MASTER
NEGATIVE
NO. 93-81380-3

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

PLOTINUS

TITLE:

PLOTINS SCHRIFTEN

PLACE:

LEIPZIG

DATE:

1930-1937

Master Negative #
93-81380-3

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

88P72
JK3 Plotinus. Enneads. German.
Plotins schriften; übers. von Richard Harder. ...
Leipzig, Meiner, 1930-37.
5 v. 19½ cm. (Philosophische bibliothek; verlag von Felix Meiner. Neue aufl., bd. 211a-b, 213a, 214a, 215a)

Contents.-- 1.bd., Die schriften 1-21 der chronologischen reihenfolge.-- 2.bd., Die schriften 22-29 der chronologischen reihenfolge.-- 3.bd., Die schriften 30-38 der chronologischen reihenfolge.-- 4.bd., Die schriften 39-45 der chronologischen reihenfolge.--

13608 (Continued on next card)
11-12-49 OK

88P72
JK3 Enneades. German.
Plotinus. Plotins schriften... 1930- 37.
(Card 2)
5.bd., Die schriften 46-54 der chronologischen reihenfolge. Im anhang: Porphyrios: Lebensbeschreibung Plotins.

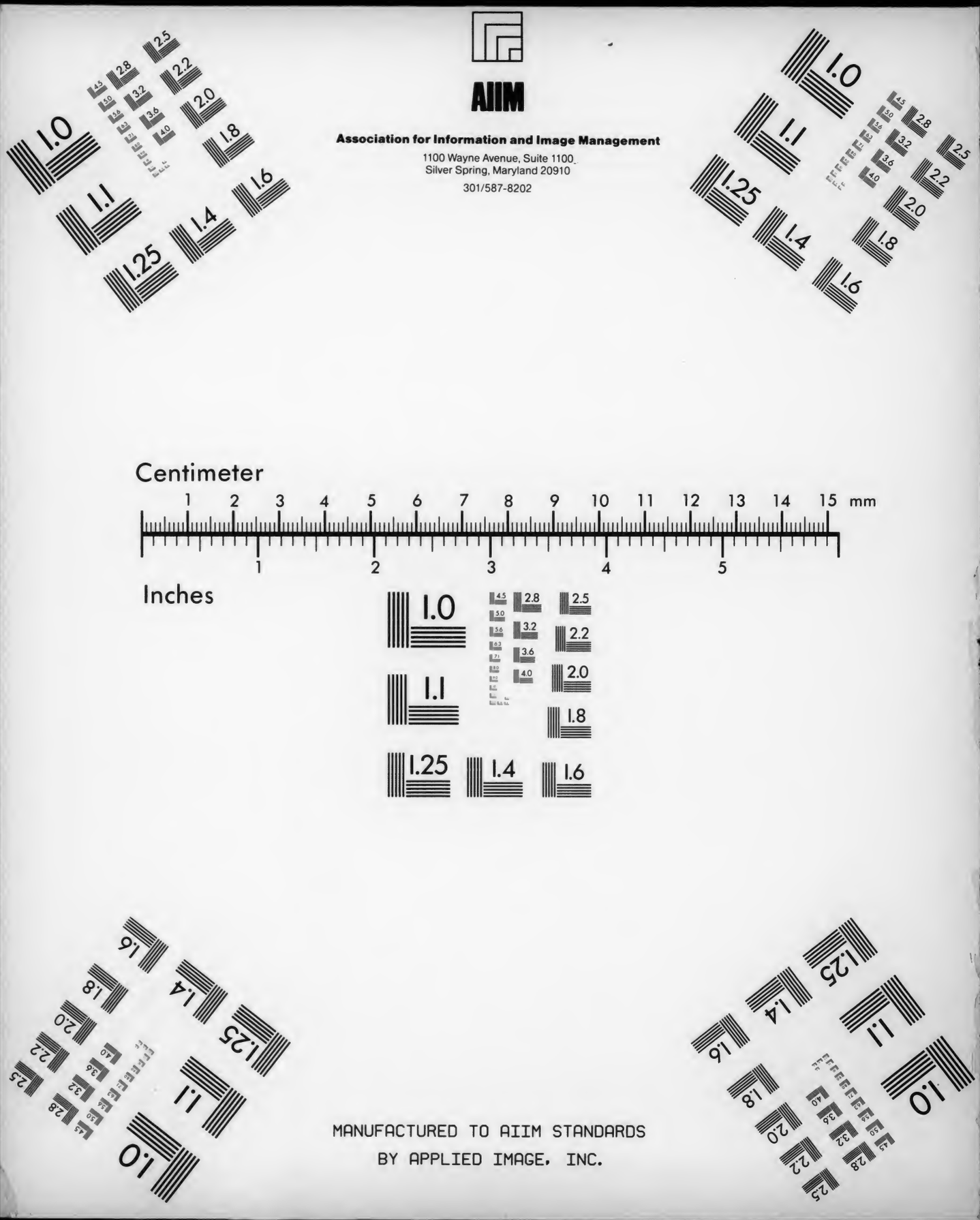
11-12-49 OK

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA ~~IA~~ IB IIB
DATE FILMED: 5-7-93 INITIALS mcy
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

VOLUME 1


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
Inches
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

PLOTIN

SCHRIFTEN

1. BAND

PhB

Neuerscheinungen der PhB

Columbia University
in the City of New York

LIBRARY

George Berkeley: Philosophisches Tagebuch
(Commonplace Book)

…nm. u. Registern vers. von
…S. 7.—, Halbleinen 8.50

…einem Zeitbedürfnis ent-
…ltung, sondern im Keimen und
…e Gras wachsen zu hören". Die
…thnen.
… Literaturwiss. u. Geistesgesch."

Zukunft der Philo-
…vorträgen: Über die
…g auf philosophischem
Philosophie, und den

…iden Anmerk. u. Reg. vers.
…7 S. 3.50, Ganzleinen 6.50
…rch: seine Beziehungen zu den
…rfachen Phänomenologie an-
Deshalb füllt auch dieser
Christentum und Wissenschaft

…eingel. u. m. erläuternden
…lfred Kastil. LIX, 546 S.

…ungen bauen eine theistisch-
…schon vielen Generationen akt-
…neuerung geworden ist. Im Zu-
…n Christentums (Die Lehre Jesu,
…Phil. Bibl. 194) werden sie nun
…en Weg zu Gott führen. Der Text
…ften Brentanos und Diktaten aus
…mmengestellt worden.

…en über die Philo-
… Auf Grund des vorhan-
denen Manuskripts vollständig neu hrsg. mit Namen- und Sachregister von Georg Lasson

I. Teil: Begriff der Religion
1925. XII, 326 S. 10.—, Ganzleinen 12.—

Voraus geht: Lasson, Einführung in H.'s Religionsphilosophie
1930. VII, 150 S. Einzelpreis 8.—, Ganzleinen 10.—
Beides zusammen als Bd. XII i. d. Gesamtausgabe 20.—

II. Teil: Die bestimmte Religion (= Bd. XIII)
1927. IX, 247 u. IV, 256 S. Im Einband der Gesamtausg. 20.—

Felix Meiner Verlag in Leipzig

III. Teil: Die absolute Religion (= Bd. XIV)
Mit einem Anhang: Die Beweise vom Dasein Gottes. 1929. XII, 244 und XI, 189 S. Im Einband der Gesamtausgabe 20.—

Auch dieser Band zeigt sehr deutlich, daß die Neuherausgabe der Werke Hegels kaum in besseren Händen liegen könnte als in denen dieses verdienstvollen Hegelschülers. *Carl Jelke in „Theologisches Literaturblatt"*

David Hume: Untersuchung über die Prinzipien der Moral
Übers., m. Einl. u. Reg. versehen von Carl Winckler. XXXI, 188 S. 6.—, Ganzleinen 7.50

Das Werk, das Hume selbst für das beste seiner Bücher hielt, ist schriftstellerisch von einem ganz ungewöhnlichen Reiz. Eine Reihe feinsinniger Betrachtungen voller Lebens- und Weltkenntnis mit sehr viel Spürsinn für die oft sehr verschlungenen Untergründe des Handelns sichern ihm auch heute noch das Interesse aller derjenigen, die auch nach der psychologischen Seite das ethische Problem angefaßt sehen wollen. Die Übersetzung ist mustergültig, die Einleitung orientiert sehr gut über alles zum Verständnis Notwendige. *Christian Heermann in „Sozial. Monatshefte"*

Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft
Nach der 1. und 2. Originalausgabe neu herausgeg. von Raymund Schmidt. XVI, 766 S. (dazu S. 38*—39*, S. 454*—468*). 8.—, Ganzleinen 9.—

Diese mit der Kantphilologie aufs allerbeste vertraute Ausgabe ist begrüßenswert, zumal die Unterschiede der 1. und der 2. Auflage sehr deutlich heraustreten und die Benutzung durch Angabe der Seitenzahlen beider Auflagen am Rande für streng wissenschaftliche Zwecke erleichtert wird. *Th. Steinbüchel in „Literar. Ratgeber f. d. Katholiken"*

Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft
Nach der Handschrift hrsg. und mit Einführung und Anmerkungen versehen von Gerhard Lehmann. VIII, 83 S. 2.50, Ganzleinen 3.50

Mit dieser auch in philosophischer Hinsicht vortrefflichen Ausgabe ist in dankenswerter Weise eine Unterlassungssünde der neukantischen Richtung gutgemacht. Daher ist diese erste Einleitung von nicht zu unterschätzender Bedeutung für den methodischen Ausbau der kritischen Philosophie und für unser Verständnis derselben. *A. Liebert in „Ztschr. f. Ästhetik"*

Systemat. Handlexikon zur Kr. d. r. V.
Von H. Ratke. VIII, 329 Seiten. 8.— Ganzleinen 9.50

Ein sehr glücklicher Gedanke! Kein gewöhnliches Stellenregister, sondern lauter einzelne Artikel von selbständiger Bearbeitung. Die Art der Bearbeitung richtet sich nach Art und Wichtigkeit des Stichworts. Ein Artikel kann lediglich in ein paar Stellenangaben bestehen, er kann auch fast die Form einer kleinen Abhandlung annehmen. Durch geschickte Anwendung typographischer Mittel ist auf den ersten Blick ermöglicht zu sehen, was wörtlich Beleg aus Kant ist und was der Verfasser selber an Begriffserklärungen, verbindendem Text usw. hinzugetan hat.
E. Hoßmann (Heidelberg) in „Das humanistische Gymnasium"

John Stuart Mill: Die Freiheit
Übertr. u. eingeleitet von Dr. h. c. Else Wentscher. XXX, 163 S. 3.—, Ganzleinen 6.50

Es ist ein großes Verdienst Else Wentschers, diese Schrift in einer schlechthin als meisterhaft zu bezeichnenden Übersetzung zugänglich gemacht zu haben. Die feinsinnige Kennerin der englischen Philosophie hat ihrer Übersetzung eine schöne Einleitung vorangestellt, in welcher sie die Schrift Mills in die Geistesgeschichte eingliedert und einer ethischen und philosophischen Würdigung unterzieht. *„Zeitschrift f. d. ges. Staatswissenschaft"*

Felix Meiner Verlag in Leipzig

Die Philosophische Bibliothek

Wertvolle Einleitungen

von oft hohem selbständigem wissenschaftlichem Wert

Aufschlußreiche Anmerkungen

zur Erleichterung des Verständnisses

Solide textkritische Arbeit

oder Übersetzungen erster Sachkenner

Eingehende Sach- und Namenregister

ohne die gerade ein philosophisches Buch kaum auszuschöpfen ist

ging führend voran und steht heute noch unerreicht da.

Seit der Unterzeichnete 1911 den Verlag übernahm, wurden zu Ende gebracht die Neuausgaben:

Aristoteles · Descartes · Kant · Leibniz Spinoza

Daneben traten geschlossene Ausgaben von:

Berkeley · Fichte · Plato · Schleiermacher Seneca

In Hauptwerken fanden Aufnahme:

Diogenes Laërtius · Ed. v. Hartmann Hobbes · Lotze · Maimonides · Plutarch Adam Smith · Thomas v. Aquin

Noch nicht abgeschlossen sind:

Franz Brentano. Gesamtausg. auf Grund des Nachlasses, von O. Kraus und A. Kastil (Bisher 9 Bände).

Hegel. Erste kritische Gesamtausgabe in 24 Bänden auf Grund der Erstdrucke, Manuskripte u. Vorlesungsnachschriften von Dr. phil. h. c. (Kiel) D. h. c. (Berlin) Georg Lasson (Bisher 13 Bände).

Unter der Presse befinden sich:

Bolzano. Wissenschaftslehre in 4 Bden. Von Wolfg. Schultz kritisch durchgesehene und um ein Register der von B. zitierten Schriftsteller vermehrte Ausgabe.

Nicolaus Cusanus. Auf Grund der Heidelberger Akademieausg. v. deren Mitarbeitern übers. u. erläutert.

Plotin. Übersetzt v. Richard Harder. Von dieser schon längere Zeit angekündigten Ausgabe erscheinen in Kürze die Schriften 1-21 der chronologischen Reihenfolge.

Felix Meiner Verlag in Leipzig

PLOTINS SCHRIFTEN

ÜBERSETZT VON

RICHARD HARDER

BAND I

DIE SCHRIFTEN 1—21
DER CHRONOLOGISCHEN REIHENFOLGE

1 9 3 0

DER PHILOSOPHISCHEN BIBLIOTHEK BAND 211a
VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG

Die Philosophische Bibliothek

Wertvolle Einleitungen

von oft hohem selbständigem wissenschaftlichem Wert

Aufschlußreiche Anmerkungen

zur Erleichterung des Verständnisses

Solide textkritische Arbeit

oder Übersetzungen erster Sachkenner

Eingehende Sach- und Namenregister

ohne die gerade ein philosophisches Buch kaum auszuschöpfen ist

ging führend voran und steht heute noch unerreicht da.

Seit der Unterzeichnete 1911 den Verlag übernahm, wurden zu Ende gebracht die Neuausgaben:

Aristoteles · Descartes · Kant · Leibniz Spinoza

Daneben traten geschlossene Ausgaben von:

Berkeley · Fichte · Plato · Schleiermacher Seneca

In Hauptwerken fanden Aufnahme:

Diogenes Laërtius · Ed. v. Hartmann Hobbes · Lotze · Maimonides · Plutarch Adam Smith · Thomas v. Aquin

Noch nicht abgeschlossen sind:

Franz Brentano. Gesamtausg. auf Grund des Nachlasses, von O. Kraus und A. Kastil (Bisher 9 Bände).

Hegel. Erste kritische Gesamtausgabe in 24 Bänden auf Grund der Erstdrucke, Manuskripte u. Vorlesungsnachschriften von Dr. phil. h. c. (Kiel) D. h. c. (Berlin) Georg Lasson (Bisher 13 Bände).

Unter der Presse befinden sich:

Bolzano. Wissenschaftslehre in 4 Bden. Von Wolfg. Schultz kritisch durchgesehene und um ein Register der von B. zitierten Schriftsteller vermehrte Ausgabe.

Nicolaus Cusanus. Auf Grund der Heidelberger Akademieausg. v. deren Mitarbeitern übers. u. erläutert.

Plotin. Übersetzt v. Richard Harder. Von dieser schon längere Zeit angekündigten Ausgabe erscheinen in Kürze die Schriften 1-21 der chronologischen Reihenfolge.

Felix Meiner Verlag in Leipzig

PLOTINS SCHRIFTEN

ÜBERSETZT VON

RICHARD HARDER

BAND I

DIE SCHRIFTEN 1—21
DER CHRONOLOGISCHEN REIHENFOLGE

1 9 3 0

DER PHILOSOPHISCHEN BIBLIOTHEK BAND 211a
VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG

Cont.

ALLE RECHTE
INSBESONDERE DAS ÜBERSETZUNGSRECHT,
VORBEHALTEN
PRINTED IN GERMANY

COPYRIGHT 1930 BY FELIX MEINER IN LEIPZIG

88P72
JK3

DRUCK VON RADELLI & HILLE IN LEIPZIG

JULIUS STENZEL

DEM DEUTER UND ERWECKER
GRIECHISCHER PHILOSOPHIE

VORWORT

Οὐδὲ γὰρ ἄνευ σμικρῶν τοὺς μεγάλους
φασὶν λιθολόγοι λίθους εὖ κεῖσθαι.

Über die Tätigkeit des Übersetzens, ihre Möglichkeit und Unmöglichkeit, ihre Aufgaben und Grenzen, ist in den letzten Zeiten innerhalb und außerhalb der wissenschaftlichen Kreise Deutschlands so lebhaft diskutiert worden, daß der praktische Übersetzer gut tut, vorab mit einem Worte von der Absicht seines Unternehmens Rechenschaft zu geben und den Leser gleich auf der ersten Seite darüber aufzuklären, was er von dieser Plotinübersetzung erwarten und was er nicht in ihr suchen darf. Es liegt mir nichts daran, die ständige Problematik alles Übersetzertums, die vor jeder Zeile des Textes neu durchzufechten ist, nun auch noch als psychologisch interessanten Fall auskostend zu analysieren — und vielleicht sollte auch dem Leser nichts daran liegen. Jene interessanten Erörterungen haben auf meinen hier vorgelegten Versuch wenig Einfluß gehabt, es sei denn durch Einschaltung mancher nützlichen Hemmung. Sonst waren mir für die Gestaltung des Wortlautes keine allgemeinen sprach- oder kulturkritischen Erwägungen bestimmend, sondern allein der unerschöpfliche Reiz, der aus dem Gegenstande selber, aus dem Text Plotins wirkt — diese selbe Wirkungskraft, die allein der Beweggrund und möglicherweise auch der Rechtsgrund für das Wagnis dieser Plotinübersetzung ist. Denn der Antrieb zu dieser Übersetzung kommt allerdings aus Plotins Stil, wenn man unter Stil den in der Sprache sich gestaltenden Geist versteht — dieser Stil, der in all seinem barocken

Gemenge von haarscharfer Schulargumentation und stillem Pathos, von eisklar triumphierender Dialektik und warmen werbenden Tönen immer ein geheimes syntaktisches Gesetz, eine auf leisen Sohlen fortschreitende Bewegung, einen gesprochenen Sprachton, ein organisch haftendes persönliches Fluidum festhält, ein Stil, der gewiß innerhalb der Grenzen seines Sprachleibes bleibt, aber doch einen Grenzfall griechischer Sprachmöglichkeiten darstellt, wie er einen Grenzfall griechischer Denkmöglichkeit abbildet — ein Stil, der sich so schwer zureichend beschreiben läßt, daß er immer wieder zum Versuch der Nachbildung auffordert.

Die notwendige Unzulänglichkeit solcher Nachbildungsversuche nimmt der Übersetzer als Gegebenheit hin. Läßt sich der Wechsel von Farbe und Ton und der Rhythmus der geistig-sprachlichen Bewegung vielleicht noch bis zu einem gewissen Grade wiedergeben, so stellt die viel elementarere Wortwahl schon fast unlösbare Aufgaben. Insbesondere die philosophische Terminologie, durch lange Jahrhunderte für Plotin vorgeformt und gegeben, von ihm aber mit unmerklich neuer Nuance verwendet, dann wieder durch anderthalb Jahrtausende in scholastischer Verfestigung zu uns weitergetragen und in der traditionellen Kunstsprache der neuzeitlichen Philosophie hin und her gewendet, bildet ein stetes Dilemma für den Übersetzer, je nachdem man die ehrwürdige Tradition eines solchen Wortes mitklingen lassen oder seine für Plotin noch frischere Sprachkraft herausholen will. Pedanten, die diese sprachgeschichtliche Situation verkennen, pflegen durchgängig gleiche Äquivalente für die gleichen Wörter zu fordern; ich habe mich nicht gescheut, etwa *ὑποκείμενον* bald mit 'Substrat', bald mit 'Unterlage' zu übersetzen, oder zwei verschiedene Möglichkeiten nebeneinander zu geben.

Aber wenn ich eine Plotinübersetzung als Wagnis bezeichne, so habe ich noch nicht einmal diese tausend stilistisch-sprachlichen Schwierigkeiten im Auge. Viel katastrophaler ist, daß unzählige Stellen des Textes zu-

nächst überhaupt nicht verständlich sind — im schlicht grammatisch-logischen Sinne des Worts. Wenn heute vielleicht nur zwanzig oder dreißig Menschen leben, die diesen Autor einigermaßen lesen können, so liegt das vor allem an der Situation der Plotinforschung, die sich in dem Stadium befindet, wo die Platoforschung vor Jahrhunderten stand. Es gibt hier keine zureichende Ausgabe des Textes, keinen Kommentar, keine Grammatik, kein Lexikon; kein andrer großer Autor der Antike ist in diesem Grade vernachlässigt. Heute leben die Plotinstudien im Lande der Cambridge Platonists, auch in Frankreich und Deutschland erfreulich wieder auf; im Zusammenhang dieser Studien möchte auch diese Übersetzung in das unbekannte Gebiet des Plotintextes einen Vorstoß versuchen. In Deutschland werden ja immer noch die Plänemacher geduldet, die, statt selber anzugreifen, „Forschungsprogramme" entrollen und „der Philologie" Marschrouten vorzeichnen. Da hört man denn, eine Übersetzung sei heute verfrüht; erst sei ein kritischer Text, ein Index usw. vorzulegen. Nun, die Philologen sind wohl die ersten, die den Mangel an einer aus den Handschriften aufgebauten Ausgabe zu beklagen haben. Aber die Philologen wissen auch, daß ein Text sich nur konstituieren läßt, wenn man ihn verstehen und — übersetzen kann. Eine große Tradition organisierter wissenschaftlicher Arbeit hat sie gelehrt, gegen undurchführbare Programme skeptisch zu sein und jede Förderung des Verständnisses willkommen zu heißen, woher sie kommt. In dem lebendigen Prozeß der langsamen Aufschließung eines Textverständnisses ist die Übersetzung nur für den außenstehenden Nutznießer, der die 'Resultate' ausschlachten will, das letzte, abschließende Glied. Für uns steht die Übersetzung mitten in diesem lebendigen Prozeß, nicht als endgültige Wiedergabe 'dessen was dasteht' (denn was dasteht fragt sich ja eben), sondern als Zeugnis erneuten Ringens um das Verstehen des Textes.

Ein Satz Plotins lautet: *οὐδὲν γὰρ ἁπλοῦν σῶμα.*

In den beiden einzigen deutschen Übersetzungen heißt das: „Denn kein Körper ist einfach" und: „Denn jeder Körper ist zusammengesetzt." Wer einen griechischen Satz zu hören Ohren hat, kann nicht zweifeln, daß die richtige Übersetzung nur lauten darf: 'Denn nichts Einfaches kann Körper sein.' Das ist ein Beispiel von hundert gleichartigen (nein: hunderten); die Absicht dieser Übersetzung ist es vornehmlich, durch genaueres Hinhören auf die Sprache die Zahl solcher Fehler zu vermindern. Wem Unterschiede wie die angeführten nicht so wichtig erscheinen, der lege dies Buch aus der Hand und greife zu der Übersetzung von Kiefer. Im übrigen gebe ich mich über die Zahl der noch verbliebenen Fehler keinen Illusionen hin. Ich werde keine ästhetischen Ausflüchte machen, werde mich nicht auf Amyot berufen, dem in seinem Plutarch 10000 Fehler angekreidet wurden — ich betrachte die Fehler als wirkliches Manko und erwarte willig das ἐλέγχεσθαι; ich weiß, daß ein Unternehmen wie dies nicht mit einem Anlauf zu bewältigen ist.

Wenn ich es trotzdem wage, so hat mich dazu vor allem mein Freund Werner Heintz ermutigt. In jahrelangem Zusammenleben mit diesem scharfsinnigen Philosophen und Philologen, dessen Arbeit über Sextus Empiricus ich demnächst in den Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft vorlegen werde, bin ich zum erstenmal Plotin nähergekommen. Heintz, der im Jahre 1924 seinem Leben ein Ende setzte, hat viele Jahre an der Übersetzung Plotins gearbeitet, die ich als Erbe von ihm übernommen habe. Ich besitze seine umfangreichen Vorarbeiten, die etwa zwei Drittel des Textes paraphrasieren und kommentieren, vor allem textkritisch erörtern. Ursprünglich beabsichtigte ich ihn als Mitverfasser dieser Übersetzung auf dem Titelblatt zu nennen. Im Laufe der Jahre habe ich mich von seinen Vorarbeiten und vor allem von seinen Grundauffassungen so weit entfernt, daß das nicht mehr möglich ist. Ich verdanke seiner subtilen, scharf logischen Interpretation natürlich auch da

unendlich viel, wo ich ihr nicht folge. Was ich von ihm übernommen habe, wird in den Anmerkungen nachgewiesen werden.

Die 54 Schriften, die uns von Plotin erhalten sind, werden hier in der chronologischen Reihenfolge ihrer Entstehung angeordnet, wie sie uns von Plotins gelehrtem Schüler Porphyrius überliefert ist. So wenig diese Anordnung für eine kritische Ausgabe in Frage kommt — dieser von Adolf Kirchhoff eingeschlagene Weg ist mit Recht längst wieder verlassen —, so nützlich kann es sein in der Übersetzung mit Plotin durch die Jahre seiner Schriftstellerei zu wandern. Ich teile die Gesamtmasse in 5 Bände, von denen der erste, hier vorliegende die Schriften enthält, die beim Eintritt des Porphyrius in Plotins Schule i. J. 263 n. Chr. bereits geschrieben waren (Nr. 1—21); die in den Jahren 263—267, während Porphyrius bei Plotin war, verfaßten Werke werden in den nächsten drei Bänden vorgelegt werden (Nr. 22—45; die Zählung ist überall die porphyrische, nicht die kirchhoffsche), der fünfte Band bringt die neun Bücher, die zwischen Porphyrius' Abreise und Plotins Tode, also in der Zeit von 267—270, geschrieben sind, sowie die etwa 30 Jahre später verfaßte Plotinbiographie, mit der Porphyrius seine Ausgabe des Textes einleitete. Ich hoffe, Band 2 und 3 in etwa Jahresfrist abzuschließen. Es folgen dann noch fünf Hefte Anmerkungen, die über meine Textherstellung berichten und das Nötigste zur Erklärung geben.

Um für die Anmerkungen eine bequeme Möglichkeit zum Zitieren des Textes zu erhalten, ist jede Schrift in durchgezählte Paragraphen eingeteilt. Daß es keine vernünftige Zitierweise für Plotin gibt, ist auch ein Zeichen seiner Vernachlässigung; Neueinführungen sind hier immer mißlich; aber da weder Bréhiers Zeilenzählung noch die Zitierung nach den viel zu langen Seiten der Basler Ausgabe Aussicht haben sich durchzusetzen, ist die Paragraphenzählung (die z. B. auch im Cicerotext die ältere Kapitelzählung fast verdrängt hat) der einzige

Ausweg; um meine persönliche Willkür zu kontrollieren, habe ich die Paragrapheneinteilung Hans Oppermann vorgelegt, der sich bereit erklärt hat, sie in die von ihm vorbereitete kritische Ausgabe zu übernehmen. — Die großen Zahlen am inneren Rande der Seiten bezeichnen die Kapitel, die kleinen die Paragraphen; über der Seite steht links die Enneaden- und Kapitel-, rechts die chronologische und Paragraphenzählung.

Abweichungen vom überlieferten Text im Druck kenntlich zu machen, wie es z. B. Diels in der Vorsokratikerübersetzung tut, habe ich nicht für richtig gehalten. Durch einen solchen Anschein von Urkundlichkeit wird allzu leicht die Annahme unterstützt, die nicht kursiv gesetzten Worte seien 'sicher', oder der Leser fühlt sich gar veranlaßt, von der bloßen Übersetzung aus Textkritik zu treiben. Mir scheint, die Übersetzung gibt Kunde von einer Gesamtdeutung des Textes; in dieser Deutung ist die kritische Textbehandlung genau so enthalten und vorausgesetzt wie alle andern Akte der Interpretation. Eine Stelle, deren Text der Übersetzer für unverderbt hält, kann viel unsicherer sein als z. B. eine schlagend emendierte Partie; wer mit dem Original nicht selbst textkritisch und interpretatorisch umzugehen versteht, kann sich ohnehin über den jeweiligen Grad der Glaubwürdigkeit der Übersetzung keine Anschauung bilden.

Durch Kursivdruck abgehoben sind nur meine eigenen Hinzufügungen, d. h. hypothetische Ausfüllung von Textlücken und gelegentliche kurze Verdeutlichungen, die ich dort einfüge, wo das Griechische sonst klarer wäre als das Deutsche. Nach dem Vorbild alter Handschriften habe ich manchmal den Gedankenbau durch (kursive) Zahlen und Buchstaben markiert; nicht um Disposition zu geben (das hätte überall geschehen müssen und gehört in die Anmerkungen), sondern dort, wo die differenziertere Gliederung, die aus den reich verbundenen griechischen Sätzen anschaulich wird, in unserer mehr isolierenden Sprache nicht herauskam.

Zu danken habe ich der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft, die vor Jahren sowohl Werner Heintz wie mich in der Arbeit an dieser Übersetzung durch ein Forschungsstipendium unterstützt hat, ferner neben manchem andern vor allem Hans Oppermann, dem ausgezeichneten Kenner und künftigen Editor Plotins, der seine wertvolle Hilfe opferfreudig der Korrektur zuteil werden ließ.

Kiel, Ostern 1930 rh

1. DAS SCHÖNE

I 6 *περὶ τοῦ καλοῦ*

Das Schöne findet sich die Fülle im Bereich des Gesichtes; es findet sich im Bereich des Gehörs, bei der Fügung der Wörter und in der gesamten Musik (denn Melodie und Rhythmus ist etwas Schönes); es finden sich aber auch, wenn wir von dem Sinnenreich hinaufschreiten, schöne Beschäftigungen, Handlungen, Zustände, Wissenschaften und endlich die Schönheit der Tugenden; und ob sich über all diesem noch etwas Schönes findet, wird sich heraus-
2 stellen. Was ist denn nun dasjenige, welches bewirkt daß die Leiber dem Blick schön erscheinen und daß das Gehör den Lauten als schönen beistimmt, und wie kommt weiterhin die Schönheit alles dessen zustande was es mit der Seele zu tun hat? Sind alle Dinge vermöge ein- und desselben schön, oder ist die Schönheit etwas anderes wo sie am Leibe, etwas anderes wo sie an einem andern ist, und was ist diese eine Schönheit oder die
3 verschiedenen? Gewisse Dinge nämlich sind nicht von ihrer Substanz her schön, sondern durch Teilhabe, wie die Leiber; andre sind an sich Schönheit, wie es das Wesen der Tugend ist. Denn dieselben Leiber erscheinen bald als schön bald als nicht schön; Leib sein muß also unterschieden werden von schön sein. Was ist nun das was hier den Leibern anhaftet? Das soll der erste Gegenstand unserer Untersuchung sein.

4 Was ist es, das den Blick des Beschauers erregt, auf sich lenkt und mitzieht und an dem Anblick sich ergötzen läßt? Wenn wir das finden, können wir es vielleicht auch als Stufe zur Betrachtung der sonstigen Schönheit verwerten. Ziemlich allgemein wird behauptet,

daß ein Wohlverhältnis der Teile zueinander und zum Ganzen, und zusätzlich eine schöne Färbung, die sichtbare Schönheit ausmacht; schön sein bedeute, für die sichtbaren Dinge und überhaupt für alles andere, symmetrisch sein, Maß in sich haben. Für die Verfechter dieser Lehre kann es also nichts einfaches sondern notwendig nur ein zusammengesetztes Schönes geben; das Ganze ferner kann schön sein, seine einzelnen Teile aber können von sich aus nicht schön sein, sondern nur sofern sie zur Schönheit des Ganzen beitragen. Aber wenn denn das Ganze schön ist, so müssen es auch die Teile sein; denn ein Schönes kann doch nicht aus häßlichen Bestandteilen bestehen, sondern die Schönheit muß alle Teile durchsetzen. Die schönen Farben ferner, wie auch das Licht der Sonne, da sie einfach sind und also ihre Schönheit nicht auf Symmetrie beruhen kann, bleiben für sie vom schön sein ausgeschlossen. Und das Gold, wie kann es dann noch schön sein? Und das Funkeln der Nacht, wodurch ist es ein schöner Anblick? Auch müßte dann bei den Lauten ebenso das Einfache fortfallen; dabei ist doch vielfach der einzelne Ton unter denen die in dem schönen Ganzen sind auch seinerseits schön. Da nun ferner dasselbe Antlitz, ohne daß sich die Symmetrie seiner Teile ändert, bald schön erscheint bald nicht, so muß man zweifellos das Schöne als etwas anderes ansehen das zum Symmetrischen erst hinzutritt, und das Symmetrische muß seine Schönheit erst durch ein anderes erhalten.

Wenn sie dann aber etwa weiterschreiten zu den schönen Beschäftigungen und den schönen Gedanken und auch hier die Symmetrie als Grund der Schönheit angeben, was kann man unter Symmetrie bei schönen Beschäftigungen Gebräuchen Kenntnissen Wissenschaften denn überhaupt noch verstehen? Wie können Lehrsätze symmetrisch zueinander sein? Sofern sie zueinander stimmen? Nun, auch die schlechten Sätze stimmen und passen zueinander; die beiden Sätze 'Selbstbeherrschung ist Torheit' und 'Gerechtigkeit ist nur naive Biederkeit'

passen und stimmen völlig zueinander. Jede Tugend ist Schönheit der Seele, und zwar eine wahrere Schönheit als die vorher genannten Dinge. Aber in welchem Sinne sollen sie symmetrisch sein? Auch wenn die Seele mehrere Teile hat, können sie nicht als Größen und nicht als Zahlen symmetrisch sein; denn nach welcher Proportion sollte eine Zusammensetzung oder Vermischung der Seelenteile statthaben? Und der Geist, worin sollte dann seine Schönheit bestehen, wenn er für sich allein ist?

So kehren wir zu unserm Ausgangspunkt zurück und wollen zuerst bestimmen was denn nun das Schöne an den Leibern ist. Es gibt nämlich etwas Schönes das schon beim ersten Blick wahrgenommen wird; das vernimmt die Seele gewissermaßen und spricht es aus; indem sie es erkennt, billigt sie es und fügt sich ihm sozusagen; wenn ihr Blick dagegen auf das Häßliche trifft, so wendet sie sich um, weigert sich ihm und lehnt es ab, denn es stimmt nicht zu ihr und ist ihr fremd. Wir behaupten nun, wenn die Seele das ist was ihr wahres Wesen ist, und das heißt: auf der Seite der Wesenheit steht die in der Welt die obere ist, so ist es das Verwandte oder auch nur die Spur des Verwandten, dessen Anblick sie erfreut und erschüttert; sie bezieht das auf sich selbst und erinnert sich ihres eigensten Wesens und dessen was ihr angehört. Aber wie kann denn eine Ähnlichkeit dieser Erdendinge mit der oberen Welt bestehen? Und mögen sie auch, da es eine Ähnlichkeit gibt, irgendwie ähnlich sein — wieso kann aber das obere und das irdische beides schön sein? Das geschieht, so lehren wir, durch Teil haben an der Gestalt *(Idee)*. Denn alles Formlose ist bestimmt Form und Gestalt anzunehmen; solange es daher keinen Teil hat an Begriff und Gestalt, ist es häßlich und ausgeschlossen von der göttlichen Vernunft; das ist das schlechthin Häßliche; häßlich ist aber auch das was von der Form und dem Begriff nicht voll bewältigt wird, weil die Materie eine gänzlich der Idee entsprechende Formung nicht zuließ.

Die Idee tritt also hinzu; das was durch Zusammen- 12
setzung aus vielen Teilen zu einer Einheit werden soll, das ordnet sie zusammen, bringt es in Zusammenhang und macht es einheitlich mit sich übereinstimmend, da ja sie selbst einheitlich ist und das Gestaltete soweit es ihm, das aus Vielem besteht, möglich ist, auch einheitlich sein soll; ist es so zur Einheit gebracht, so sitzt auch schon die Schönheit an ihm und teilt sich den Teilen so gut mit wie dem Ganzen; trifft aber die Idee auf ein bereits Einheitliches, aus gleichartigen Massenteilchen Bestehendes, so teilt sie die Schönheit dem Ganzen mit; so wie die Schönheit bald, durch die Kunst, einem ganzen Hause mit seinen Teilen gegeben wird, bald, durch eine Naturkraft, einem einzelnen Stein.

Der schöne Körper also entsteht durch Teilnehmen 3 13
an der von den Göttern kommenden Form. Die Erkenntnis dieses Schönen nun vollzieht dasjenige Vermögen der Seele, welches dazu bestimmt ist; es ist beberufen zu befinden über Dinge seines Bereiches, sofern auch die übrige Seele mit urteilt; vielleicht aber entscheidet auch die Seele allein, indem sie das Schöne nach der Idee, die bei ihr wohnt, abmißt, die Idee als Norm des Richtigen bei der Entscheidung verwendet. Aber wie 14
kann denn die Schönheit die am Leibe ist mit jener die vor und über dem Leibe ist, übereinstimmen? Und wie kann der Baumeister das Haus draußen, welches er nach der Idee des Hauses in seinem Innern abgestimmt hat, schön nennen? Nun, weil das äußere Haus, wenn man von den Steinen als Masse abstrahiert, eine Teilung (*Individuation*) der inneren Idee vermöge der äußeren Masse der Materie bedeutet, eine Sichtbarwerdung des Unteilbaren in der Vielheit. Erblickt nun die Wahrnehmung 15
die Idee an den Körpern, welche die wegen ihrer Gestaltlosigkeit widerstrebende Realität bewältigt und zur Einheit verbindet, und die Form, welche hervorleuchtend über den andern Formen thront, so faßt sie das Vielfältige der Leibeserscheinung zusammen, hebt es empor, bringt es hinan zur Stufe des Innern, welches unteilbar

ist, und überliefert es ihm als ein Übereinstimmendes, zu ihm Passendes, Befreundetes; so wie einem edlen Mann schon die aufleuchtende Spur der Tugend im Gesicht eines Jünglings wohltut, welche übereinstimmt mit dem Eigentlichen, dem drinnen.

16 Die Schönheit der Farbe ist ein Einfaches vermöge einer Form, indem das Dunkel in der Materie bewältigt wird durch die Anwesenheit des Lichtes, welches unkörperlich ist, Gedanke und Gestalt. Daher denn auch das Feuer als solches vor den andern Körpern schön ist; denn es hat den Rang der Idee im Verhältnis zu den andern Elementen, es ist das oberste seiner Stellung nach und der feinste von allen Körpern wie es seiner Nähe zum Unkörperlichen entspricht; es nimmt allein die andern Körper nicht in sich auf, während die andern es aufnehmen (die andern Körper können erwärmt, das Feuer aber nicht abgekühlt werden): so ist dem Feuer denn auch primär die Farbe eigen, und die andern Körper entnehmen erst von ihm die Gestaltung durch Farbe; daher leuchtet und glänzt es, wie es einer Idee zukommt. Was aber nicht von der Form bewältigt wird, bekommt ein blasses Licht und gehört nicht mehr zum Schönen, da es nicht voll an der Gestaltung durch die Farben Teil hat.

17 Bei den Tönen ferner sind es unsinnliche Harmonien welche die sinnlichen hervorbringen; sie lassen die Seele des Schönen innewerden, indem sie ihr an einem andern das ihr Gleiche zeigen. Den sinnlichen Harmonien ist es eigen dem Maß unterworfen zu sein, nicht in jedem beliebigen Zahlenverhältnis, sondern nur in demjenigen welches der schaffenden Idee dienlich ist die Herrschaft zu erlangen.

18 Damit genug von den sinnlich schönen Dingen; Abbilder und Schatten die aus der oberen Welt gewissermaßen entfließen und in die Materie hinabgehen, verursachen es daß sie wohlgeformt sind und ihr Anblick entzückt.

4
19 Zur Betrachtung des oberen Schönen, das zu erblicken der Wahrnehmung nicht mehr vergönnt ist, son-

Die Idee tritt also hinzu; das was durch Zusammen- 12
setzung aus vielen Teilen zu einer Einheit werden soll, das ordnet sie zusammen, bringt es in Zusammenhang und macht es einheitlich mit sich übereinstimmend, da ja sie selbst einheitlich ist und das Gestaltete soweit es ihm, das aus Vielem besteht, möglich ist, auch einheitlich sein soll; ist es so zur Einheit gebracht, so sitzt auch schon die Schönheit an ihm und teilt sich den Teilen so gut mit wie dem Ganzen; trifft aber die Idee auf ein bereits Einheitliches, aus gleichartigen Massenteilchen Bestehendes, so teilt sie die Schönheit dem Ganzen mit; so wie die Schönheit bald, durch die Kunst, einem ganzen Hause mit seinen Teilen gegeben wird, bald, durch eine Naturkraft, einem einzelnen Stein.

Der schöne Körper also entsteht durch Teilnehmen 3 13
an der von den Göttern kommenden Form. Die Erkenntnis dieses Schönen nun vollzieht dasjenige Vermögen der Seele, welches dazu bestimmt ist; es ist beberufen zu befinden über Dinge seines Bereiches, sofern auch die übrige Seele mit urteilt; vielleicht aber entscheidet auch die Seele allein, indem sie das Schöne nach der Idee, die bei ihr wohnt, abmißt, die Idee als Norm des Richtigen bei der Entscheidung verwendet. Aber wie 14
kann denn die Schönheit die am Leibe ist mit jener die vor und über dem Leibe ist, übereinstimmen? Und wie kann der Baumeister das Haus draußen, welches er nach der Idee des Hauses in seinem Innern abgestimmt hat, schön nennen? Nun, weil das äußere Haus, wenn man von den Steinen als Masse abstrahiert, eine Teilung (*Individuation*) der inneren Idee vermöge der äußeren Masse der Materie bedeutet, eine Sichtbarwerdung des Unteilbaren in der Vielheit. Erblickt nun die Wahrnehmung 15
die Idee an den Körpern, welche die wegen ihrer Gestaltlosigkeit widerstrebende Realität bewältigt und zur Einheit verbindet, und die Form, welche hervorleuchtend über den andern Formen thront, so faßt sie das Vielfältige der Leibeserscheinung zusammen, hebt es empor, bringt es hinan zur Stufe des Innern, welches unteilbar

ist, und überliefert es ihm als ein Übereinstimmendes, zu ihm Passendes, Befreundetes; so wie einem edlen Mann schon die aufleuchtende Spur der Tugend im Gesicht eines Jünglings wohltut, welche übereinstimmt mit dem Eigentlichen, dem drinnen.

16 Die Schönheit der Farbe ist ein Einfaches vermöge einer Form, indem das Dunkel in der Materie bewältigt wird durch die Anwesenheit des Lichtes, welches unkörperlich ist, Gedanke und Gestalt. Daher denn auch das Feuer als solches vor den andern Körpern schön ist; denn es hat den Rang der Idee im Verhältnis zu den andern Elementen, es ist das oberste seiner Stellung nach und der feinste von allen Körpern wie es seiner Nähe zum Unkörperlichen entspricht; es nimmt allein die andern Körper nicht in sich auf, während die andern es aufnehmen (die andern Körper können erwärmt, das Feuer aber nicht abgekühlt werden): so ist dem Feuer denn auch primär die Farbe eigen, und die andern Körper entnehmen erst von ihm die Gestaltung durch Farbe; daher leuchtet und glänzt es, wie es einer Idee zukommt. Was aber nicht von der Form bewältigt wird, bekommt ein blasses Licht und gehört nicht mehr zum Schönen, da es nicht voll an der Gestaltung durch die Farben Teil hat.

17 Bei den Tönen ferner sind es unsinnliche Harmonien welche die sinnlichen hervorbringen; sie lassen die Seele des Schönen innewerden, indem sie ihr an einem andern das ihr Gleiche zeigen. Den sinnlichen Harmonien ist es eigen dem Maß unterworfen zu sein, nicht in jedem beliebigen Zahlenverhältnis, sondern nur in demjenigen welches der schaffenden Idee dienlich ist die Herrschaft zu erlangen.

18 Damit genug von den sinnlich schönen Dingen; Abbilder und Schatten die aus der oberen Welt gewissermaßen entfließen und in die Materie hinabgehen, verursachen es daß sie wohlgeformt sind und ihr Anblick entzückt.

4
19 Zur Betrachtung des oberen Schönen, das zu erblicken der Wahrnehmung nicht mehr vergönnt ist, son-

dern ohne die Sinne sieht es die Seele und versteht es — zu dieser Betrachtung muß man hinaufsteigen und die Wahrnehmung unten lassen. Wie über das sinnlich Schöne nicht sprechen kann wer es nicht gesehen oder nicht als schön begriffen hat, also etwa ein Blindgeborener, so kann auch über die Schönheit geistiger Tätigkeiten nicht sprechen wer nicht diese Schönheit geistiger Tätigkeiten und Wissenschaften und ähnlicher Dinge bejaht, nicht über das Leuchten der Tugend, wer sich nie vor Augen gehalten wie schön das Antlitz der Gerechtigkeit und Mäßigkeit — schöner als Morgenstern und Abendstern; vielmehr muß man sehend sein mit dem Sinn mit dem die Seele derartige Dinge schaut, und wenn man sie erblickt, weit mehr als bei dem sinnlich Schönen sich freuen, entzückt und gepackt sein, denn nun rührt man an das Eigentliche. Betroffenheit, süße Erschütterung, Verlangen, Liebe, lustvolles Beben, das sind Empfindungen die gegen jegliches Schöne eintreten müssen. Auch gegen das nicht Sichtbare kann man sie erleben, es erleben sie auch eigentlich alle Seelen, aber stärker die liebebewegteren unter ihnen, so wie die leibliche Schönheit alle sehen, aber nicht alle in gleicher Stärke von ihr angestachelt werden, sondern einige in besonders starkem Maß, von denen man spricht sie lieben.

Die nun also liebebewegt sind auch gegen das Nicht- 21
sinnliche, die muß man fragen: was empfindet ihr gegenüber den schönen Tätigkeiten, den schönen Sitten, dem maßvollen Charakter, überhaupt bei tugendhafter Leistung und Gesinnung und bei der Schönheit der Seele? Und wenn ihr eure eigene innere Schönheit erblickt, was empfindet ihr dabei? Warum seid ihr in Schwärmerei und Erregung und sehnt euch, euer Selbst aus dem Leibe zu versammeln und nur mit ihm zusammenzusein? Das nämlich sind die Empfindungen dieser echten Liebebewegten. Und was ist der Gegenstand 22
dieser ihrer Empfindungen? Nicht Gestalt nicht Farbe nicht irgend eine Größe, sondern die Seele, selbst farblos, in sich tragend die farblose Selbstbeherrschung und

den Glanz der andern Tugenden: in euch selbst wahrzunehmen oder beim andern zu schauen Großherzigkeit, gerechten Sinn, lautere Selbstzucht, die Tapferkeit mit ihrem ernsten Antlitz, Würde und Züchtigkeit, welche sich in einem ruhigen, von keiner Wallung und keiner Leidenschaft erregten Seelenzustand ausbreiten, und über alle diesem leuchtend den Geist, den gottgleichen.

23 Das ist es was wir bewundern und lieben; aber wieso nennen wir das schön? Nun, es ist so und erscheint so, und wer es sieht kann nicht leugnen, daß es das wahrhaft Seiende ist. Und was ist es wahrhaft? Eben schön. Aber es bleibt noch zu untersuchen durch welchen Zug seines Wesens es die Seele liebenswert macht. Was ist es das aus allen Tugenden gewissermaßen als ihr Licht hervor-
24 leuchtet? Vielleicht tun wir gut das Gegenteil einmal ins Auge zu fassen, das Häßliche in der Seele, und es dem Schönen gegenüberzustellen; denn es könnte wohl zu unserer Untersuchung beitragen, was das Wesen des Häßlichen ist und weshalb es als solches erscheint. Nehmen wir also eine häßliche Seele, zügellos und ungerecht, voll von vielen Begierden, von vieler Wirrnis, in Ängsten wegen ihrer Feigheit, in Neid wegen ihrer Kleinlichkeit, auf alles sinnend worauf denn sterbliche, niedrige Wesen zu sinnen pflegen, unredlich allerwegen, vertraut mit unreinen Lüsten, und so lebend daß sie das Häßliche, das ihr vom Körper widerfährt, als etwas Lustvolles emp-
25 findet. Eben diese Häßlichkeit nun, müssen wir von ihr nicht sagen daß sie hinzutritt als ein äußeres Übel? Denn es entstellt sie, macht sie unrein und durchsetzt sie mit Schlimmem, daß ihr Leben und Wahrnehmen nicht mehr rein ist, sondern durch die Beimischung des Übeln verdunkelt und reichlich mit Tod durchsetzt, daß sie nicht mehr sehen kann was eine Seele sehen soll, und nicht mehr die Ruhe hat in sich selbst zu verweilen, da sie immer nach
26 außen, zum Niedern, Dunkeln hingezerrt wird. Da sie also, meine ich, verunreinigt ist, hin- und hergerissen wird durch die Anziehung der Wahrnehmungsobjekte, viel Leibliches in sich trägt, viel Materielles berührt und

in sich aufnimmt, so hat sie durch die Vermischung mit dem Niedrigen eine fremde Gestalt angenommen. So tritt, wenn einer in Schlamm oder Lehm eintaucht, seine vorige Schönheit nicht mehr in Erscheinung, sondern man sieht nur das was von Schlamm oder Lehm an ihm haftet; für den ist doch das Häßliche ein fremder Zusatz, und es ist nur seine Aufgabe, wenn er wieder schön sein will, sich zu waschen und zu reinigen, dann ist er wieder was er war. So dürfen wir wohl mit Recht die Häßlich- 27
keit der Seele als eine fremde Beimischung, eine Hinwendung zum Leib und Stoff bezeichnen, und es bedeutet also häßlich sein für die Seele nicht rein und ungetrübt sein, sondern wie Gold mit Schlacke verunreinigt; entfernt man nur die Schlacke, so bleibt das Gold zurück und ist schön, sobald es vom Fremden losgelöst nur mit sich selbst zusammen ist; so ergeht es auch der Seele: löst sie sich von den Begierden die sie durch die zu innige Gemeinschaft mit dem Leibe erfüllen, befreit sie sich von allen andern Leidenschaften und reinigt sich von den Schlacken der Verkörperung und verweilt allein mit sich, dann hat sie das Häßliche, das ihr aus einem fremden Sein kommt, restlos abgelegt.

So ist denn also, wie es die Lehre der Alten sagt, 6
28 die Mäßigkeit und Tapferkeit und jegliche Tugend und auch die Weisheit selber eine Reinigung; und das ist auch die verhüllte Meinung der Mysterien, die richtig lehren, daß der nicht Gereinigte im Hades im Schlamm liegen wird, denn das Unreine ist mit dem Schlamm vertraut durch seine Schlechtigkeit, so wie die Schweine, da sie unreinen Leibes sind, am Unreinen ihre Lust haben. Was ist denn auch wahre Selbstzucht anderes als 29
keine Gemeinschaft pflegen mit den Lüsten des Leibes, sie fliehen da sie unrein und des Reinen unwürdig sind? Tapferkeit ferner heißt den Tod nicht fürchten, der Tod aber ist die Trennung der Seele vom Leibe: davor fürchtet sich der nicht, der es liebt allein (*mit seiner Seele*) zu sein. Und Seelengröße bedeutet ja doch, von den Erdendingen absehen können. Und Weisheit ist

Denken in Abwendung von dem Unteren, und führt die Seele zum Oberen hinauf.

30 Durch solche Reinigung wird die Seele Gestalt und Form, völlig frei vom Leibe, geisthaft und ganz dem Göttlichen angehörig, aus welchem der Quell des Schönen entspringt und von wo alles andere kommt das ihr angestammt ist. Wird so die Seele hinaufgeführt zum Geist, so ist sie in noch höherem Grade schön; denn der Geist und was bei ihm wohnt, das ist für sie keine fremde sondern die wesenseigne Schönheit, weil sie dort allein wahr-
31 haft Seele ist. Deshalb heißt es mit Recht, daß für die Seele gut und schön werden Gott ähnlich werden bedeutet, denn von ihm stammt das Schöne und überhaupt die eine Hälfte des Seienden; oder vielmehr ist das wahrhaft Seiende das Schöne, das nicht wahrhaft Seiende aber das Häßliche, und das ist zugleich das ursprünglich Böse; so ist auch anderseits Gutes und Schönes, Güte und Schönheit identisch. Schön und gut, häßlich und böse ist also auf dem gleichen Wege zu untersuchen.
32 Als Erstes ist anzusetzen die Schönheit, welche zugleich das Gute ist; von daher wird der Geist unmittelbar zum Schönen, und durch den Geist ist die Seele schön; und das weitere Schöne dann, in den Handlungen und Tätigkeiten, kommt von der gestaltenden Seele her; und die Leiber schließlich, welche man schön nennt, macht die Seele dazu; denn da sie ein Göttliches ist und gewissermaßen ein Stück des Schönen, so macht sie das was sie anrührt und bewältigt, schön, soweit es an der Schönheit Teil haben kann. 7

33 So müssen wir wiederum hinaufsteigen zum Guten, nach welchem jede Seele strebt. Wenn einer dies gesehen hat, so weiß er was ich meine, in welchem Sinne es zugleich schön ist. Erstrebt wird es sofern es gut ist, und unser Streben richtet sich auf es als auf ein Gutes; wir erlangen es nun indem wir hinaufschreiten nach oben, uns hinaufwenden und das Kleid ausziehen das wir beim Abstieg angetan haben, so wie beim Hinaufschreiten zum Allerheiligsten des Tempels Reinigung gefordert

wird und Ablegung der bisherigen Kleider und man nackt hinaufsteigt; bis man dann, beim Aufstieg an allem was Gott fremd ist vorübergehend, mit seinem reinen Selbst jenes Obere rein erblickt, ungetrübt, einfach, lauter, es von dem alles abhängt, zu dem aufblickend alles ist, lebt und denkt, denn es ist Ursache von Leben Denken und Sein; wenn man dieses also erblickt, von welcher Liebe, welcher Sehnsucht wird man da ergriffen in dem Wunsch sich mit ihm zu vereinigen, und wie lustvoll ist die Erschütterung! Wer es nämlich noch nicht gesehen hat 34
strebt zu ihm als zum Guten; wer es aber erblickte, der darf ob seiner Schönheit staunen, er ist voll freudigen Verwunderns, einer Erschütterung die nicht schädlich ist, er liebt wahre Liebe, er lacht des brennenden Begehrens, überhaupt aller anderen Liebe und verachtet was er früher für schön hielt. So geht es denen welche die Gestalt eines Gottes oder Dämons erblickt haben, sie können die Schönheit anderer Leiber nicht mehr wie sonst bejahen; was aber erlebt erst der welcher das Schöne selbst schaut, an und für sich und in seiner Reinheit, nicht mit Fleisch und Körper befleckt, nicht auf Erden nicht im Himmel, sonst wäre es nicht rein, denn das alles ist fremde Zutat und Mischung und nicht ursprünglich, sondern stammt erst eben von jenem Oberen. Sieht er nun also Jenes, welches alle Dinge ausstattet 35
und ihnen mitteilt, wobei es aber in sich beruht und seinerseits nichts empfängt, und verweilt er in der Schau dieses Hohen und genießt sie und wird ihm ähnlich, was für eines Schönen bedarf er da noch? Denn dies ist ja selbst die Schönheit an sich und ursprünglich, und macht die welche es lieben schön und lieblich. Darum denn auch der größte, höchste Wettkampf der Seelen geht um dessentwillen ja die ganze Anstrengung geschah, nicht verlustig zu gehen dieser herrlichsten Schau, welche den der sie erlangt selig macht, da er seligen Anblicks genießt. Wem es aber nicht glückt der ist wahrhaft un- 36
glücklich; denn nicht wer schöne Farben und schöne Leiber, nicht wer Macht, Ämter, den Königsthron nicht

erlangt, ist unglücklich, sondern allein wer dies eine nicht erlangt, dessen habhaft zu werden einer Königsthron und Herrschaft über die ganze Erde, das Meer und den Himmel fahren lassen soll, ob er vielleicht wenn er das alles hinter sich läßt und gering achtet und sich jenem Einen zuwendet, es erblicken könnte.

8 37 Aber welches ist nun der Weg, welches das Mittel? Wie kann man die überwältigende Schönheit erschauen, die drinnen bleibt im heiligen Tempel und nicht nach außen herausgeht daß sie auch ein Ungeweihter sehen könnte? So mache sich denn auf und folge ihr ins Innere wers vermag, und lasse das mit Augen Gesehene draußen und drehe sich nicht um nach der Pracht der Leiber wie einst. Denn wenn man die Schönheit an Leibern erblickt, so darf man nur nicht sich ihr nähern, sondern muß erkennen daß sie nur Abbild, Abdruck und Schatten ist, und fliehen zu jenem von dem das Irdische Abbild. 38 Denn wenn einer zu ihr eilen wollte und sie ergreifen als sei sie ein Wirkliches, so geht es ihm wie jenem Mann von dem irre ich nicht eine Sage meldet die hierher zu ziehen ist: der sah ein schönes Bild auf dem Wasser, wollte es ergreifen, aber stürzte in die Tiefen der Flut und ward nicht mehr gesehen; ganz ebenso wird auch wer sich an die schönen Leiber heftet und nicht von ihnen läßt, hinabsinken nicht mit dem Leibe aber mit der Seele in dunkle Tiefen die dem Geiste störend sind; so bleibt er als Blinder im Hades (*im Dunkel*) und lebt schon hier 39 wie einst dort nur mit Schatten zusammen. So laßt uns fliehen in die geliebte Heimat — dieser Rat entspricht eher der Wahrheit. Und worin besteht diese Flucht und wie geht sie vor sich? Wir werden aufs Meer hinauseilen wie Odysseus von der Zauberin Kirke oder von Kalypso, wie Homer sagt, und deutet damit, meine ich, an: er wars nicht zufrieden zu bleiben obgleich er die Lust hatte die man mit Augen sieht, und der Fülle wahrnehmbarer Schönheit genoß. Dort nämlich ist unser Vaterland von wo wir gekommen sind, und dort ist un- 40 ser Vater. Was ist es denn für eine Reise, diese Flucht?

Nicht mit den Füßen sollst du sie vollbringen, denn die Füße tragen überall nur von einem Land in ein andres, du brauchst auch kein Fahrzeug zuzurüsten das Pferde ziehen oder das auf dem Meere fährt, nein, nur gleichsam die Augen schließen und ein andres Gesicht in dir erwecken, welches jeder hat, aber wenige brauchens. Und 9 41
was sieht dies innere Gesicht? Wenn es eben erweckt ist, kann es den Glanz noch nicht voll erblicken; so muß man die Seele gewöhnen, zuerst muß sie die schönen Tätigkeiten sehen, dann die schönen Werke, nicht welche die Künste schaffen, sondern die Männer die man edel nennt; und dann blick auf die Seele derer die diese schönen Werke tun. Wie du sehen kannst welche Schönheit eine gute Seele hat? Kehre ein zu dir selbst und sieh dich an; und wenn du siehst daß du noch nicht schön bist, so tu wie der Bildhauer, der von einer Büste welche schön werden soll, hier etwas fortmeißelt, hier etwas ebnet, dies glättet das klärt, bis er das schöne Antlitz an der Büste vollbracht hat; so meißle auch du fort was unnütz und richte was krumm ist, das Dunkle reinige und mach es hell und laß nicht ab an deinem Bild zu handwerken, bis dir hervorstrahlt der göttliche Glanz der Tugend, bis du die Selbstzucht erblickst thronend auf ihrem heiligreinen Postament. Bist du so ge- 42
worden und erblickst dich so, bist du nur und allein mit dir selbst zusammen, und nichts hemmt dich auf diesem Wege eins zu werden, und keine fremde Beimischung hast du mehr in dir, sondern bist ganz und gar reines, wahres Licht, nicht durch Größe gemessen, nicht durch Gestalt umzirkt in engen Grenzen, auch nicht durch Unendlichkeit zu einer Größe aufgetrieben, sondern gänzlich unmeßbar, größer als jedes Maß und erhaben über jedes Wieviel: wenn du so geworden dich selbst erblickst, dann bist du selber Sehkraft, gewinnst Zutrauen zu dir, und dann schreite hinauf, dann brauchst du keine Weisung mehr, sondern blicke unverwandt, denn allein ein solches Auge schaut die große Schönheit. Wer 43
aber die Schau unternimmt mit einem durch Schlechtigkeit getrübten Auge, nicht gereinigt oder schwach, der kann aus Schwachheit das ganz Helle nicht sehen und sieht auch dann nichts wenn einer ihm das was man sehen kann, als anwesend zeigt. Man muß nämlich das Sehende dem Gesehenen verwandt und ähnlich machen, wenn man sich auf die Schau richtet; kein Auge kann die Sonne sehen das nicht sonnenhaft geworden ist; so sieht auch keine Seele das Schöne, welche nicht schön geworden ist. Es werde also zuerst jeder gottähnlich und
44 jeder schön, der Gott und das Schöne schauen will. Dann wird er im Emporsteigen zuerst zum Geist gelangen und wird dort alle schönen Formen sehen und sagen, das sei die Schönheit: die Ideen; denn durch sie ist alles schön, sie die Erzeugnisse des Geistes und der Substanz; die Wesenheit aber jenseits des Geistes nennen wir das Gute, und sie hat das Schöne wie einen Schirm um sich; sie ist also, allgemein gesagt, das Erste Schöne; trennt man das Geistige ab, so muß man den Ort der Ideen als das Geistige Schöne ansehen, als das Gute aber das Jenseitige, welches Quell und Urgrund des Schönen ist; oder man muß das Gute und das Schöne gleichsetzen: nur muß das Schöne der oberen Welt angehören.

2. DIE UNSTERBLICHKEIT DER SEELE

IV 7 *περὶ ἀθανασίας ψυχῆς*

Ob aber jeder einzelne unter uns Menschen unsterblich ist oder ob wir gänzlich der Vernichtung verfallen, oder aber ob ein Teil des Menschen dahingeht, auseinanderflieht und vernichtet wird während ein anderer Teil, der sein eigentliches Selbst ist, auf immer bleibt, diese Frage kann man klären wenn man sie in folgender Weise ihrer Natur gemäß betrachtet.

Der Mensch ist ja nicht ein Einfaches, sondern es ist 2
in ihm Seele, anderseits hat er den Leib; mag der nun unser Werkzeug oder in anderer Weise mit uns verknüpft sein, jedenfalls wollen wir die genannte Einteilung ansetzen und die Wesensart jedes Teiles betrachten. Der 3
Leib also, der seinerseits wieder zusammengesetzt ist, kann damit schon aus Gründen der Vernunft keinen Bestand haben; aber auch die Wahrnehmung sieht ihn sich auflösen, hinschwinden, mancherlei Verderbnis ausgesetzt indem jeder seiner Bestandteile zu seinem Orte zurückkehrt; ein Teil vernichtet den andern, wandelt sich in den andern und zerstört ihn, und das besonders wenn die Seele nicht mehr bei den Teilen der Materie ist, die sie einträchtig macht. Aber auch wo diese Teile sich 4
scheiden und Einzelding werden, ist das keine Einheit; es läßt sich immer noch auflösen in Form und Stoff, aus denen notwendiger Weise auch die Elemente zusammengesetzt sein müssen; da sie ferner, als Körper, Masse haben, und daher zerteilt und in kleinste Bestandteile zerstückelt werden können, so können sie auch auf diesem

5 Wege der Zerstörung anheimfallen. Ist also der Leib ein Teil von uns, so sind wir nicht als Ganzes unsterblich; ist er unser Werkzeug, so mußte er, da er uns nur auf eine gewisse Zeit gegeben wurde, seinem Wesen nach zeitlich sein. Das Wesentliche, das Selbst des Menschen, entspricht entweder der Form in ihrem Verhältnis zum Stoff oder dem Benutzer im Verhältnis zum Werkzeug: auf beide Weisen aber ist das Selbst die Seele.

2 6 Welches Wesen aber hat dies Selbst? Ist es Körper, so müssen wir es unbedingt zerlegen, denn aller Körper ist zusammengesetzt; ist es aber nicht als Körper anzusehen, sondern andern Wesens, so ist dies andre Wesen in der selben Weise oder auf eine andre zu untersuchen.

7 Zuerst aber ist zu prüfen, in welche Bestandteile dieser Körper, als den sie die Seele ansehen, aufzulösen ist. Da der Seele notwendig Leben beiwohnt, muß notwendig dieser Körper, die Seele, Leben von Anbeginn in sich haben; und zwar, besteht er aus zwei Körpern, beide, besteht er aus mehreren, alle, oder einzelne der Bestandteile haben Leben, andere nicht, oder keiner. Wenn einem der Bestandteile Leben innewohnt, so ist eben dieser die
8 Seele. Was gibt es nun für einen Körper, der von sich aus Leben hat? Feuer Luft Wasser und Erde sind von sich aus unbeseelt; welcher von ihnen Seele und Leben hat, hat es als nachträglich Hinzugekommenes. Andere Körper aber außer diesen gibt es nicht; und soweit man noch weitere Elemente angenommen hat, hat man sie ja als Körper, nicht als Seelen bezeichnet, und als unbelebt. Hat aber keines der Elemente Leben, so wäre es widersinnig ihrer bloßen Vereinigung die Erzeugung von
9 Leben zuzuschreiben. Vielmehr ist es unmöglich daß das Zusammentreffen von Körpern Leben bewirkt, sowenig das Ungeistige Geist erzeugt. Sie werden ja selbst nicht behaupten daß die Körper durch beliebige Mischung zu belebten Wesen werden; es muß also ein ordnendes Prinzip vorhanden sein, eine Ursache der Vermischung; dann hat eben dies Prinzip den Rang der Seele. Denn nicht

nur ein zusammengesetzter, nein auch kein einfacher Körper kann in der Welt sein ohne daß die Seele im All ist, wenn anders rationale Form, an den Stoff herantretend, den Körper hervorbringt; Form aber kann von nirgend herantreten als von der Seele.

3 10 Wer aber behauptet, daß nicht in dieser Weise, sondern durch die Vereinigung von Atomen, teillosen Bestandteilen, Seele entsteht, der wird widerlegt durch die Einheitlichkeit und Empfindungseinheit (*der Seele*); denn ein durch und durch Einheitliches und einheitlich Empfindendes kann nicht aus empfindungslosen und der Vereinheitlichung nicht fähigen Körpern entstehen. Die Seele aber hat einheitliches Empfinden mit sich selbst. Aus teillosen Körpern ferner kann gar kein Körper und überhaupt keine Größe entstehen.

11 Weiter, daß bei einem einfachen Körper das rein Stoffliche von sich aus Leben hat, können sie nicht behaupten; denn der Stoff ist qualitätlos. Behaupten sie aber, daß dasjenige, was die Stelle der Form einnimmt, das Leben hinzubringt, so müssen sie entweder diese Form als Substanz ansetzen: dann kann die Seele nicht beides zusammen, sondern nur das eine von beiden sein, und das kann nicht mehr Körper sein, denn es ist nicht seinerseits aus Stoff, sonst können wir es auf die gezeigte Weise auflösen; oder sie setzen diese Form als eine Affektion des Stoffes und nicht als Substanz an: dann müssen sie aufweisen, woher denn diese Affektion, das Leben, in den Stoff gekommen ist; denn der Stoff formt sich doch nicht selbst und pflanzt sich nicht selbst die Seele ein. 12 Liefert also weder der Stoff noch irgendeiner der Körper das Leben, so muß etwas dasein das Leben zu liefern, das außerhalb und jenseits jedes körperlichen Seins ist. Ja es könnte überhaupt gar kein Körper existieren, wenn das Seelenvermögen nicht wäre. Denn der Körper fließt, sein Wesen ist Bewegung; und wenn alles Körper wäre, würde es alsbald zu Grunde gehen, mag man auch einem dieser Körper den Namen 'Seele' geben; er wäre ja doch den gleichen Erscheinungen unterworfen

wie die andern Körper, da er aus demselben Stoff wäre; ja er würde überhaupt gar nicht zur Existenz gelangen, sondern alles muß im Stadium des Stoffes stecken bleiben wenn es keine Kraft gibt die ihn formt; vielleicht gäbe es dann sogar überhaupt keinen Stoff.

13 Auch unser Weltall müßte sich auflösen, wenn man seine Existenz der bindenden Kraft eines Körpers anvertrauen wollte, dem man die Rolle der Seele, selbst ihre Bezeichnung gibt, der Kraft der Luft, des Hauches, der sich doch weithin zerstreut und nicht aus sich die Möglichkeit hat eine Einheit zu sein. Wie kann man, wo alle Körper der Zerteilung unterliegen, auf einem Körper welcher es sei die Existenz dieser Welt beruhen lassen, ohne sie zu einem Vernunftlosen, ordnungslos Bewegten 14 zu machen? Wie kann der Hauch, der selbst von der Seele her der Ordnung bedarf, Ordnung in sich haben oder Vernunft oder Geist? Nein, gibt es Seele, so sind ihr all diese Körper zu Diensten zur Zusammenfügung der Welt und jedes Lebewesens, indem jeder eine andre Eigenschaft beisteuert zum Ganzen; ist die Seele aber nicht im All zugegen, so gäbe es diese Welt garnicht, geschweige in Ordnung.

4 15 Aber sie selbst werden ja, geführt von der Wahrheit, zu Zeugen, daß es vor den Körpern eine ihnen überlegene Form, die Seele geben muß; sie setzen ja den Hauch als vernunftbegabt und sprechen von dem vernunfthaften Feuer; als könne der obere Seinsteil nicht ohne Feuer und Hauch in der Welt sein und müßte sich einen Platz suchen worauf er sich gründen könnte; während sie vielmehr einen Ort suchen müßten wo sie die Körper gründen können; denn die Körper müssen gegründet werden 16 in den Kräften der Seele. Wenn sie aber den Hauch und nichts anderes für gleichbedeutend mit Leben und Seele halten, was soll dann ihr vielberedetes 'so und so zuständlich', auf das sie sich zurückziehen weil sie gezwungen sind neben den Körpern noch ein wirkendes Prinzip anzusetzen? Da nicht jeder Hauch Seele sein kann — denn es gibt zahllose unbeseelte Hauche —, müssen sie

den so und so zuständlichen Hauch als Seele ansetzen; dann müssen sie dies 'so und so zuständlich', diesen 'Zustand', entweder unter das Seiende rechnen *(a)* oder nicht *(b)*. 17
a Wenn nicht, dann ist der bloße Hauch Seele, und das 'so und so zuständlich' ist leeres Wort; dann müßten sie dahin kommen nichts andres für seiend zu halten als den Stoff, Seele aber, Gott usw. alles für leere Worte, und
b nur den Stoff für existent. Soll aber der 'Zustand' ein Seiendes sein und neben dem Substrat, der Materie, existieren, am Stoff, aber selbst unstofflich — es darf ja nicht seinerseits wieder aus Stoff zusammengesetzt sein —, dann ist dieser Zustand irgendwie eine rationale Form und kein Körper, und somit andern Wesens (*als der Körper*).

Ferner stellt sich auch auf folgendem Wege die Un- 18
möglichkeit heraus, daß die Seele ein Körper, welcher auch immer, sei. Denn dann muß sie entweder warm sein oder kalt, rauh oder weich, flüssig oder fest, schwarz oder weiß und was sonst die verschiedenen Qualitäten in den verschiedenen Körpern sind. Ist sie nun warm, 19
kann ihr Hinzutreten und ihre Gegenwart allein Wärme erzeugen, wenn sie kalt ist, Kälte; ein Leichtes kann nur leicht machen, ein Schweres schwer, ein Schwarzes schwarz, ein Weißes weiß. Denn Feuer kann nicht kälten, und Kaltes nicht wärmen. Nun wirkt aber die Seele in den verschiedenen Lebewesen je Verschiedenes, aber auch in demselben Gegensätzliches: sie macht bald fest bald flüssig, bald dicht bald dünn, schwarz weiß, leicht schwer. Dabei müßte sie eine einzige Wirkung hervorbringen entsprechend ihrer körperlichen Qualität, zumal ihrer Farbe: tatsächlich aber wirkt sie Vielfaches.

Wie wollen sie ferner erklären daß die Bewegungen 20
verschiedene sind und nicht eine, wo doch die Bewegung jedes Körpers nur eine ist? Wenn sie bald Vorsätze, bald Begriffe als Grund ansetzen, so ist das ganz richtig. Aber weder Vorsatz noch Begriffe können aus dem Körper kommen; sie sind verschiedenartig, der Körper aber einer und einfach, und hat keinen Teil an derartigem Begriff,

soweit er ihm nicht gegeben ist von dem das ihn zu einem Warmen oder Kalten machte.

21 Das Wachsenlassen ferner je zu seiner Zeit und bis zu einer bestimmten Grenze, wie kann das aus dem Körper selbst zustande kommen, dem eigen ist zu wachsen, selbst aber des Wachsenlassens unfähig zu sein, soweit er nicht aus der Masse des Stoffes aufgegriffen wird demjenigen zu dienen
22 das durch ihn Wachstum bewirkt? Setzen wir aber auch daß die Seele Körper ist und den Körper wachsen läßt: dann muß sie ja auch selbst wachsen, und zwar selbstverständlich durch Hinzutreten von gleichviel Körper, wenn sie mit dem von ihr zum Wachsen gebrachten Körper Schritt halten soll. Das Hinzutretende muß dann entweder Seele oder unbeseelter Körper sein. Wenn es Seele ist, woher kommt sie hinein und wieso tritt sie hinzu? Wenn es unbeseelt ist, wie kann es dann zur Seele werden und mit dem schon Vorhandenen in Übereinstimmung und eine Einheit mit ihm, wie kann es an den gleichen Vorstellungen wie das schon Vorhandene teilhaben, wo es doch wie eine fremde Seele nicht von dem wissen müßte was die
23 andre weiß? Weiter, wie von unsrer übrigen Leiblichkeit, so muß auch von der Seele, wenn sie Körper ist, immer teils etwas ausgeschieden werden teils etwas hinzukommen, sodaß schließlich nichts Identisches mehr nachbleibt. Wie können da unsere Erinnerungen statthaben? Wie können sich Bekannte erkennen, wenn sie je eine andre Seele haben?

24 Wenn ferner die Seele Körper ist, zum Wesen des Körpers es aber gehört daß wenn er in mehrere Teile geteilt wird, jeder Teil nicht dasselbe ist wie das Ganze — dann ist die Seele entweder eine bestimmte quanti- *a*
tative Größe; wenn sie sich dann verringert, ist sie nicht mehr Seele, wie denn jedes Quantitative durch Subtrak-
25 tion das bisherige Sein ablegt. Ist sie aber eine solche *b*
Größe die trotz Verringerung des Quantums an Qualität dieselbe bleiben kann, so ist ihr Körper-Sein von ihrem Quantität-Sein verschieden, sie kann aber an Qualität, die ja etwas andres ist als Quantität, doch die Identität

bewahren. Wofür werden sich also entscheiden die die
1 Seele als Körper ansehen? Erstlich: jeder Teil der Seele 26
die in demselben Leibe ist, soll er auch Seele sein von
derselben Qualität wie die ganze? Und so fort der Teil
des Teiles? Dann macht also die Größe für ihr Wesen
nichts aus — was sie doch müßte wenn die Seele eine
2 Quantität wäre. Ferner: auch als Ganzes kann sie sich 27
vervielfältigen, und das ist für einen Körper unmöglich,
daß dasselbe als Ganzes in mehreren Dingen ist und daß
der Teil dasselbe ist wie das Ganze. Wollen sie aber ihre
einzelnen Teile nicht Seele nennen, so ergibt sich ihnen
eine Seele die aus seelenlosen Teilen besteht. Überdies,
wenn die Größe jeder einzelnen Seele begrenzt sein soll
nach beiden Richtungen, in Bezug auf Vergrößerung oder
auf Verkleinerung, so kann sie nicht Seele sein. Wenn 28
nun aus einer Begattung und einem Samen Zwillinge ent-
stehen, oder auch wie bei den Tieren Mehrlinge, indem
der Same sich an viele Stellen (*der Gebärmutter*) verteilt,
und jeder Teil des Samens ist ein Ganzes: so muß das
doch die die lernen wollen belehren, daß dasjenige dessen
Teil dasselbe ist wie das Ganze, in seinem Wesen über
dem Quantitativ-sein steht, und notwendig ohne Quan-
tität sein muß; denn so kann es identisch bleiben ob-
gleich die Quantität sich aus dem Staube macht, denn
es braucht sich nicht zu kümmern um Quantität und
Masse, da sein Wesen anderer Art ist. Folglich sind die
Seele und die Keimkräfte nicht quantitativ.

Daß aber, wenn man die Seele als Körper ansetzt, 6 29
es unsere Wahrnehmung, unser Denken, unser Wissen
nicht geben kann und keine Tugenden und Werte, das
wird aus Folgendem klar. Was etwas wahrnehmen soll,
das muß eine Einheit sein und jegliches mit demselben
Werkzeug erfassen, auch wenn durch verschiedene Sinne
mehrere Wahrnehmungen nach innen gelangen oder viele
Qualitäten die einem einzigen Sinn zugehören, oder auch
durch einen Sinn eine vielgegliederte Wahrnehmung wie
z. B. ein Antlitz; denn nicht nimmt ein Organ die 30
Nase wahr, ein andres die Augen, sondern ein und

dasselbe alles zumal. Und wenn der eine Eindruck von
den Augen, der andre von den Ohren kommt, so
muß es eines geben, an das beide gelangen; denn wie
könnte der Mensch sonst diese Eindrücke als verschie-
den bewerten, wenn sie nicht an dasselbe Organ gelang-
ten? Dies Organ muß also gewissermaßen das Zen-
trum sein, und die von allen Seiten kommenden Wahr-
nehmungen müssen, wie Radien die von einer Kreis-
peripherie aus zusammentreffen, zu ihm hindringen,
und entsprechend muß das Wahrnehmungsorgan wahr-
31 haft eines sein. Wenn es aber ausgedehnt wäre und die
Wahrnehmungen wie auf die beiden Enden einer Linie
träfen, so muß der Eindruck entweder doch wieder an
demselben Punkt, etwa der Mitte der Linie, zusammen-
treffen, oder die beiden Stellen werden verschiedene
Wahrnehmung, und jede von einem andern Dinge, haben,
so als wenn ich und du verschiedenes wahrnehmen.
32 Wenn nun die Wahrnehmung eine ist, wie z. B. ein Ant-
litz, so müssen sie entweder in einen Punkt zusammen-
gefaßt werden — und das ist offenbar wirklich so; sie
werden ja schon in den Pupillen zusammengefaßt, sonst
könnte man nicht die größten Gegenstände durch sie
sehen; um so mehr werden sie, wenn sie weiter gehen
zum 'Leitenden' (*Zentralorgan*), gleichsam ausdehnungs-
lose Gedanken — und dann wird sie unteilbar ausdehnungs-
33 los sein; oder wenn die Wahrnehmung quantitative
Größe hat, muß das Aufnehmende sich mit ihr teilen,
so daß jeder Teil einen andern Teil wahrnähme und kein
Mensch das ganze wahrnehmbare Ding erfassen könnte.
Es ist aber das ganze Aufnehmende ein Einheitliches;
wie soll es da zerteilt werden können? Es kann dabei
auch nicht gleich zu gleich passen, weil doch das 'leitende'
Organ nicht jedem Wahrnehmbaren gleich ist. In welche
Größen soll es also zerlegt werden? Etwa in soviel Teile
wieviele das eintretende Wahrgenommene an mannig-
fachen Teilen zählt? Soll denn jeder dieser Seelenteile
auch Wahrnehmung von den Teilen des Gegenstandes
haben oder sollen die Seelenteile ohne Empfinden von

den Teilen sein? Das ist aber unmöglich. Soll aber jeder Teil das Ganze wahrnehmen, dann muß, da Größe in unzählige Teile zerlegt werden kann, sich ergeben, daß jeder von jedem Gegenstand unzählige Wahrnehmungen hat, also etwa von demselben Gegenstand unzählige Abbilder in unserm leitenden Organ.

Ferner, ist das Wahrnehmende Körper, so kann das 34
Wahrnehmen nicht anders zustande kommen als Siegel, die von einem Petschaft in Wachs abgedrückt werden, ob das Wahrnehmende nun ins Blut oder in die Luft sich abdrückt. Geschieht das aber wie es in feuchte Körper zu geschehen pflegt, und das wäre das wahrscheinlichste, dann wird der Abdruck sich verwischen wie in Wasser, und es kann keine Erinnerung geben; bleiben aber die Abdrucke haften, so ist es entweder unmöglich andere Eindrücke abzuformen weil die ersten den Platz besetzen: dann kann es keine andern Wahrnehmungen geben; oder wenn andre Eindrücke entstehen müssen jene ersten verschwinden: dann kann es wieder keine Erinnerung geben. Da es nun aber Erinnerung gibt und die Möglichkeit eins nach dem andern wahrzunehmen ohne daß die ersten Wahrnehmungen im Wege stehen, so ist es unmöglich daß die Seele Körper ist.

Man kann aber auch aus der Wahrnehmung des 7 35
Schmerzes das Gleiche ersehen. Wenn man sagt daß einem Menschen der Zeh schmerzt, so ist das Wehtun natürlich am Zeh, die Wahrnehmung des Schmerzes aber, das werden sie zweifellos zugeben, hat statt im Leitenden Organ. Während also der leidende Teil ein andrer ist, nimmt das leitende Organ den Affekt wahr, und die ganze Seele nimmt Teil an diesem Affekt. Wie kommt das zu Stande? Durch 'Weitergabe', behaupten sie, indem 36
zuerst der seelische Hauch am Zeh affiziert werde, dieser dem Nachbarn daran teilgebe, dieser dem nächsten, bis es zum Leitenden Organ gelangt. Wenn also das erste eine Wahrnehmung seines Schmerzes hatte, muß notwendig die des zweiten eine andre sein, wenn anders die Wahrnehmung durch 'Weitergabe' fortgeleitet wird, und

die des dritten wieder eine andre, es müssen also viele, ja unzählige Wahrnehmungen im Zusammenhang mit dem einen Schmerz entstehen, und das Leitende Organ muß nachher all diese Wahrnehmungen wahrnehmen und dazu noch seine eigne. In Wahrheit aber wäre jede dieser einzelnen Wahrnehmungen nicht Wahrnehmung des Schmerzes im Zeh, sondern die dem Zeh benachbarte hätte zum Inhalt, daß der Mittelfuß schmerzt, die dritte, daß der nächstobere Teil, und so entstünden viele Schmerzempfindungen, und das leitende Organ nähme nicht einen Schmerz am Zeh wahr, sondern einen Schmerz an sich selbst, nur dieser letztere käme ihm zur Kenntnis, die andern ließe es auf sich beruhen, da es ja garnicht
37 wüßte daß der Zeh schmerzt. Ist es also unmöglich daß die Wahrnehmung eines solchen Affekts durch 'Weitergabe' entsteht, und kann kein Körper — denn Körper ist bloße Masse — Kenntnis vom Affekt eines andern haben (und von jeder Größe ist jeder Teil ein andrer als jeder andre): so muß man das Wahrnehmende solcher Art ansetzen daß es überall in allen Teilen mit sich selbst identisch ist. Das aber kann nur eine andere Wesenheit und nicht der Leib bewirken.

8
38 Daß aber auch kein Denken möglich wäre, wenn die Seele ein Körper welcher Art immer wäre, läßt sich folgendermaßen zeigen. Wenn nämlich Wahrnehmen ein Begreifen durch die Seele mit Hilfe des Leibes ist, dann kann nicht auch das Denken ein Erfassen vermittels des Körpers sein; sonst wäre es ja dasselbe wie das Wahrnehmen. Ist also das Denken ein Erfassen ohne Körper, so muß erst recht das was denken soll selbst unkörperlich
39 sein. Ferner ist Gegenstand der Wahrnehmung das Sinnliche, Gegenstand des Denkens das Geistige. Lehnen sie das ab, nun so gibt es doch wenigstens von gewissen unsinnlichen Dingen ein Denken und von größelosen ein Erfassen. Wie kann aber etwas das Größe ist das denken was nicht Größe ist, wie durch das Teilbare das Unteilbare denken? Vielleicht durch einen unteilbaren Teil seiner selbst? Dann ist das, was denken soll, nicht Kör-

per; denn zum Erfassen des Gegenstandes braucht es nicht das Ganze, es genügt ein einzelner Teil. Wenn sie 40
nun zugeben, daß die obersten Gedanken, wie es wahr ist, die Dinge zum Gegenstand haben die völlig und gänzlich von Körperlichem rein sind, dann kann auch jedes einzelne Denkende nur erkennen wenn es vom Körperlichen rein ist oder wird. Behaupten sie aber daß die in der Materie befindlichen Formen Gegenstand des Denkens sind, so können sie es doch erst werden wenn von den Körpern abstrahiert wird, wobei der Gedanke es ist der abstrahiert; denn solange Fleisch und überhaupt Stoff dabei ist, hat die Abstraktion Kreis Dreieck Linie oder Punkt nicht statt. Die Seele muß also bei solchem Verfahren sich vom Körper trennen. Folglich kann die Seele nicht ihrerseits Körper sein.

Ausdehnungslos ist, sollte ich denken, auch das Schöne 41
und das Gerechte. Also auch das Denken von ihnen. Sie muß sie also, wenn sie herantreten, mit ihrem körperlosen Teil aufnehmen und sie ruhen in ihr als körperlose. Und wie sollen denn, wenn die Seele Körper ist, ihre Tugenden zustande kommen, Zucht, Gerechtigkeit, Tapferkeit und die anderen? Eine Art Hauch oder Blut soll da wohl die Zucht, die Gerechtigkeit oder Tapferkeit sein; oder wohl Tapferkeit die Unerschütterlichkeit des Hauches, und Zucht seine gute Mischung, Schönheit aber eine Wohlgestalt in Formen, dergemäß wir jemand schön und blühend am Leibe nennen. Kraft und schöne Ausprägungen kommen dem Hauch ja wohl zu; aber was hat der Hauch mit der Zucht zu schaffen? Im Gegenteil, er hat Sehnsucht, in Umarmung und Berührung sich wohl sein zu lassen an einem Ort wo er warm werden kann, oder verlangt nach wohlgemessener Kühle, oder er schmiegt sich an weiche zarte glatte Dinge. Nach Gebühr aber zu verteilen *(Gerechtigkeit)*, was schiert das den Hauch?

Erfaßt nun aber die Seele die Inbegriffe der Tugend 42
und der andern geistigen Dinge als ewige, oder wird einem Tugend zuteil und fördert, und schwindet dann wieder?

Aber wer wirkt sie dann, und woraus? Dann muß nämlich dies Wirkende seinerseits beharren. Die Tugenden müssen also als ewige und bleibende begriffen werden, so wie die geometrischen Objekte. Sind sie aber ewig und bleibend, so sind sie nicht körperlich. Dann muß aber auch das worin sie sind ebenso sein; also nicht Körper. Denn nicht beharrt, sondern es fließt das körperliche Wesen alles.

43 Wenn sie aber in Ansehung des Umstandes daß das körperliche Tun Wärme und Kälte, Stoßen und Schwere hervorruft, hierin die Seele ansetzen, sie also lokalisieren gewissermaßen an dem Ort des Handelns, so verkennen sie dabei erstlich, daß die Körper erst vermöge der ihnen innewohnenden unkörperlichen Kräfte diese Wirkungen hervorbringen; zweitens daß nicht diese Kräfte der Seele zugehörig sind, sondern Denken, Wahrnehmen, Überlegen, Begehren, verständige und edle Vorsorge: alles
44 Dinge die eine andre Substanz voraussetzen. Wenn sie aber die Kräfte des Unkörperlichen auf die Körper übertragen, so lassen sie für das Unkörperliche keine Kraft mehr nach. Daß vielmehr umgekehrt die Körper mittels unkörperlicher Kräfte vermögen was sie vermögen, wird folgendermaßen deutlich. Sie müssen zugeben daß Qualität und Quantität etwas verschiedenes ist, ferner daß jeder Körper quantitativ ist, weiter aber, daß nicht jeder Körper qualitativ ist, so nicht die Materie. Mit diesen Zugeständnissen geben sie zugleich zu, daß die Qualität, da sie verschieden ist von der Quantität, auch verschieden ist vom Körperlichen. Denn da sie nicht quantitativ ist, kann sie nicht Körper sein, so wahr jeder Körper
45 quantitativ ist. Wenn ferner, wie oben schon gesagt wurde, jeder Körper und jede Masse durch Teilung seinen früheren Zustand verliert, dagegen aber, wenn der Körper zerschlagen wird, die Qualität bei jedem Teile die gleiche, ganze bleibt, z. B. die Süßigkeit des Honigs an jedem einzelnen Teil des Honigs um nichts minder Süßigkeit bleibt, so kann die Süßigkeit nichts Körperliches sein, und ebenso die übrigen Qualitäten. Ferner,

wären die qualitativen Kräfte Körper, so müßten notwendig die starken Qualitäten große Masse, die mit geringerer Wirkungskraft kleine Masse haben. Da es aber große Massen von kleiner Qualitätskraft, dagegen manche kleine Massen von sehr großer qualitativer Kraft gibt, so ist die Wirkung einem andern als der Größe zuzuschreiben: also dem Größelosen. Der Tatbestand ferner, daß die Materie ein und dieselbe ist — und zwar nach ihrer eignen Behauptung ein Körper —, dabei aber die verschiedensten Wirkungen hervorbringt wenn die Qualitäten zu ihr hinzutreten, muß doch deutlich machen, daß das Hinzutretende unstoffliche, größelose Begriffe sind.

Sie sollen auch nicht einwenden, daß das Lebewesen 46
ja stirbt, wenn der Hauch oder das Blut es verläßt. Denn wie ohne diese beiden, so kann man auch ohne vieles andere nicht leben, das darum noch nicht Seele ist.

Ferner: weder Hauch noch Blut durchdringt den ganzen Körper, sondern nur die Seele. Wäre nun die Seele die alles durchdringt, ein Körper, so wäre sie dem Durchdrungenen beigemischt so wie bei den andern Körpern die Mischung stattfindet. Da nun aber die Mischung der Körper keinem von den vermischten Dingen die Aktualität beläßt, so könnte die Seele nicht mehr aktual in den Körpern sein, sondern nur potential, und verlöre ihr Seele-sein; so wie bei einer Mischung von Süß und Bitter das Süß nicht mehr existiert. Dann hätten wir also keine Seele.

Ist sie aber Körper und dem Körper 'durch und durch' 47
beigemischt, wobei der eine Mischungsbestandteil an derselben Stelle wie der andere sein soll, da beide Bestandteile der Mischung den gleichen Raum einnehmen wie das Ganze und keine Vermehrung durch die Hinzufügung des andern eintritt, so läßt diese Mischung nichts Unzerstückeltes nach. Denn die Mischung geschieht nicht in großen Stücken nebeneinander — das nennen sie 'Nebeneinanderstellung' — sondern durch den ganzen Körper dringt das Hinzutretende, auch wenn es kleiner ist — was unmöglich ist, daß das Kleinere dem Größeren

an Ausdehnung gleich wird; gut aber, es durchdringt ihn ganz; und damit zerstückelt es ihn überall. Soll es ihn also Punkt für Punkt zerstückeln, und soll kein Stück Körper dazwischen unzerstückelt bleiben, dann muß notwendig die Aufteilung des Körpers bis zu Punkten gehen; und das ist doch unmöglich. Geht aber die Zerstückelung bis ins Unendliche (denn wie klein man sich einen Körper vorstellt, immer ist er noch teilbar), dann müßte das Unendliche nicht nur potential sondern auch aktual existieren. Es ist also nicht möglich, daß ein Körper einen andern durch und durch durchdringt. Die Seele tut es: folglich ist sie unkörperlich.

48 Die Behauptung ferner daß derselbe Hauch zunächst nur vegetative Kraft war, und erst als er *(bei der Geburt)* ins Kalte kam und wie Stahl 'abgeschreckt' wurde, Seele wurde, indem sie nämlich im Kalten sich verdünnte — eine Behauptung die ja schon an sich unsinnig ist, denn viele Lebewesen werden im Warmen geboren und haben also eine Seele die nicht durch Abkühlung entstanden ist; gut aber, sie behaupten daß das Vegetative früher als die Seele ist, die erst durch die außen *(außerhalb des Mutterleibes)* eintretenden Umstände entstehe. So geraten sie dahin das Geringere früher entstehen zu lassen, und davor noch ein Geringeres, das sie 'Zustand' nennen, der Geist aber ist erst das letzte, da er natürlich erst von der Seele her entsteht. Wenn aber der Geist vor allem ist, dann mußte man erst nach ihm die Seele entstehen lassen, dann die vegetative Kraft, und immer als nächstes
49 das Geringere, wie es seiner Natur entspricht. Wenn so auch der Gott, entsprechend dem Geist, für sie später ist und geworden, und den Geist erst als nachträgliche Zutat besitzt, dann wäre es möglich daß es weder Seele noch Geist noch Gott gäbe, da das Potentiale, wenn das Aktuale nicht vorher existiert, nicht werden und zur Aktualität gelangen kann. Denn was sollte es dazu bringen, wenn nicht vorher ein Andres als es existiert? Soll es sich selbst zur Aktualität bringen, was ungereimt ist, aber gut: so muß es auf ein Ziel sich dabei richten, und

das kann nicht potential, sondern nur aktual sein. Aber was die Fähigkeit haben soll immer das Gleiche zu bleiben, das kommt von sich aus zur Aktualität; und das ist höher als das bloß Potentiale: es ist ja gleichsam Gegenstand seines Strebens. Früher also ist das Höhere, das ein vom Körper verschiedenes Wesen hat und immer Aktualität ist; früher ist also auch Geist und Seele als die vegetative Kraft. Die Seele ist also andersartig als der Hauch und als der Körper.

Daß die Seele nicht als Körper angesehen werden kann, 50
darüber ist von andern noch andres ausgeführt, aber das Gesagte mag genügen. Da sie also von anderm Wesen ist, muß untersucht werden, von welchem. Ist sie etwa ein andres als der Körper, aber doch ein Etwas des Körpers, etwa seine Fügung *(Harmonie)*? Während die Pythagoreer diese in einem andern Sinne verstanden, hat man geglaubt es sei das etwas wie die Harmonie der Saiten. Denn wie dort bei der Spannung der Saiten etwas hinzutritt, eine Art Affektion der Saiten, eben die Harmonie: in derselben Weise bringe, da unser Körper aus Spannung ungleicher Bestandteile entstehe, deren so und so bestimmte Mischung Leben und Seele hervor, welche die sich bei der Mischung ergebende Affektion sei.

Gegen diese Lehre ist schon vieles zum Erweis ihrer 51
Unmöglichkeit geltend gemacht worden. So, daß die Seele das Frühere ist, die Harmonie aber das Spätere; daß die Seele herrscht und dem Körper gebietet und vielfach mit ihm uneins ist, was sie nicht könnte wenn sie seine Harmonie wäre; daß die Seele Substanz, die Harmonie nicht Substanz ist; daß die Mischung der Körper, aus denen wir bestehen, wenn sie wohltemperiert ist, Gesundheit ist *(also nicht Seele)*; daß an den einzelnen Teilen des Körpers, die doch verschieden gemischt sind, verschiedene Seelen sein müßten, sodaß es viele Seelen *(in einem Körper)* geben müßte; und das Wichtigste: daß dann 52
notwendig vor dieser Seele eine andre vorhanden sein müßte die diese Harmonie erzeugt, so wie bei den Instrumenten der Musiker, der den Saiten die Harmonie eingibt und die Proportion, nach der er sie abstimmt, von sich aus mitbringt. Denn so wenig dort die Saiten von sich aus, sowenig können hier die Leiber sich selbst in Harmonie versetzen. Überhaupt aber: auch diese Lehre läßt aus Unbeseeltem Beseeltes entstehen und aus Ungeordnetem zufällig Geordnetes, und statt die Ordnung aus der Seele läßt sie vielmehr die Seele aus zufälliger Ordnung zur Existenz kommen. Das aber ist weder bei den Einzeldingen noch im All möglich. Folglich ist die Seele nicht Harmonie.

53 In welchem Sinne aber die Seele als Entelechie bezeichnet wird, versteht man folgendermaßen. Die Seele, sagt diese Lehre, verhält sich in dem Zusammengesetzten zum Körper wie die Form zum Stoff; sie ist aber nicht Form eines beliebigen Körpers und nicht sofern er bloß Körper ist, sondern eines naturhaften, organischen, der potential Leben hat. Ist sie nun dem angeglichen mit dem sie verbunden ist, wie die Form einer Statue dem Erz, so muß die Seele, wenn der Körper zerlegt wird, mit geteilt werden, und wenn ein Teil abgeschnitten wird, muß auch bei dem Abgeschnittenen ein Teil der Seele sein. Dann kann auch die Loslösung der Seele im Schlaf nicht stattfinden, wennanders die Entelechie festverbunden sein soll mit dem dessen Entelechie sie ist, in Wahrheit aber könnte es nicht einmal Schlaf geben.
54 Wenn sie ferner Entelechie ist, könnte die Vernunft nicht den Begierden entgegentreten, sondern die Seele müßte als ganze immer nur einer einheitlichen, gleichmäßigen, widerspruchslosen Affektion unterliegen. Wahrnehmungen könnte es vielleicht geben, Gedanken aber unmöglich. Weshalb sie denn auch selbst eine andere Seele einführen,
55 den Geist, welchen sie als unsterblich setzen. Die überlegende Seele muß also in einem andern Sinne als diesem Entelechie sein, wenn man überhaupt diesen Ausdruck gebrauchen will. Die wahrnehmende Seele ferner trägt in sich Abdrücke von den Wahrnehmungsobjekten auch wenn sie nicht da sind; sie kann sie also nicht in Gemein-

schaft mit dem Körper haben; sonst müßten sie in ihr sein wie Formen und Abbilder; dann aber wäre es unmöglich andere aufzunehmen. Die Wahrnehmungsseele ist also nicht Entelechie in dem Sinne daß sie untrennbar vom Körper sei. Ferner auch das Verlangen, nicht nach Speis und Trank sondern nach anderem, Überkörperlichem, kann nicht untrennbare Entelechie sein. Es bleibt 56
also das Vegetative, bei welchem man zweifeln könnte ob es nicht in der genannten Weise untrennbare Entelechie ist. Aber auch das ist offenbar nicht so. Da nämlich der Ursprung jeder Pflanze in der Wurzel sitzt, die Seele bei vielen Pflanzen auch wenn der übrige Körper vertrocknet in der Wurzel und den unteren Teilen sitzt, so hat sie offenbar die andern Teile verlassen und sich in einem Teil zusammengezogen; folglich ist sie nicht als untrennbares Prinzip in dem Ganzen. Anderseits ist sie, bevor die Pflanze wächst, in der kleineren Masse. Geht sie also aus einer Pflanze die größer ist, in eine die kleiner wird und anderseits aus einem kleinen Raum in die ganze Pflanze, warum soll sie dann nicht auch sich gänzlich abtrennen können? Ferner, da die Seele teillos ist, wie kann 57
sie des teilbaren Körpers teilbare Entelechie werden? Ferner: dieselbe Seele gehört mehreren Lebewesen nacheinander an. Wie kann die des ersteren die des zweiten werden, wenn sie die Entelechie von einem war? (Dieser Einwand wird deutlich an den Lebewesen die sich in andre Lebewesen verwandeln.)

Die Seele hat ihre Existenz also nicht dadurch daß sie 58
die Form von etwas ist, sondern sie ist Wesenheit indem sie dies ihr Sein nicht empfängt durch ihr Eingepflanztsein in den Körper, sondern indem sie existiert, schon bevor dies bestimmte Lebewesen überhaupt ist, von dessen Leib die Seele erst erzeugt sein soll. Welches ist nun also ihr Wesen? Ist sie weder Körper noch eine Affektion des Körpers, sondern Handeln und Schaffen und viel ist in ihr und wird aus ihr, was für eine Wesenheit ist sie dann, da sie eine außerkörperliche

59 ist? Offenbar die, die wir im eigentlichen Sinne Substanz nennen. Denn alles Körperliche ist Werden und nicht Sein, 'werdend und vergehend, niemals aber wahrhaft seiend'; nur durch Teilhabe am Seienden wird es erhalten, soweit es denn daran teilhaben kann.

9 Die andre Wesensart aber, die von sich selbst das Sein hat, sie ist all das wahrhaft Seiende, welches nicht wird noch vergeht: sonst müßte alles andre vergehen und würde nicht wieder entstehen können, wenn das dahin ist, das allem Erhaltung gewährt, dem andern wie insbesondere dieser unserer Welt, die durch die Seele er-
60 halten wird und organisiert ist. Denn sie ist der Urbeginn der Bewegung und verleiht erst allem andern Bewegung, während sie selbst aus sich selber bewegt wird; sie gibt dem beseelten Leib erst das Leben, welches sie selbst von sich aus hat und niemals verliert, da sies von sich selber hat. Denn nicht alles kann ein nachträglich hinzutretendes Leben haben, sonst geht die Reihe ins Unendliche; sondern es muß eine Wesenheit geben die ursprünglich lebt, welche mit Notwendigkeit unvergänglich, unsterblich sein muß, da sie für die andern der Urgrund des
61 Lebens ist. Daselbst muß denn auch das Göttliche alles, das Selige, seinen Platz haben, welches von sich aus Leben hat und von sich aus ist, da es ursprünglich ist und ursprünglich Leben hat, seinem Wesen nach des Wandels überhoben, nicht werdend und nicht vergehend. Woraus sollte es denn auch werden, oder wohin vergehen? Und wollen wir ernstmachen mit der Bezeichnung 'sein', so darf das Seiende nicht bald sein bald nicht sein; wie auch das Weiße, die Farbe als solche, nicht bald weiß bald nicht weiß sein kann; und wäre das Weiße so wie es weiß ist auch seiend, so wäre es immer, aber es hat nur die Weiße (*nicht das Sein*). Was aber von sich aus und ursprünglich Sein hat, das muß immer seiend
62 sein. Dies Seiende nun, das ursprünglich und immer ist, kann nicht ein toter Körper sein wie Stein oder Holz, sondern muß ein Lebendes sein; und zwar muß das Stück von ihm, das für sich allein bleibt, reines Leben haben;

das Stück, das sich mit dem Niederen mischt, hat darin allerdings eine Hemmung des höchsten Lebens, aber sein eignes Wesen bleibt ihm darum unverloren, es nimmt die ursprüngliche Lebensform wieder auf wenn es zu seinem eigenen Bereich aufsteigt.

Daß die Seele der göttlichen Wesenheit verwandt 10 63
ist und dem Ewigen, das geht auch daraus hervor daß sie, wie man gezeigt hat, nicht Körper ist. Denn: 'sie hat keine Gestalt, keine Farbe und läßt sich nicht ertasten'. Aber man kann es auch auf folgende Weise zeigen.

Da uns jetzt also feststeht, daß alles Göttliche und 64
wahrhaft Seiende gutes und vernunfthaftes Leben hat, so müssen wir als nächstes prüfen, welcher Art unsere menschliche Seele ist. Nehmen wir die Seele nicht wie sie im Leibe mit unvernünftigen Begierden und Wallungen versetzt ist und andern Affektionen unterliegt, sondern wie sie dies von sich abstreift und so weit möglich nicht dem Leibe sich gesellt. An ihr wird es deutlich, daß das Böse ein Zusatz ist für die Seele und anderswoher stammt, wenn sie sich aber rein macht, ist in ihr das Beste, Einsicht und die andere Tugend, und das ist ihr angestammter Besitz. Ist also die Seele, wenn sie zu sich 65
selbst aufsteigt, solcher Art, so muß sie ja von jener höheren Art sein wie wir sie dem Göttlichen und Ewigen allen zuschreiben. Denn Einsicht und wahre Tugend, die göttlich sind, können sich nicht wol in einem minderwertigen und sterblichen Ding befinden, sondern ein solches Ding muß göttlich sein, da es Teil hat am Göttlichen zufolge angestammter Verwandtschaft, Wesensgleichheit. Weshalb auch, wer von uns solcher Art ist, 66
nur ein Weniges unter dem Oberen steht was die Seele selbst angeht, und nur um das Stück, das im Leibe ist, geringer ist. Daher denn, wenn jeder Mensch solcher Art wäre oder doch eine größere Zahl solche Seelen hätte, keiner so ungläubig wäre daß er nicht glaubte daß das Seelische im Menschen durchaus unsterblich ist. So aber, wo sie sehen daß die Seele der meisten Menschen auf tausend Weisen verstümmelt ist, können sie sich nicht

vorstellen, sie sei ein göttliches, ein unsterbliches Ding. Man muß aber, will man das Wesen eines Dinges erkennen, auf sein reines Sein blicken, denn Zusätzliches ist immer hinderlich für die Erkenntnis dessen dem es zu-
67 gesetzt ist. Prüfe sie also in ihrer Reinheit, oder vielmehr: man reinige sich selbst und sehe zu, dann wird man glauben unsterblich zu sein, wenn man erschaut wie man selbst ins Geistige, Reine eintritt. Man wird nämlich den Geist sehen, wie er schaut — nichts Sinnliches, nichts von unsern sterblichen Dingen, sondern mit dem Ewigen das Ewige erkennt, all die Dinge im geistigen Kosmos, wobei er selbst auch zu einem geistigen, lichthaften Kosmos wird, erleuchtet von der Wahrheit die von dem 'Guten' kommt, welches auf alle geistigen Wesen Wahrheit ausstrahlt. Da wird er oft meinen daß es ein treffliches Wort ist: „Seid gegrüßt, ich aber bin unsterblicher Gott", nämlich im Aufstieg zum Göttlichen und im unverwandten Blicken auf die Gleichheit mit ihm.

68 Wenn so die Reinigung uns des Herrlichsten in der Seele inne werden läßt, so wird auch sichtbar wie die Wissenschaften drinnen in der Seele liegen, welche denn auch erst im wahren Sinne Wissenschaften sind. Denn nicht irgendwo außen schweifend erschaut die Seele Zucht und Gerechtigkeit, sondern bei sich selbst, in dem Innewerden ihres eignen Wesens und ihres ursprünglichen Zustandes, wobei sie gleichsam Götterbilder in sich errichtet sieht, die durch die Zeit von Rost befleckt sind, und sie wieder rein macht; wie wenn Gold beseelt wäre und ausstieße was an Schlacke in ihm ist: vorher kannte es sich nicht selbst, weil es das Gold nicht sah, dann aber, wenn es sich für sich allein sähe, würde es staunen über die Pracht und sich klar werden daß es keine von außen kommende Schönheit braucht, da es von selbst herrlich ist wenn man es nur rein für sich sein läßt.
11 69 Daß ein solches Ding unsterblich ist, welcher Verständige könnte daran noch zweifeln? Ihm wohnt ja aus sich selbst Leben bei, welches unmöglich vergehen kann; denn es ist nicht nachträglich erworben; wiederum auch

nicht derart wie dem Feuer die Wärme beiwohnt. Ich meine nicht daß die Wärme eine nachträgliche Zutat zum Feuer sei, sondern wenn auch nicht zum Feuer, so doch zu dem dem Feuer zugrundeliegenden Stoff; so geht denn auch das Feuer zu Grunde. Die Seele aber hat ihr Leben nicht in dem Sinne, daß sie als Stoff zugrundeliegt, dann das Leben in sie kommt und sie damit erst zur Seele macht. Denn entweder ist das Leben Sub- 70
stanz, und eine solche Substanz lebt von sich selbst aus; das ist das was wir suchen, und dessen Unsterblichkeit müssen sie zugeben — es sei denn sie lösen auch das wieder als zusammengesetzt auf, bis sie schließlich doch zu einem Unsterblichen gelangen das von sich selbst bewegt wird; und dem ist nicht beschieden dem Todeslose zu verfallen; oder wenn sie das Leben als eine erst zum Stoff hinzutretende Affektion ansehen, dann sind sie gezwungen eben dem die Unsterblichkeit zuzubilligen von dem her diese Affektion in den Stoff gekommen ist; denn das kann dem Gegenteil von dem was es hinzubringt nicht ausgesetzt sein. Aber es gibt ja eine einheitliche Wesenheit die aktual Leben hat.

Und ferner, wenn sie jede Seele vergänglich sein 12
lassen, so müßten längst alle Dinge zu Grunde gegangen sein; lassen sie aber nur einige Seelen sterblich sein und andere nicht, also z. B. die Allseele unsterblich, die menschliche nicht, dann müssen sie dafür einen Grund angeben. Denn bewegendes Prinzip ist eine wie die andere, beide haben von sich aus Leben, beide ergreifen mit demselben Organ dasselbe, indem sie denken was im Himmel ist oder noch jenseits des Himmels, indem sie aufsuchen alles was wesenhaft ist und aufsteigen bis zur Ersten Ursache.

Ferner wird der Seele von sich aus vermöge dessen was 72
sie in sich erschaut und vermöge der Wiedererinnerung Erkenntnis des Wesens der Einzeldinge zuteil, und das gibt ihr eine Existenz die vor dem Körperlichen liegt, ein ewiges Sein, da sie ewige Erkenntnisse zu eigen hat.

Alles Auflösbare ferner muß seiner Natur nach, da es 73

durch Zusammensetzung zur Existenz gelangt ist, sich in demselben Sinne auflösen in dem es zusammengesetzt wurde. Die Seele aber ist eine einheitliche und einfache Wesenheit die aktual Leben hat; sie kann also nicht auf diesem Wege zu Grunde gehen. 'Aber sie kann durch Teilung und Zerstückelung vernichtet werden.' Aber die Seele ist, wie gezeigt, keine Masse und nichts Quantitatives. 'Dann wird sie durch Veränderung schließlich zu Grunde gehen.' Aber eine Veränderung, die vernichtet, nimmt die Form und beläßt den Stoff; das aber widerfährt nur einem Zusammengesetzten. Wenn sie also auf keine dieser Weisen vergehen kann, ist sie notwendig unvergänglich.

13
74 Wie kommt nun aber, da das Geistige abgetrennt (*transzendent*) ist, die Seele in den Leib? Soweit der Geist für sich allein ist, verharrt er ewig ohne Affektion oben in der geistigen Welt, ein rein geisthaftes Leben führend; denn es ist kein Trieb in ihm und kein Trachten. Das aber bei dem das Trachten hinzutritt — es folgt dem Oberen, dem Geist als nächste Stufe —, das schreitet durch das Hinzutreten des Trachtens gewissermaßen weiter vor, von dem was es im Geist sah ist es gewissermaßen trächtig, hat Zeugungsdrang und den Trieb die Dinge zu ordnen nach dem Bilde dessen was es im Geiste sah; so wird es eifrig zum Hervorbringen, zur Schöpfung.
75 Aus diesem Eifer streckt sich die Seele zum Sinnlichen; in der Gemeinschaft mit der Allseele ragt sie hinaus über das was sie verwaltet und nimmt Teil an der Fürsorge für das All, mit einem Teil aber will sie walten und ordnen, sie sondert sich ab und geht in das ein worin sie ist; sie wird aber dabei nicht ganz und gar des Leibes, sondern behält noch ein Stück außerhalb des Leibes. Also ist auch ihr Geist nicht den Affektionen verfallen. Sie selbst aber ist bald im Leibe bald außer ihm, sie nimmt ihren Ausgang von dem Obersten und Ersten und schreitet vor bis hinab zum Dritten durch Wirksamkeit des Geistes, welcher beharrt im gleichen Sein und dabei mittels der Seele alles anfüllt mit Schönem und

ordnet, er unsterblich durch sie, die unsterblich ist so wahr er selbst ewig seiend ist durch nie aufhörendes Wirken.

14
76 Was aber die Seelen der andern Lebewesen angeht, so müssen auch die Seelen, die zu Fall gekommen sind und hinabgerieten bis in Tierleiber, notwendig unsterblich sein. Und gibt es noch eine andre (*niedrigere*) Art von Seele, so kann auch die nur von der wahrhaft lebenden Wesenheit kommen, denn auch sie ist den betreffenden Lebewesen Ursache des Lebens; und ebenso selbst die Seele in den Pflanzen. Denn sie alle sind ausgegangen von dem gleichen Urgrund, da sie alle ein eigenes angestammtes Leben haben; auch sie sind unkörperlich und unteilbar und Substanzen.

77 Wollen sie aber behaupten daß die menschliche Seele, da sie dreiteilig ist, infolge dieser Zusammensetzung sich auflösen wird, so antworten wir, daß die, die sich rein vom Leibe scheiden, zurücklassen was ihnen bei der Geburt angeheftet wurde, die andern aber für sehr lange mit ihm zusammen sein werden; das Geringere aber, losgelassen, wird ebenfalls nicht zu Grunde gehen, solange es etwas gibt das für es Prinzip ist. Denn nichts kann aus dem Sein getilgt werden.

15
78 Damit ist gesagt, was an die gerichtet werden mußte die Beweise wollen. Für die aber, die sich auf Grund von augenfällig Wahrnehmbarem überzeugen wollen, ist das was sie brauchen auszuwählen aus der Überlieferung, die von solchen Dingen reichlich zeugt, und aus den Orakeln der Götter, die geboten den Zorn beleidigter Seelen zu versöhnen, den Toten Ehre zu erweisen wie den noch vor unsern Augen befindlichen, wie denn auch alle Menschen tun gegenüber den Abgeschiedenen. Und viele Seelen, die vorher in Menschen waren, haben auch nach dem Austritt aus dem Leibe nicht abgelassen den Menschen Gutes zu tun; sie haben Prophezeiungen gegeben und damit sonst Nutzen gestiftet, zeigen aber so auch durch ihr eigenes Beispiel, daß auch die andern Seelen nicht ausgelöscht sind.

---

3. DAS SCHICKSAL

III 1 *περὶ εἱμαρμένης*

Für alles Werdende und alles Seiende gilt daß es wird und ist: entweder (*a*) nach Ursachen oder (*b*) beides ohne Ursachen, oder (*c*) auf beiden Gebieten teils mit teils ohne Ursache, oder (*d*) das Werdende geschieht alles mit Ursache, das Seiende aber ist teils mit teils ohne Ursache oder ganz und gar ohne Ursache; oder umgekehrt (*e*) das Seiende ist alles mit Ursache, das Werdende aber teils mit teils ohne, oder ganz und gar ohne Ursache.

2 Bei den ewigen Dingen nun kann man das Erste nicht auf andere Ursachen zurückführen da es eben Erstes ist; diejenigen ewigen Dinge aber die von dem Ersten abhängen, sollen ihr Sein von jenem her haben, und um ihre Wirksamkeit zu bestimmen, muß man sie auf ihr Sein zurückführen; denn das ist ihr Sein, diese bestimmte Wirksamkeit an den Tag zu legen.

3 Was aber die werdenden Dinge angeht, d. h. diejenigen die immer sind, aber nicht immer die gleiche Wirksamkeit haben, so muß man der Auffassung sein daß sie alle auf Grund von Ursachen werden und etwas Ursachloses ist bei ihnen nicht anzunehmen; man darf weder einer nichtigen Atomabweichung Raum geben, noch einer plötzlichen Bewegung von Körpern die ohne
4 vorhergehenden Anlaß eintritt; aber auch keinen bloß impulsiven Drang der Seele darf man anerkennen, wobei nichts sie bewegte etwas zu tun was sie vorher nicht tun wollte. (Gerade dies würde einen viel stärkeren Zwang für die Seele bedeuten, weil sie dann nicht sich selbst gehörte, sondern von derartigen Regungen

hin und her gezerrt würde, die ja ungewollt, grundlos erfolgten.) Denn es bewegt sie entweder der Gegenstand ihres Wollens — und zwar ist der entweder außer ihr oder in ihr — oder ihres Begehrens; sonst, wenn kein Gegenstand eines Trachtens sie bewegte, würde sie überhaupt nicht in Bewegung geraten.

Von den Ursachen nun, nach denen alles geschieht, 5
ist es leicht die dem Einzelgeschehen zunächst liegenden festzustellen und das Geschehen auf sie zurückzuführen. So ist die nächste Ursache dafür daß man auf den Markt geht: man hält es für nötig jemanden zu sehen oder eine Schuld einzuziehen; und so allgemein, die Ursache dafür daß man sich für dies oder das entscheidet und zu dem und dem sich aufmacht, ist daß dem Einzelnen gut scheint das und das zu tun. Für anderes wieder läßt sich 6
die Ursache auf die Künste zurückführen, z. B. ist für die Genesung die Heilkunst und der Arzt Ursache. Und für das Reichwerden ein gefundener Schatz oder ein Geschenk von irgendwem, oder der Reichtum kommt aus Arbeit oder durch Kunst der Geldverwaltung. Und für das Kind ist die Ursache der Vater und was etwa von außen mitwirkt zur Zeugung, was aus verschiedenen Umständen herrührt, z. B. bestimmte Speisen; oder, als nur wenig entferntere Gründe, gute Zeugungsfähigkeit oder eine Frau die zu Geburten tauglich ist; und, allgemein genommen, die Schöpferkraft der Natur.

Wer bei diesen Ursachen angelangt Halt macht 2 7
und nicht höher hinauf gehen will, der ist vielleicht doch oberflächlich und will nur nicht auf diejenigen hören, welche zu den ersten und jenseitigen Ursachen aufsteigen. Denn wie kommt es, daß unter denselben Umständen, z. B. wenn der Mond scheint, der eine raubt, der andre nicht; daß bei gleichen Einflüssen aus der Atmosphäre der eine krank wird, der andre nicht; daß auf Grund derselben Handlungen der eine reich wird, der andere arm bleibt? Aber auch die Verschiedenheit von Charakteren Gesinnungen Schicksalen erfordert ein Zurückgehen auf die entfernten Ursachen.

8 So bleibt denn auch kein Philosoph bei den nächsten Gründen stehen: die Einen setzen körperliche Grundursachen an, z. B. die Atome; aus ihrer Bewegung, *(Ia)*
ihren Stößen und ihren wechselseitigen Verflechtungen lassen sie alles einzelne hervorgehen, so soll es sich verhalten und so geschehen, wie die Atome zusammengetreten sind, aufeinander einwirken und voneinander Wirkung erleiden; ja auch beim Menschen sollen die Triebe und Stimmungen sich so verhalten wie sie die Atome hervorbringen; das ist der Zwang, wie er von den Atomen ausgeht, den sie in die Wirklichkeit einführen. Aber auch wer andere Körper als Urprinzipien zuläßt *(Ib)*
und von ihnen aus alles geschehen läßt, macht alles Seiende zum Knecht des Zwanges, der von diesen Kör-
9 pern ausgeht. Andere Denker gehen zurück auf die *(II)*
Grundursache des Alls und leiten von ihr alles ab; sie soll eine alles durchdringende Ursache sein, die alles einzelne nicht nur bewege sondern auch hervorbringe; diese setzen sie als das Schicksal und die eigentlich wirksame Ursache; alles, nicht nur was sonst geschieht sondern auch unsere Vorstellungen sollen aus den Bewegungen jener Ursache entstehen, so wie bei einem Tier die einzelnen Teile nicht von sich aus bewegt werden sondern
10 von dem 'Leitenden' im Tier aus. Andere nehmen *(III)*
an, daß der Kreislauf des Weltalls, der alles umfaßt, alles bewirke durch seine Bewegung und die gegenseitige Stellung und die Figuren der Gestirne, der Fixsterne wie der Planeten, und behaupten daß jedes einzelne Geschehen sich von dort herleite, wobei sie sich berufen
11 auf die Vorhersage aus den Gestirnen. Ferner aber, *(IV)*
wer annimmt daß die Ursachen miteinander verknüpft und nach oben verkettet sind, daß das Spätere immer dem Früheren folgt und auf es zurückgeht, da es durch das Frühere entsteht und ohne es nicht entstanden wäre, daß also das Spätere in der Knechtschaft des Früheren steht, der führt, wie sich herausstellt, wieder eine andere Art von Schicksal ein. Und die Vertreter dieser Lehre wird man wohl, ohne das Wahre zu ver-

fehlen, in zwei Gruppen teilen können: die einen lassen alles von einem Ersten abhängen, die andern nicht so. Davon wird noch zu handeln sein; jetzt soll unsere Untersuchung sich den Erstgenannten zuwenden, und dann der Reihe nach die Lehre der andern prüfen.

1 Auf Körpern alles beruhen zu lassen, seien sie 3 12 nun Atome oder sogenannte Elemente, und aus ihrer chaotischen Bewegung die Ordnung und die Vernunft und die lenkende Seele hervorgehen zu lassen, ist in beiden Fällen ein Unding und unmöglich, die unmöglichere aber von beiden Annahmen (wenn man so sagen *1a* darf) ist die Atomherleitung. Dagegen ist schon viel Richtiges ausgeführt worden. Aber auch wenn man der- 13 artige Grundursachen einmal setzen will, so folgt auch daraus noch nicht zwingend eine sich auf alle Dinge erstreckende Notwendigkeit und auch kein Schicksal in einem andern Sinne. Seien einmal die Atome das Urprinzip. Sie müssen dann doch sich bewegen teils nach unten (es sei angenommen daß es ein Unten gäbe) teils quer wie es trifft, alle in verschiedenen Richtungen. Nichts also kann geordnet geschehen, da es ja keine Ordnung gibt; was aber dann entsteht, folgt, wenn es entstanden ist, durchaus einer Ordnung! Prophezeiung und überhaupt irgend eine Mantik würde es dann nicht geben, weder eine auf Wissenschaft beruhende — denn welche Wissenschaft erfaßt das Ungeordnete? — noch eine aus göttlicher Eingebung und Inspiration; denn auch hierbei muß das Künftige ein Bestimmtes sein. Die Körper 14 werden dann, von den Atomen gestoßen, erleiden was jene bringen, nach Notwendigkeit; aber die Handlungen und Leiden der Seele, auf welche Atombewegungen wollte man die wohl zurückführen? Denn welcher Stoß kann die Seele, ob sie nun abwärts getrieben wird oder wohin immer gedrängt, veranlassen sich in bestimmten Überlegungen oder bestimmten Trieben, oder überhaupt in Überlegungen Trieben Gedanken zu ergehen als in notwendigen, oder auch nur überhaupt sich in ihnen zu ergehen? Und wenn die Seele sich den Affektionen des

15 Leibes widersetzt? Und was sollen das für Atombewegungen sein, die den einen mit Notwendigkeit zum Geometriker, den andern zum Arithmetiker und Astronomen, einen dritten zum Weisen werden lassen? Muß doch überhaupt unsere eigentlich menschliche Wirksamkeit, ja überhaupt unser Charakter als Lebewesen verloren gehen, wenn wir dahin gedrängt werden wohin jene Körper uns treiben, von welchen wir wie unbeseelte Körper 16 gestoßen werden. Dasselbe ist einzuwenden gegen die- *1b* jenigen welche andere Körper als Ursache aller Dinge ansetzen; und weiter: warm oder kalt machen können diese Körper uns und sogar den schwächeren (*irdischen*) Teil von uns vernichten, von den seelischen Tätigkeiten aber kann keine durch sie zustande kommen, sie müssen von einer andern Grundursache ausgehen.

4
17 Vollbringt denn aber wirklich eine alldurch- *11* dringende Seele alles, indem jedes Einzelne als Teil sich so bewegt wie das Ganze es führt? Und muß man, wenn die Folgegründe von diesem ersten sich herleiten, ihre stufenweise Verbindung und Verkettung Schicksal nennen? So wie man bei einer Pflanze, für die die Wurzel ihre Grundursache ist, die von da aus sich über alle Teile erstreckende Durchwaltung, der Teile gegenseitige Verflechtung und wechselseitige Einwirkung einen einheitlichen Haushalt und gewissermaßen das Schicksal 18 der Pflanze nennen würde. Aber erstens, das Unbedingte dieser Notwendigkeit, eines derartigen Schicksals, eben das hebt das Schicksal und die Ursachenkette und -verflechtung wieder auf. Denn wie es sinnlos wäre, wenn unsere Körperteile sich in ihrer Bewegung nach dem 'Leitenden' in uns richten, diese Bewegung Schicksal zu nennen — denn es ist ja das was die Bewegung hervorruft kein andres als das was sie entgegennimmt und von jenem den Antrieb dazu erhält, sondern das, was dem Gliede die Bewegung gibt, ist selbst das oberste Prinzip —, ebenso ist es beim All: wenn das All in Wirken und Leiden ein und dasselbe ist, und also nicht eines durch ein andres geschieht auf Grund von Ursachen die sich

immer weiter auf ein anderes zurückführen, dann ist es also nicht wahr daß alles nach Ursachen geschieht, sondern Alles ist vielmehr Eins. Dann sind wir also nicht 19
mehr wir und haben keine eigene Wirksamkeit mehr; wir überlegen nicht mehr selbst, sondern unsere Erwägungen sind Überlegungen eines anderen; wir handeln auch nicht mehr, so wie nicht unsere Füße aufstampfen sondern wir mit diesen unsern Gliedern. In Wahrheit aber muß doch jeder Einzelne ein Einzelner sein, es muß Handlungen und Überlegungen geben die unsere eigenen sind, die guten wie die bösen Taten des Einzelnen müssen aus ihm als Einzelnem kommen und man darf nicht dem All ihre Hervorbringung zuschieben — wenigstens nicht die der bösen.

III Aber vielleicht vollzieht sich das Einzelgeschehen 5 20
nicht auf diese Weise, sondern der Himmelslauf regiert alles, die Bewegung der Gestirne, und ordnet ein Jedes jenachdem wie ihre Stellung zueinander ist nach Kulmination, Aufgang, Untergang, Konjunktion (?). Denn 21
auf Grund von Schlüssen aus den Gestirnen prophezeit man ja die zukünftigen Ereignisse, im All sowohl wie auch beim einzelnen Menschen, was für ein Geschick, ja auch was für Gedanken er haben wird. Man sehe doch, sagen sie, wie Tiere und Pflanzen infolge des sympathetischen Einflusses der Gestirne so wachsen wie abnehmen wie sonst unter ihrer Einwirkung stehen; die Gegenden der Erde seien unterschieden gemäß ihrer Lage zum Weltall, insbesondere zur Sonne; von der Erdgegend aber seien abhängig nicht nur Tiere und Pflanzen sondern auch die Menschen in Gestalt Größe Farbe, in Energie und Begierden, Lebensführung und Charakter. Somit sei die Himmelsbewegung Herr über alles.

Dagegen ist erstlich zu sagen, daß auch dieser Denker, 22
wenn auch in andrer Weise, jenen Prinzipien unser Eigenes ausliefert, Wille und Affekt, schlechte Regungen und Triebe, und indem er uns selbst nichts zuteilt, beläßt er uns eine Existenz als geschleuderte Steine und nicht als Menschen die von sich aus und aus ihrem

Wesen eine eigene Wirksamkeit haben. Man muß uns aber das uns Eigene geben, und dann müssen auf das was nunmehr unser und uns eigen ist, bestimmte Dinge aus dem All einwirken; man muß unterscheiden was wir wirken und was wir infolge einer Notwendigkeit erleiden, und nicht alles jenen Prinzipien ausliefern.
23 Ferner, es geht gewiß eine Wirkung auf uns aus von der Himmelsgegend und von der jeweiligen Atmosphäre, z. B. Erwärmung oder Abkühlung in der Mischung (*aus der wir sind*) — aber doch auch von unsern Erzeugern! Sind wir doch meist den Eltern ähnlich im Aussehen und in manchen irrationalen Affekten der Seele. Und weiter, auch dann wenn die Menschen an Aussehen gleich sind nach Himmelsgegenden, beobachtet man doch im Charakter und in der Sinnesart stärkste Abweichung; somit gehen diese Dinge von einem andern Grunde aus.
24 Das Widerstehen ferner der Seele gegen die Mischungsverhältnisse der Körper und gegen die Begierden könnte man auch hier passend anführen. Wenn sie aber daraus, daß man auf die Stellung der Gestirne achtend das einzelne Geschehen voraussagen kann, schließen wollen daß dies Geschehen von den Sternen auch bewirkt werde, so müßten ebenso auch die Vögel das, worauf sie deuten, bewirken, desgleichen alle Zeichen, aus denen die Seher
25 wahrsagen. Zur genaueren Prüfung dieser Frage kann man ferner von Folgendem ausgehen. Sie behaupten, das was man auf Grund der Konstellation der Gestirne bei der Geburt des Einzelnen voraussagt, das geschehe auch durch die Sterne, sie seien nicht nur die Anzeiger sondern auch die Bewirker. Aber wenn die Astrologen von einem sagen er sei edler Herkunft, d. h. also väterlicher- und mütterlicherseits von angesehenen Eltern, wie kann man dann behaupten daß die Gestirne das bewirkten, was ja bei den Eltern schon vorher vorhanden ist, ehe die Gestirnkonstellation eintrat auf Grund derer
26 sie prophezeien? Ja, sie geben auch die Schicksale der Eltern nach der Nativität der Kinder an, sogar bei noch nicht geborenen Kindern geben sie auf Grund der

elterlichen Nativität ihre künftigen Charaktere an und welche Schicksale sie haben werden, und nach dem Horoskop eines Bruders den Tod eines andern, nach dem von Frauen die Schicksale der Männer und umgekehrt. Wie kann aber die eigene Konstellation des Einzelnen das bewirken, dessen Eintreffen schon auf Grund der väterlichen Nativität prophezeit wird? Entweder muß doch schon jene elterliche Konstellation diejenige sein, die die Wirkung hat, oder, wenn jene nicht wirkt, dann doch auch nicht die eigene. Weiter aber, die Ähnlichkeit des Aussehens mit den Eltern bekundet ja deutlich, daß so Schönheit wie Häßlichkeit aus der Familie kommen und nicht aus der Gestirnbewegung.

Sodann muß man doch annehmen, daß gleichzeitig 27
im selben Augenblick vielerlei Tiere wie auch Menschen geboren werden. Alle diese müßten nun ja gleich sein, da sie die gleiche Konstellation haben; wie sollen aber im gleichen Augenblick sowohl Menschen wie Tiere von denselben Gestirnstellungen hervorgebracht werden?

In Wahrheit entstehen alle Einzelwesen nach ihrer Natur, 6 28
als Pferd weil aus einem Pferd, als Mensch weil aus einem Menschen, und als so und so bestimmter weil aus einem so und so bestimmten. Die Himmelsbewegung mag dabei mitwirken; aber das Meiste überläßt sie dem Werdenden selbst; es mögen die Gestirne auch zur Gestaltung des Körpers vieles körperlich beitragen, Wärme und Kälte und die daraus sich ergebenden körperlichen Mischungsverhältnisse. Aber unmöglich doch die Charaktere und Neigungen, insbesondere das was offensichtlich nicht abhängig ist von den körperlichen Mischungsverhältnissen, z. B. wer zur Philologie neigt und wer zur Geometrie oder zum Würfelspiel, und wer Erfinder auf diesen Gebieten wird. Schlechtigkeit des Charakters aber, wie kann sie von 29
ihnen, die Götter sind, gegeben werden, und überhaupt die Übel die man ihnen verleumderischer Weise zuschreibt, weil sie untergehen und unter die Erde wandern? Als ob ihnen etwas sonderliches widerführe wenn sie von uns

aus gesehen untergehen, während sie doch immer auf der Himmelssphäre sich bewegen und immer die gleiche Stellung zur Erde haben. Auch darf man nicht sagen daß diese Götter, je nachdem sie den einen oder den andern Mittgott 'anblicken' in dieser oder jener Konstellation, schwächer oder stärker sind, so daß sie wenn es ihnen gut geht, uns wohltäten, und nur im andern Falle uns scha-
30 deten. Vielmehr soll man sagen, daß die Bewegung der Gestirne der Erhaltung der Welt dient, und daß sie daneben noch einen andern Nutzen gewährt: wenn man sie wie Buchstaben ansieht, kann man, wer diese Art von 'Grammatik' (*Buchstabendeutung*) versteht, die Zukunft aus ihrer Stellung ablesen indem man ihre Bedeutung nach der Analogie methodisch erschließt (Analogie in dem Sinne von: da der Vogel hoch fliegt, deutet das auf hochgemute Taten).

7
31 Es bleibt noch übrig die Grundursache zu be- *IV*
trachten, die alles miteinander verflechten und gewissermaßen verketten und dem Einzelnen die individuelle Bestimmtheit geben soll, sie die als Einheit angesehen wird, von der aus alles vermöge der Keimformen geschieht. Diese Lehre steht jener andern nahe, welche jeden Zustand und jede Bewegung sowohl beim Menschen als überhaupt aus der der Allseele herleitet; allerdings will sie einiges für den Menschen auch als ein-
32 zelnen retten, so daß er etwas von sich aus tut. Sie bringt jedoch strikteste Notwendigkeit für alles mit sich; wenn alle Gründe gegeben sind, dann muß das Einzelne unter allen Umständen geschehen; denn nichts kann es mehr hindern oder anders geschehen machen, wenn alles schon im Schicksal gegeben ist. Sind also die Gründe des Geschehens derart, so können sie, da sie von einem einheitlichen Urgrund ausgehen, uns nichts andres übriglassen
33 als uns zu bewegen wohin sie uns stoßen. Denn unsere Vorstellungen entstehen dann durch vorausliegende Ursachen, und unsere Antriebe auf Grund der Vorstellungen; unsere Selbstbestimmung ist dann leeres Wort; sie kommt auch keineswegs dadurch zur Geltung daß wir

eigene Antriebe haben, da ja diese Antriebe auf Grund jener vorausliegenden Ursachen sich bilden; unser Los wäre dann gleich dem von Tieren und Säuglingen, die nach blinden Antrieben sich regen, und von Wahnsinnigen; denn auch diese haben eigene Antriebe, ja bei Gott, auch das Feuer hat Antriebe und alle Dinge, die ihrem inneren Aufbau unterworfen sind und ihm entsprechend sich bewegen. An diesen Tatsachen sind sie denn auch nicht vorbeigegangen und keiner von ihnen bestreitet sie; aber indem sie für diesen unsern Antrieb andere Ursachen suchen, bleiben sie nicht mehr bei jener ihrer Grundursache stehen.

Welche Ursache nun gibt es außer den behandelten 8
die nichts Grundloses übrigläßt und die Auseinander- 34
folge und Ordnung der Ereignisse wahrt und dabei doch uns ein Eigensein beläßt und ferner die Vorhersagen und Prophezeiungen nicht unmöglich macht? Die Seele ist ein andersartiges Prinzip, sie muß man in die Welt einführen, nicht nur die Allseele sondern mit ihr auch die Einzelseele, denn sie ist kein geringes Prinzip; sie müssen wir als das ansehen das alles verbindet, sie entsteht nicht, so wie die andern Dinge aus Samen, sondern sie ist selbst eine erstbewirkende Ursache. Solange die 35
Seele nun ohne Leib ist, ist sie völlig Herr über sich und frei und steht außerhalb der innerweltlichen Verursachung; kommt sie aber in den Leib, so ist sie nicht mehr ganz unabhängig, da sie dann in eine Reihe mit andern Dingen gestellt ist. Zufälle sind es meist, die ringsherum alle Dinge lenken, unter die sie beim Eintritt in diese Welt geraten ist; so handelt sie teils unter deren Einwirkung, teils aber ist sie die überlegene und lenkt die Dinge wie sie will. Und zwar hat die gute Seele 36
über mehr Dinge Gewalt, die geringe über weniger; denn diese gibt der Mischung ihres Körpers nach und ist so gezwungen zu begehren, zu zürnen, sie wird durch Armut unterwürfig, durch Reichtum hochmütig, durch Macht tyrannisch; die andere aber, die guten Wesens

ist, stemmt sich auch unter gleichen Umständen entgegen und verwandelt sie eher als sie verwandelt wird, teils ändert sie sie, teils gibt sie ihnen ohne Schlechtigkeit nach. 9

37 Notwendig also ist *(für die Seele)* nur das, was geschieht auf Grund eines Zusammenwirkens von Wille und Schicksal; denn was sollte sonst noch für sie notwendig sein? Wo aber alle Gründe gegeben sind, da geschieht alles nach Notwendigkeit; und zu diesen äußeren Ursachen gehört auch das was etwa von der Himmelsbewegung einwirkt. Wenn nun die Seele durch den Einfluß des Äußeren sich wandelt und dann etwas tut, gleichsam in blindem Drang sich fortreißen läßt, dann ist diese Handlung, und auch dieser Zustand, nicht freiwillig zu nennen; so auch wenn sie an sich geringer ist und nicht immer richtige und 'leitende' Antriebe hat.

38 Wenn aber ihre Antriebe die ihr wesenseigene Vernunft rein und leidenschaftslos zum Leiter haben, so ist allein ein solcher Antrieb selbstbestimmt und freiwillig zu nennen, und das ist das uns eigene Wirken, das nicht von anderswoher kommt, sondern von innen aus der reinen Seele, von einem ersten Urgrund also, der leitet und Herr ist, und nicht aus Unwissenheit Irrtum erleidet und der Gewalt der Begierden unterliegt, die wenn sie an sie heran können sie treiben und zerren, und unser Tun nicht mehr Handeln sein lassen sondern bloßes Erleiden. 10

39 So ist also das Ergebnis unserer Überlegung daß alles nur angezeigt wird (*durch die Gestirne*), und daß alles nach Ursachen geschieht, aber nach doppelten: ein Teil des Geschehens ist durch die Seele, ein Teil durch die äußeren Ursachen veranlaßt. Wenn die Seelen in all ihrem Handeln der wahren Vernunft folgen, so ist ihr Handeln selbstbestimmt, wenn aber nicht, so sind sie gehindert an ihrem eignen Handeln und erleiden mehr als sie handeln. Daher, wenn sie unverständig ist, andere Dinge der Grund sind (und vielleicht ist es richtig, diese Handlungen schicksalbestimmte zu nennen, wenig-

stens wenn man der Meinung ist daß das Schicksal der Grund für das äußere Geschehen ist); unsere besten Handlungen aber gehen von uns selbst aus. Denn derart ist unser Wesen wenn wir allein sind; die Guten tun das Gute nach eigenem Willen, die andern aber dann, wenn sie Ruhe haben und ihnen gewährt wird das Gute zu tun; auch sie empfangen die Einsicht nicht anderswoher, sondern es fällt dann nur die Hinderung an der Einsicht fort.

---

4. DAS WESEN DER SEELE (I)

IV 2 *περὶ οὐσίας ψυχῆς β*

Als wir die Frage untersuchten welches eigentlich das Wesen der Seele sei, haben wir gezeigt, daß sie kein Körper ist, weiter daß sie unter den unkörperlichen Dingen keine Harmonie ist, den Begriff ferner der Entelechie haben wir abgelehnt, da er in dem Sinne wie er vorgebracht wird, nicht zutrifft und keine Aufklärung über das Wesen der Seele geben kann; wenn wir weiter dargelegt haben daß sie zur geistigen Wesenheit gehört und zum göttlichen Bereich, so haben wir damit ja wohl etwas Genaues über ihr Wesen ausgesagt. Indessen empfiehlt es sich noch weiter zu gehen. Damals gingen wir vor nach einer Einteilung in sinnliche und geistige Wirklichkeit, und haben die Seele dem Geistigen zugewiesen. Heute wollen wir diese Zuweisung zugrunde legen und auf einem andern Wege des Näheren ihrer Artung nachgehen.

2 Wir behaupten: die einen Dinge sind primär teilbar, ihrem eignen Wesen nach zerstreuen sie sich; das sind die Dinge, von denen kein Teil identisch ist mit einem andern Teil oder dem Ganzen, und deren Teil kleiner sein muß als das Gesamte: das aber sind die sinnlichen Größen und die Massen, von denen jede einen eigenen Ort innehat und bei denen es nicht möglich ist daß das-
3 selbe zugleich an mehreren Orten ist. Eine zweite Art von Sein ist dieser ersten entgegengesetzt: sie unterliegt in keinem Sinne einer Teilung, ist teillos und unteilbar, unterliegt keiner Ausdehnung, nicht einmal in der Vorstellung, sie bedarf keines Ortes, sie befindet sich in keinem Ding, weder in Teilen noch im Ganzen, da sie

auf allen Dingen zugleich gewissermaßen aufliegt, nicht als bedürfe sie jener als Stütze, sondern weil das andre nicht ohne sie sein kann noch will; sie ist ein Wesen von immer gleichem Zustand, gemeinsam für alles ihr nachgeordnete wie der Mittelpunkt im Kreise von dem alle Linien zur Peripherie ausgehen, wobei sie ihn doch in sich selbst ruhen lassen; sie erhalten von ihm ihr Werden und ihr Sein; so haben sie Teil an dem Punkt und das Ungeteilte ist ihnen Ursprung, aber indem sie von ihm abhängen sind sie doch von ihm aus vor- und fortgeschritten.

Während also auf der einen Seite das primär Unteil- 4
bare steht, das in der geistigen Welt und unter den wahrhaft seienden Dingen Herrscher ist, und auf der andern Seite das durchaus Teilbare in der sinnlichen Welt, gibt es noch eine andere Wesenheit, die über dem Sinnlichen steht, in seiner Nähe und in ihm; diese ist nicht primär teilbar wie die Körper, aber sie wird teilbar in den Körpern. So wird denn bei einer Zerlegung der Körper 5
die ihnen innewohnende Form auch zerteilt, aber sie ist in jedem der Teile als ein Ganzes, sie wird eine Vielheit und bleibt doch dieselbe, aber jeder dieser ihrer Teile ist ganz vom andern getrennt, da sie ja durchaus teilbar geworden ist; so wie Farben und überhaupt alle Qualitäten und jede Form als ganze gleichzeitig vielen getrennten Dingen innewohnen kann, wobei kein Teil von ihr unter den gleichen Wirkungen steht wie der andre. So ist also auch diese dritte Wesenheit als durchaus teil- 6
bar anzusehen. Neben jener durchaus unteilbaren Wesenheit ist sie eine andere, die als nächste Stufe aus jener kommt; sie hat von jener her die Unteilbarkeit, aber von ihr fortschreitend drängt sie zu der andern Wesenheit, und tritt so in die Mitte zwischen beide, dem Unteilbaren, Ersten und dem 'den Körpern zugehörigen Teilbaren', das den Körpern anhaftet. Sie tut das nicht in 7
der Weise wie Farbe und alle Qualität, die als dieselbe sich vervielfältigt an der Vielheit körperlicher Massen; da ist die Qualität in jedem Teil gänzlich getrennt von

der andern, ebensoweit wie die Masse von der Masse entfernt ist; und auch wenn der Körper der Quantität nach einer ist, so kommt das je Identische (*der Qualität*), das sich an den einzelnen Teilen befindet, doch nicht in Gemeinschaft und Erlebniseinheit miteinander, weil dies Identische hier ein Eines, dort ein Andres ist; denn diese Identität ist Affektion, nicht ihrerseits eine Substanz.
8 Die Wesenheit aber, die wir über dieser (*körperlichen*) ansetzen, in der Nachbarschaft der unteilbaren Substanz, die ist Substanz und tritt doch in Körper ein; bei ihnen widerfährt es ihr geteilt zu werden, was ihr vorher nicht
9 geschah ehe sie sich den Körpern hingab. In welchen Körpern sie sein mag, und sei es der größte, überallhin ausgedehnte, so verliert sie wenn sie sich dem ganzen Körper hingibt nicht das Einssein. Nicht in dem Sinne wie der Körper eins ist; denn der Körper ist durch Kontinuität eins; von seinen Teilen aber ist das eine dies, das ein andres und anderwärts; die zugleich teilbare und unteilbare Wesenheit aber, als welche wir die Seele ansehen, ist nicht in der Art des Kontinuierlichen eins, indem sie einen und dann wieder einen andern Teil usf. hätte; sondern sie ist teilbar, sofern sie in allen Teilen des Dinges ist dem sie beiwohnt, und unteilbar, weil sie in allen diesen Teilen als ganze und in jedem einzelnen
10 Teil als ganze ist. Wer das begreift, der ermißt die Größe der Seele und ihre Kraft und weiß, daß es ein göttliches, ein wunderbares Ding um sie ist und daß sie zu den Wesenheiten über aller Dinglichkeit gehört. Sie hat keine Größe und ist doch bei aller Größe, sie ist hier und ist auch wieder da, nicht mit einem andern Teil sondern mit dem selben. So ist sie geteilt und wiederum nicht geteilt; oder richtiger: sie selbst ist nicht geteilt und endgültig in geteiltem Zustand; denn sie bleibt ja bei sich selbst ein Ganzes und teilt sich nur an den Körpern, da die Körper wegen ihrer eignen Teilbarkeit sie nicht ungeteilt aufnehmen können, sodaß also die Teilung
2 eine Affektion der Körper ist, nicht der Seele.
11 Daß das Wesen der Seele in jedem Falle ein solches

sein müßte, daß es unmöglich eine Seele geben kann die, anders als die geschilderte, entweder nur unteilbar ist oder nur teilbar, sondern daß sie unbedingt in der dargelegten Weise beides sein muß, das ergibt sich aus
I folgendem. Auf der einen Seite: hätte sie wie die 12
Körper von einander verschiedene Teile, so könnte nicht wenn ein Teil affiziert wird, ein andrer Teil zum Bewußtsein dieser Affektion kommen, sondern eine Teilseele, z. B. die am Zeh, würde als besondere und für sich seiende sich der Affektion bewußt werden; und allgemein, es müßten dann viele Seelen sein die im einzelnen Menschen walten, ja auch im Universum müßte nicht eine walten, sondern unendlich viele voneinander getrennt. Denn die Erklärung dieser Erscheinung durch die Kontinuität ist fruchtlos, wenn diese nicht zu einer wirklichen Einheit führt. Man darf ja keinesfalls die 13
Lehre hinnehmen mit der sie sich selbst betrügen, daß die Wahrnehmungen durch 'Weitergabe' zum Leiten-
A den Teil der Seele gelangen. Denn erstens, von einem Leitenden Teil der Seele zu sprechen, ist undurchdacht. Wie wollen sie denn die Seele teilen, in welchem Sinne soll der eine Teil vom andern verschieden sein? Nach welchem quantitativen Maß wollen sie sie zerlegen oder nach welcher qualitativen Differenz, wo es sich doch um eine einheitliche und kontinuierliche Masse handeln
Ba soll? Und weiter: soll nur das Leitende oder auch 14
b die andern Teile Wahrnehmungssinn haben? Im
a ersten Falle: wenn der Wahrnehmungsinhalt dann
1 nur auf das Leitende selbst treffen kann, an welcher Stelle soll es lokalisiert sein und die Wahrnehmung aus-
2 üben? Trifft aber der Wahrnehmungsinhalt an einen andern Teil der Seele, der ja nicht mit Wahrnehmungssinn begabt sein soll, so kann dieser Seelenteil seine Affektion dem Leitenden ja nicht weitergeben, und es wird überhaupt keine Wahrnehmung zustandekommen.
1 Aber auch wenn er unmittelbar auf das Leitende 15
a trifft, so muß er entweder nur auf einen Teil von ihm treffen, dann wird dieser die Wahrnehmung vollziehen,

die übrigen Teile aber werden garnicht erst an der Wahrnehmung teilnehmen — denn es wäre überflüssig; oder
es müßten viele, ja unzählige Wahrnehmungen ent- *β*
stehen, die nicht alle gleich sind, sondern die eine sagt: ich bin ursprünglich affiziert, die andere: ich habe die Affektion einer andern wahrgenommen, und an welcher Stelle die Affektion eingetreten ist, kann keine wissen außer der ersten; vielleicht wird auch jeder Teil der Seele irrtümlich annehmen, daß die Affektion dort statt-
16 gefunden hat wo er selbst ist. Soll aber nicht nur das Leitende, sondern jeder Seelenteil mit Wahrnehmung *b*
begabt sein, weswegen ist dann das Eine noch das Leitende und die andern nicht? Und wozu muß die Wahrnehmung dann noch bis zu Jenem hinaufgelangen? Und wie kann es dann aus vielen, z. B. Gehörs- und Gesichts-Wahrnehmungen die Erkenntnis eines einheitlichen
17 Gegenstandes gewinnen? Auf der andern Seite: *II*
setzen wir die Seele als durchaus einheitlich, als gänzlich unteilbar und als in sich ruhende Einheit, und alles dessen überhoben was Vielheit und Geteiltheit ist, so kann, was immer die Seele erfaßt, nicht in seiner Ganzheit beseelt sein, sondern die Seele würde gleichsam im Mittelpunkt des Körpers sich festsetzen und die ganze Masse des Lebewesens unbeseelt lassen.
18 Mithin muß die Seele in dem gezeigten Sinne zugleich Einheit und Vielheit, geteilt und ungeteilt sein; man darf daran nicht deshalb zweifeln weil unmöglich etwas das identisch und einheitlich ist, an vielen Orten zugleich sein könne. Denn wenn wir das uns nicht zulassen wollen, so kann es die Wesenheit nicht geben welche das Universum zusammenhält und durchwaltet, welche doch alles zumal umfaßt und leitet mit Vernunft; Vielheit ist sie, da ja die Dinge viele sind, eine muß sie sein, da es ein Zusammenhaltendes geben muß: durch die Vielfältigkeit ihrer Einheit spendet sie allen Teildingen Leben, durch die Ungeteiltheit ihrer Einheit leitet sie alles mit Vernunft. So kann auch das was keine Vernunft hat, dieses Eine, das Leitende, nachahmen.

Das also ist der Sinn des göttlichen Rätselwortes: 19
„Aus beiden, der unteilbaren in immer gleichem Zustand befindlichen Wesenheit und der bei den Körpern befindlichen teilbaren, mischte er (*der Gott*) eine dritte Art von Wesenheit zusammen." So ist denn in diesem Sinne die Seele Eins und Vieles, die Formen an den Körpern Vieles und Eins, die Körper nur Vieles, das Höchste aber nur Eins.

---

5. GEIST, IDEEN UND SEIENDES

V 9 *περὶ νοῦ καὶ τῶν ἰδεῶν καὶ τοῦ ὄντος*

Alle Menschen gebrauchen von Geburt an die Sinne, vor dem Geist, und treffen notwendigerweise zuerst auf das sinnlich Wahrnehmbare. Manche nun bleiben ihr ganzes Leben hindurch hier stehen, sie halten das Sinnliche für das Erste und Letzte, das Angenehme und das Schmerzerregende welches im Sinnlichen ist bedeutet ihnen das Gute und das Schlechte, und so halten sies für genug ihr Leben zu verbringen indem sie jenem nachjagen und dies von sich fernhalten; die von ihnen auf philosophische Rechtfertigung Wert legen, nennen das sogar Weisheit. Sie gleichen schweren Vögeln, die zu viel von der Erde aufgenommen haben das sie beschwert, und nun nicht hochfliegen können obgleich die Natur
2 ihnen Flügel gab. Andere gibt es, die erheben sich ein kleines Stück über die niedere Welt, indem der bessere Teil ihrer Seele sie vom Angenehmen zum Schönen hintreibt; aber da sie nicht im Stande sind das Obere zu erblicken, so sinken sie, weil sie keinen andern Grund haben auf dem sie stehen können, mitsamt dem Worte Tugend, das sie im Munde führen, hinab zum praktischen Handeln, das heißt zum Auswählen unter eben jenen irdischen Dingen, über die sieh hinaufzuheben sie zu-
3 nächst unternommen hatten. Eine dritte Klasse endlich sind gottbegnadete Menschen, die von stärkerer Kraft sind und ein schärferes Auge haben, daher sehen sie sozusagen wie Fernsichtige den Glanz dort oben und heben sich dort hinauf gleichsam über die Wolken und den Nebel der irdischen Welt hinweg, und verbleiben dort in der Höhe, achten das Irdische alles gering und er-

götzen sich an jenem Orte welcher der wahre und ihnen angestammte ist, so wie ein Mensch der nach langer Irrfahrt in seine von guten Gesetzen regierte Heimat zurückkehrt.

Was ist das nun für ein Ort, und wie kann man 2 4
dorthin gelangen? Dahingelangen mag der seiner Anlage nach vom Eros Bewegte, der in seiner Konstitution ursprünglich und im wahren Sinn des Worts ein Philosoph ist; er ist dem Schönen gegenüber, als Erotiker, von Zeugungswehen erfüllt, gibt sich aber nicht zufrieden mit der leiblichen Schönheit sondern flieht von ihr hinauf zu den Schönheiten der Seele, Tugenden Wissenschaften Tätigkeiten Recht und Sitte, und von dort steigt er ein zweites Mal hinauf, zu der Ursache des Schönen in der Seele, und dann weiter zu dem was etwa noch darüber liegt, bis er am Ende zum Ersten gelangt, welches aus sich selbst schön ist; ist er dort angelangt, wird er der Zeugungswehen ledig, vorher nicht.

Aber wie soll er diesen Aufstieg bewerkstelligen, wo- 5
her kommt ihm die Kraft dazu, und welche Überlegung soll diesen Eros unterweisen und leiten? Nun, die folgende. Die Schönheit hier an den Leibern ist nur von außen an die Leiber herangebracht; denn die Gestalt sitzt am Körper als einem bloßen Stoff; denn die Unterlage verändert sich ja und wird aus schön häßlich; also, folgert diese Überlegung, ist sie nur durch Teilhabe schön. Und was ist das nun, was einen Körper 6
schön macht? Es ist die Anwesenheit von Schönheit, oder, in anderer Hinsicht, die Seele; sie hat ihn gestaltet und diese bestimmte Form in ihn gelegt. Aber die Seele, ist sie denn aus sich selbst schön? Das nicht; dann könnte nicht eine Seele einsichtig und damit schön, die andre unvernünftig und häßlich sein. Mithin beruht das Schöne in der Seele auf Einsicht. Und wer ist es, der der Seele die Einsicht verleiht? Nun, notwendigerweise der Geist. Vom Geist aber gilt, daß er nicht bald Geist, bald Nichtgeist ist, wenigstens vom wahrhaftigen; folglich ist der Geist aus sich selbst schön. Muß man nun bei ihm als 7

dem Ersten haltmachen, oder ist es vielmehr so daß man noch über den Geist hinaus emporschreiten muß, und daß der Geist allerdings von uns aus gesehen das Erste Prinzip überdeckt, gleichsam im Vorzimmer des Guten (*des Ersten Prinzips*) postiert uns in sich Botschaft bietet über alles was in Jenem ist, dabei aber doch nur ein Abdruck von Jenem in der Vielheit ist, während jenes
3 schlechthin im Einssein verharrt?

8 Doch wir müssen unsere Betrachtung auf den Geist richten, diese Wesenheit von welcher unsere Überlegung verspricht daß sie das eigentlich Seiende, das wahre Wesen sei; nur ist zuvor noch auf einem andern Wege zu sichern, daß es eine Wesenheit von dieser Art geben muß. Es mag ja lächerlich sein auch nur die Frage zu stellen, ob es in der Welt einen Geist gibt; aber es gibt wohl Leute die selbst das bestreiten. Weit umstrittener aber ist es, ob der Geist von der Art ist wie wir es lehren, ob er eine vom Sinnlichen abgetrennte Existenz hat, ob er das eigentlich Seiende ist und ob in ihm die Wesenheit der Ideen ihren Sitz hat; Fragen also, die eben das Ziel unserer gegenwärtigen Darlegung bilden.

9 Alles von dem man sagt es sei, treffen wir an als zusammengesetzt, keines als einfach, weder die Gegenstände welche die einzelnen Künste hervorbringen noch das was von Natur geworden ist. Die künstlichen Hervorbringungen enthalten Erz oder Holz oder Stein, aber damit sind sie noch nicht fertig, erst muß die Kunst, je nachdem, eine Statue, ein Bett, ein Haus daraus machen, indem sie dem Stoff die Form, über welche sie verfügt, ein-
10 pflanzt. Ebenso wird man die von Natur gewordenen Dinge, soweit sie vielfach zusammengesetzt, also sog. Verbindungen sind, zerlegen in die einzelnen Glieder der Verbindung und in die Gestalt die auf all diesen einzelnen Teilen ist, z. B. den Menschen in Seele und Leib, und dann den Leib in die vier Elemente; wenn man dann findet daß jedes einzelne Element aus Materie und einem sie Formenden zusammengesetzt ist — denn von sich aus ist die Materie der Elemente ungeformt —, so wird

man untersuchen woher diese Idee in die Materie kommt. Und bei der Seele wird man wiederum fragen, ob sie be- 11
reits zu den einfachen Wesenheiten gehört, oder ob es auch in ihr etwas wie Materie und etwas wie Form gibt, nämlich den Geist in ihr, welcher einerseits dieselbe Rolle spielt wie die Form die am Erz der Statue sitzt, anderseits wie der Künstler welcher die Form dem Erz eingegeben hat. Das wird man dann auch auf das Weltall 12
übertragen, auch hier wird man aufsteigen zum Geist und ihn als wahren Schöpfer und Werkmeister ansetzen; man wird behaupten müssen, daß die Unterlage erst durch Aufnahme von Formen zu Feuer Wasser Luft oder Erde geworden ist, daß aber diese Formen von einem andern her kommen, und das sei die Seele; die Seele hat dann weiterhin den vier Elementen erst die Form des Kosmos aufgeprägt. Und sie wieder ist vom Geist mit 13
den rationalen Formen ausgestattet worden, so wie erst aus der Kunst in die Seele des Künstlers die Formen für sein Schaffen kommen; der Geist aber ist von der einen Seite selbst die Idee der Seele, soweit er ihre Form ist; anderseits aber verleiht er wie der Schöpfer einer Statue der Seele die Form, so daß in ihm selbst alles vorhanden ist was er mitteilt. Und was er der Seele mitteilt steht der wahren Wirklichkeit nahe, was aber der Körper dann erhält, das sind nur mehr Schatten und Nachbilder.

Warum muß man aber noch über die Seele empor- 4 14
steigen und kann sie nicht selbst als das Erste ansehen? Erstlich ist der Geist verschieden von der Seele, und zwar etwas Stärkeres; das Stärkere aber ist von Natur das Erste. Denn keineswegs bringt die Seele, wie man glaubt, wenn sie zur Reife gelangt ist, den Geist hervor. Denn wie kann das Potentiale zur Aktualität gelangen, wenn nicht eine Ursache da ist die es in die Aktualität überführt? Ist das bloßer Zufall, so besteht auch die Möglichkeit daß es nicht zur Aktualität gelangt. Deshalb muß 15
man das Erste als in Aktualität befindlich ansetzen und als autark und vollendet, das Unvollendete dagegen als

später, welches aber vollendet wird von eben den Wesenheiten die es hervorgebracht haben, die wie die Väter der Vollendung zuführen was sie zunächst unvollendet hervorbrachten. So muß man die Seele im Verhältnis zu ihrem Hervorbringer zunächst als Materie ansehen, die
16 erst dann Form erhält und fertig wird. Da ferner die Seele ja unter Einwirkungen zu leiden hat, es aber auch etwas keinen Einwirkungen Unterliegendes geben muß —denn sonst müßte mit der Zeit alles zu Grunde gehen—, so muß es etwas vor und über der Seele geben. Da ferner die Seele in der Welt lebt, es aber auch etwas außerhalb der Welt geben muß, so ergibt sich auch auf diesem Wege daß es etwas vor der Seele geben muß; denn da in der Welt sein im Leibe und in der Materie sein heißt, so könnte dann nichts dasein was mit sich identisch bleibt; dann könnte also die Idee Mensch und überhaupt alle Formen und Gattungen nicht ewig sein und dieselben bleiben.

17 Daß es einen Geist geben muß, der vor und über der Seele ist, kann man aus den angeführten und aus noch vielen anderen Beweisen folgern.

5 Wenn wir mit dem Begriff des Geistes ernst machen wollen, so dürfen wir ihn nun nicht auffassen als das potential Geistige, welches aus der Unvernunft erst geistig wird (wir müßten ja sonst nach einem zweiten Geist über diesem suchen), sondern als den der aktual
18 und ewig Geist ist. Ist ihm aber die Vernunft keine nachträgliche Zutat, so stammt das was er denkt, aus ihm selbst, und was er hat, hat er aus sich selbst. Denkt er aber aus sich und von sich selbst, so ist er selbst das was er denkt. Denn wenn sein Sein etwas für sich wäre, und das was er denkt, von ihm verschieden, dann müßte seine Wesenheit an sich Nichtgeist sein; und dann wäre der Geist wieder nur potential und nicht aktual. Man darf also das eine nicht vom andern sondern, wir haben uns das nur vom Irdischen her angewöhnt, auch das
19 Obere uns gesondert vorzustellen. Was ist nun seine Wirksamkeit (*Aktualität*) und was denkt er, damit wir

ihn als das ansetzen können was er denkt? Nun, es ist klar, da er wesenhaft Geist ist, denkt er das wesenhaft Seiende und bringt es zum Dasein. Er ist also das Seiende. Denn er muß es entweder als anderswo Seiendes denken oder als in ihm, und dann ist er es selbst. Anderswo nun ist unmöglich, denn welcher Ort sollte das sein? Folglich denkt er es als sich selbst und in ihm selbst Seiendes. Denn als im Sinnlichen Befindliches, wie man wohl 20
meint, kann er es ja nicht denken. Denn das Ursprüngliche jeden Dinges ist nicht das sinnlich Wahrnehmbare; denn die Form die in den Sinnendingen über die Materie gelagert ist, ist nur ein Nachbild des eigentlich Seienden, die Form die sich an einem Dinge befindet, ist aus einem andern in es eingetreten, und ist ein Abbild jenes andern. Wenn es ferner einen Schöpfer dieser unserer Welt 21
geben muß, so kann das was dieser denkt um sie zu schaffen nicht in dem dann noch garnicht Seienden sich befinden; die Gegenstände seines Denkens müssen also vor dieser Welt sein, nicht Abdruck anderer Dinge, sondern Urbilder, Erstes, Wesen des Geistes. Wollte man einwenden daß bloße Begriffe dazu genügten, so müßten das doch ewige sein; sind sie aber ewig und unaffizierbar, so müssen sie im Geist sein, der eben diese Qualitäten hat und früher ist als Zuständlichkeit, Wachstumskraft und Seele; denn diese sind nur potential.

Somit denkt der Geist das Seiende indem er es ist, 22
nicht als etwas anderwärts Seiendes, denn es ist weder vor ihm noch nach ihm; vielmehr ist er gleichsam der erste Gesetzgeber, oder richtiger das Gesetz des Seins selber. Mit Recht heißt es also „denn ein und dasselbe ist Denken wie Sein" und „die Wissenschaft von den immateriellen Dingen ist identisch mit ihrem Objekt" und „ich habe mich selbst gesucht" (als ein Seiendes nämlich); und auch die Lehre von den Wiedererinnerungen besteht zu Recht. Nichts vom eigentlich Seienden ist außer- 23
halb, noch überhaupt räumlich, sondern es beharrt ewig in sich selbst und unterliegt keiner Veränderung und

keiner Vernichtung: darum ist es eben wahrhaft seiend. Andernfalls, wenn es werdend und vergehend sein würde, müßte es das Seiende als fremde Zutat an sich tragen, und nicht mehr es selbst, sondern jenes Fremde würde
24 das Seiende sein. Die Sinnendinge also sind das was sie heißen nur durch Teilhabe, indem die ihnen zugrundeliegende Wesenheit ihre Form anderswoher erhält, z. B. das Erz von der Bildhauerkunst, das Holz von der Zimmerkunst, wobei die Kunst nur vermöge eines Abbildes in die Gegenstände eintritt, die Kunst selbst dagegen außerhalb der Materie in Selbigkeit beharrt und die
25 wahre Bildsäule, das wahre Bett in sich besitzt. Ebenso ist es auch mit der irdischen Welt, auch die Körper in ihr haben nur an Abbildern Teil und weisen so darauf hin, daß das Seiende von ihnen verschieden ist, da, während sie sich wandeln, jenes unwandelbar ist und auf sich selber gegründet, und keines Ortes bedarf, denn es ist keine Größe, sondern eine geisthafte, sich selbst genügende Existenz hat. Denn Leiber verlangen ihrem Wesen gemäß nach Erhaltung durch ein andres, der Geist aber, welcher durch sein wunderbares Wesen aufrecht hält was von sich selbst hinfallen müßte, bedarf selber keines Ortes auf dem er sich gründete.
6
26 So sei also der Geist das Seiende, der alles Seiende in sich hat nicht als in einem Ort, sondern indem er sich selbst hat und mit dem Seienden ein Eines ist. Es ist aber dort oben alles beisammen und nichtsdestoweniger doch gesondert. Trägt doch schon die Seele viele Wissenschaften beisammen in sich und doch nicht durcheinander, sondern jede Wissenschaft vollzieht im Bedarfsfalle ihre besondere Aufgabe ohne die andern hinein zu ziehen, und auch der einzelne Gedanke kommt für sich zur Wirksamkeit, unvermengt mit den andern in der Wissenschaft
27 ruhenden Gedanken. Ebenso und erst recht ist der Geist alles beisammen, und ist es auch wieder nicht beisammen sofern jedes einzelne eine besondere Kraft ist; der gesamte Geist aber umfaßt es alles wie die Gattung die Arten und das Ganze die Teile; auch die Kräfte des

Samens bieten ein Gleichnis des Gemeinten, denn im ganzen Samen ist alles ungeschieden vorhanden, und die rationalen Bildekräfte liegen in ihm wie in einem einzigen Mittelpunkte beisammen; und doch ist die das Auge bildende Kraft verschieden von der der Hand, man erkennt ihr Anderssein an dem Sinnending welches sie hervorbringt.

Was nun die im Samen enthaltenen Kräfte betrifft, 28
so ist jede von ihnen wieder eine einheitliche Bildekraft, in ihrer Gesamtheit die in ihr enthaltenen Teile umfassend; der leibliche Teil hat allerdings Materie (so das was am Samen Feuchtigkeit ist), die Kraft als solche ist aber in ihrer Gesamtheit Gestalt, rationale Bildekraft, welche identisch ist mit einer Gattung der Seele, nämlich dem Zeugerischen, und diese Seele wieder ist das Nachbild einer andern, höheren Seele. Die Seele die im Samen wirkt, nennen manche 'Natur' (*Werdekraft*); sie geht aus von oben, von dem was vor ihr ist, wie Licht vom Feuer, und wandelt und gestaltet die Materie, nicht durch mechanischen Druck noch durch Anwendung der vielberufenen Hebelkraft, sondern indem sie ihr die Bildekräfte mitteilt.

Von den Wissenschaften ferner, welche in der ver- 7 29
nünftigen Seele wohnen, sind die sinnliche Gegenstände betreffenden — wenn man die überhaupt Wissenschaften nennen will, es kommt ihnen eigentlich nur der Name 'Meinungen' zu — später als ihre Gegenstände und also ihre Abbilder; die Wissenschaften aber von den geistigen Gegenständen, die ja erst wahrhaft Wissenschaften sind, gelangen aus dem Geist in die vernünftige Seele und denken nichts Sinnliches, sondern insoweit sie Wissenschaften sind, sind sie je das Einzelne was sie denken und erhalten von innen sowohl das Gedachte wie das Denken; denn drinnen ist der Geist, als welcher selbst das Erste 30
ist, da er ewig nur bei sich selbst ist und reine Aktualität ist, sich nicht von außen auf seine Objekte richtet als hätte er sie nicht oder müßte sie erst erwerben oder doch, weil sie nicht an der Oberfläche bereitliegen, erst diskursiv durchlaufen; das alles sind Affektionen der Seele; sondern er steht stille in sich selber und ist alles Seiende
31 zumal; und zwar denkt er nicht erst das Einzelne um es in die Existenz zu rufen; es ist nicht, als er Gott dachte, Gott entstanden und als er Bewegung dachte, die Bewegung entstanden. Daher auch die Auffassung der Ideen als Gedanken, wenn sie so gemeint ist, daß erst als der Geist sie gedacht hat die einzelne Idee entstand und nun existiert, nicht richtig ist; denn das Gedachte muß früher als dieser einzelne Gedanke sein; wie sollte er sonst dazu gelangen es zu denken? Das kann doch nicht aus Zufall geschehen sein, er kann nicht blindlings drauf gestoßen sein. 8
32 Richtet sich also das Denken auf ein dem Geiste Innewohnendes, so ist eben dies Innewohnende die Gestalt, und das also ist die Idee. Was ist nun diese Idee? Sie ist Geist, geisthafte Wesenheit, aber nicht die einzelne Idee vom Geist unterschieden, sondern jede einzelne ist der Geist. Und zwar ist der Geist als Gesamtheit alle Ideen, die einzelne Idee aber ist der Geist als einzelnes, so wie die gesamte Wissenschaft gleich allen Lehrsätzen ist, jeder einzelne Lehrsatz aber ein Teil der Gesamtwissenschaft, nicht als wäre er räumlich von ihr gesondert, sondern er hat als einzelner seine Kraft und Bedeutung erst im Ganzen. So ist denn also der Geist in sich selbst und da er sich selbst in voller Ruhe inne hat, ist er ewig gesättigte Fülle.
33 Wenn der Geist als dem Seienden vorausliegend zu denken wäre, so müßte man annehmen daß der Geist indem er es denkend verwirklicht, das Seiende erst fertig macht und so hervorbringt; da aber notwendig das Seiende vor dem Geist zu denken ist, so muß man ansetzen daß das Seiende im Geiste darinliegt und daß sich die denkende Wirksamkeit (*Aktualisierung*) des Geistes am Seienden vollzieht so wie die Wirkungskraft des Feuers am bereits vorhandenen Feuer, damit so das Seiende den einheitlichen Geist an sich trage als seine,
34 des Seienden, Wirksamkeit. Nun ist auch das Seiende

Wirksamkeit; sie haben also beide nur eine Wirksamkeit, oder richtiger, sie sind beide eins. Eine Wesenheit also sind das Sein und der Geist, und folglich auch das Seiende und die Verwirklichung des Seienden und der so verstandene Geist; und die so verstandenen Gedanken sind allerdings die Idee und Gestalt des Seins und seine Verwirklichung. Unser Denken allerdings zerteilt und denkt das eine vor dem andern; denn unser teilender Geist ist verschieden von jenem unteilbaren, nicht teilenden, welcher das Sein und die Gesamtheit aller Dinge ist.

Welches nun sind die Dinge in dem Einen Geist, 9 35
die wir mit unserm Denken zerteilen? Denn die Betrachtung muß sie, die in ihrem Sein ruhen, hervorholen, so wie sie aus einer Wissenschaft, die in ungeteilter Einheit dasteht, die einzelnen Inhalte nacheinander betrachtet. Da unsere Welt ein Lebewesen ist welches alle Lebewesen in sich enthält, und da sie von einem Andern her ihr Sein und ihr Sosein empfängt, da ferner dies Andere von dem her die Welt ist (*die Seele*) auf den Geist zurückzuführen ist, so muß notwendig eben im Geist das gesamte Urbild vorhanden sein, er, der Geist, muß die geistige Welt sein, von der Plato sagt: „in dem wesenhaften Lebewesen"; denn wie notwendig, sofern einerseits die Bilde- 36
kraft eines bestimmten Lebewesens, anderseits der Stoff der diese samenhafte Bildekraft aufnimmt vorhanden sind, ein Lebewesen entstehen muß, ebenso muß auch, da einerseits die geisthafte, allvermögende Wesenheit da ist, anderseits nichts sie abschließt, denn es liegt nichts zwischen ihr und dem zur Aufnahme Fähigen, notwendig dies Letztere zur Welt gestaltet werden und jenes es gestalten. Diese gestaltete Welt hat die ideale Form als Geteiltes, hier den Menschen dort die Sonne, Jenes dagegen hat alles in Einem vereint.

Alles also was als ideale Formen im Reich des Sinn- 10 37
lichen existiert, das stammt aus jener Welt, das andere aber nicht; weshalb es denn dort oben für das Naturwidrige keine Ideen gibt, so wie es in den Künsten die Form des Kunstwidrigen nicht gibt, und in den

Samen keine Lahmheit (denn Fußlähmung bei der Geburt beruht darauf daß die Bildekraft die Materie nicht bewältigen konnte, solche durch Unfall auf einer Be-
38 schädigung der idealen Form). So gehören also der oberen Welt an harmonische Qualitäten und Quantitäten, Zahlen und Größen, Entstehungen und Verhaltungen, Handlungen und Erleidungen, soweit sie naturgemäß sind, Bewegungen und Stillstände, sowohl insgesamt wie im Einzelnen; und statt der Zeit die Ewigkeit; und der Raum besteht dort oben geisthaft darin
39 daß eines im andern ist. Da nun dort oben alles beisammen ist, so ist all dies, was man auch herausgreife, Wesenheit und geisthaft und jegliches hat Teil am Leben, ist sowohl Selbigkeit wie Andersheit, Ruhe wie Bewegung, bewegt wie ruhend, Substanz wie Qualität; und alles ist reine Wesenheit, denn jedes einzelne Seiende ist aktual, nicht potential, sodaß die Qualität nicht geschieden ist von der jedesmaligen Substanz.

40 Sind nun in der oberen Welt nur die Formen dessen was im Sinnlichen ist, oder noch mehr? Da ist zuvor was ins Gebiet der Kunst gehört zu untersuchen. Von etwas Bösem nämlich gibts dort oben keine Form, denn das Böse hier unten ist Folge von Mangel, Privation, Unvollkommenheit, es ist Schicksal der Materie und ihres
11 Unheils sowie dessen was der Materie sich angeglichen hat.
41 Sind also die Kunstgegenstände und die Künste in der oberen Welt? Die nachahmenden Künste, Malerei und Bildhauerei, Tanzkunst und Pantomimik, welche irgendwie auf der niedern Welt beruhen, ein Sinnliches zum Vorbild haben und die Gestalten, Bewegungen und Symmetrien nachahmen und umbilden, die sie sehen, kann man nicht wohl auf die obere Welt zurückführen, soweit das nicht durch den Begriff des Menschen ge-
42 schehen kann. Wenn aber etwa von einer Kunst, ausgehend von der Symmetrie der einzelnen Lebewesen, ein Zustand von Lebewesen überhaupt zum Gegenstand der Betrachtung gemacht würde, so wäre diese Kunst ein Teil jener Kraft, welche auch dort oben die Symmetrie

aller Dinge im Geistigen betrachtet und anschaut. Alle Musik ferner, welche ihre Gedanken auf Harmonie und Rhythmus richtet, ist jener analog die in der oberen Welt den Rhythmus des Geistigen überdenkt. Die Künste 43
ferner, die künstliche Sinnengegenstände hervorbringen wie Hausbau und Zimmermannskunst, dürften soweit sie Symmetrien anwenden ihre Prinzipien aus der oberen Welt und von der Zweckvernunft dort oben erhalten; da sie diese Dinge aber mit dem Sinnlichen vermischen, so haben sie als Ganze dort oben keine Stelle, außer im Begriff des Menschen. Ebensowenig auch der Landbau, welcher das sinnlichwahrnehmbare Gewächs pflegt, oder die Heilkunde welche die irdische Gesundheit zum Gegenstand der Betrachtung hat, oder die Kunst die sich mit der Kraft und der guten Form des Leibes befaßt (*Gymnastik*); denn in der oberen Welt gibt es eine andre Fähigkeit, eine Gesundheit, vermöge derer alle Lebewesen dort oben ohne Zittern und ohne Bedürfen sind. Rhetorik ferner, Strategie, Verwaltungs- und Re- 44
gierungskunst, welche von ihnen dem Schönen Anteil an ihren Handlungen gibt, die empfängt, wenn sie das Schöne der oberen Welt ins Auge faßt, einen Anteil von oben für ihre Wissenschaft aus der oberen Wissenschaft. Die Geometrie dagegen, welche geistige Dinge zu ihrem Gegenstand hat, gehört in die obere Welt und ebenso die Weisheit, welche sich in der obersten Höhe mit dem Seienden beschäftigt.

Soviel über die Künste und ihre Gegenstände. 12 45
Gibt es aber in der oberen Welt die Idee des Menschen, so gibt es auch die des vernünftigen und des kunstbegabten Menschen; und dann gibt es dort auch die Künste, welche Erzeugungen des kunstbegabten Menschen sind.

Man muß aber hervorheben, daß es Ideen nur vom 46
Allgemeinen gibt, z. B. nicht des Sokrates sondern nur des Menschen. Weiter aber ist beim Menschen zu fragen, ob es auch von den Einzelheiten an ihm Ideen gibt. Es gibt diese Einzelheiten in der Ideenwelt, weil ja dieselbe

Einzelheit beim einen Menschen so beim andern anders ist; z. B. weil der eine eine Plattnase, der andre eine Hakennase hat, muß man die Plattheit und Gebogenheit der Nase als Varietäten an der Idee des Menschen ansetzen, so wie es auch von einem Tier solche Varie-
47 täten gibt. Anderseits muß man annehmen daß nun die Materie auch mitwirkt und daß es von ihr herrührt daß der eine solche, der andere eine andere Gebogenheit der Nase hat; ebenso liegen die Verschiedenheiten der Hautfarbe teils schon in der Idee des Menschen, teils bringt sie die Materie und die Verschiedenheit der Örtlichkeit hervor.

13 48 Es bleibt noch zu erörtern ob nur die Dinge der Sinnenwelt dort oben als Idee sind, oder ob, wie es vom Menschen unterschieden die Idee des Menschen gibt, so auch von der Seele unterschieden eine Idee der Seele und vom Geist eine Idee des Geistes in der oberen Welt
49 existiert. Da ist zuerst zu sagen daß man nicht alles was in dieser Welt ist, für bloße Nachbilder von Urbildern halten muß, und so auch nicht die Seele nur für ein Nachbild der Idee der Seele, sondern daß eine Seele sich von der andern an Wert und Rang unterscheidet und daß es auch in der unteren Welt Seelen gibt die Ideen der Seele sind — allerdings vielleicht nicht insofern sie hier unten sind. Auch in der Einzelseele, die wahrhaft Seele ist, gibt es eine Gerechtigkeit und Besonnenheit, auch in den Seelen, die in uns Menschen wohnen, wahre Wissenschaft, nicht etwa nur, als in der Sinnenwelt, Abbilder der oberen Tugend und Wissenschaft, sondern die oberen selbst, die, mit sich identisch, dennoch in andrer Weise auch hier unten sind; denn die oberen sind nicht auf einen bestimmten Ort beschränkt; dergestalt daß, wo immer eine Seele aus dem Leibe sich heraufgehoben, dort jene oberen zur Stelle sind. Denn die sinnliche Welt ist
50 an einer Stelle, die geistige aber an allen Stellen. Somit ist alles, was eine solche Seele hier unten enthält, in der oberen Welt vorhanden. Wenn man also die Dinge in der Sinnenwelt als das Sichtbare auffaßt, dann gibt es

in der oberen Welt nicht die Dinge der Sinnenwelt allein, sondern noch mehr; versteht man aber darunter alles was in unserer Welt ist, mit Einschluß der Seele und ihrer Inhalte, so ist alles was dort oben ist, auch hier unten vorhanden.

Die Wesenheit nun welche im Geistigen alles um- 14 51
faßt, die muß man als den Urgrund ansehen. Aber wie ist das möglich, wo doch der wahre Urgrund ein einheitlicher und schlechthin einfacher ist, in der Welt aber Vielheit herrscht? Wie neben dem Einen die Vielheit zu Stande kommt und wie dies unser All, und weshalb dies Geist ist und woher es kommt, das wird von einem andern Ausgangspunkte aus darzulegen sein.

Was aber die Frage betrifft ob es dort oben auch eine 52
Idee von den aus der Fäulnis entstehenden und von den schädlichen Lebewesen gibt, ferner von Schmutz und Schlamm, so ist zu sagen daß alles was der Geist vom Ersten her erhält, vollkommen gut ist; dazu gehören diese Dinge nicht; man kommt von ihnen aus nicht zum Geist, sondern zur Seele, welche anderes vom Geist erhält anderes von der Materie; und darunter sind diese Dinge (genaueres darüber wird gesagt werden, wenn wir auf das Problem zurückkommen wie aus Einem Vielheit entstehen kann); weiter ist zu sagen daß die willkürlich 53
zusammengesetzten Dinge, da sie nicht vermöge des Geistes sondern selbständig als Sinnendinge sich zusammenfügen, sich nicht unter den Ideen befinden; und daß die aus der Fäulnis hervorgehenden Wesen entstanden sind weil die Seele vielleicht nicht die Kraft zu etwas anderm hatte; denn sonst hätte sie ein naturgemäßes Ding geschaffen wie sie tut wo sies kann; vor dieser Einzelseele aber liegt die Seele als Allgemeines, und vor dieser die Idee der Seele, und das heißt: das Leben welches im Geiste ist bevor es Seele wird (denn nur so verstanden ist es möglich jenes obere Idee der Seele zu nennen).

---

6. DER ABSTIEG DER SEELE IN DIE LEIBESWELT

IV 8 *περὶ τῆς εἰς τὰ σώματα καθόδου τῆς ψυχῆς*

Immer wieder wenn ich aus dem Leib aufwache in mich selbst, lasse das andre hinter mir und trete ein in mein Selbst; sehe eine wunderbar gewaltige Schönheit und vertraue in solchem Augenblick ganz eigentlich zum höheren Bereich zu gehören; verwirkliche höchstes Leben, bin in eins mit dem Göttlichen und auf seinem Fundament gegründet; denn ich bin gelangt zur höheren Wirklichkeit und habe meinen Stand errichtet hoch über allem was sonst geistig ist: nach diesem Stillestehen im Göttlichen, wenn ich da aus dem Geist herniedersteige in das Überlegen — immer wieder muß ich mich dann fragen: wie ist dies mein Herabsteigen denn möglich? und wie kann überhaupt meine Seele dem Leibe eingesiedelt sein, die Seele die trotz dieses Aufenthaltes im Leibe mir ihr hohes Wesen eben noch, da sie für sich war, gezeigt hat?

2 Heraklit, der uns ja gebietet hiernach zu forschen, lehrt notwendiges Umschlagen aus Gegensatz zu Gegensatz, er spricht von der 'Bahn hinauf und hinab', von 'Ausruhen im Wechsel', von der 'Plackerei, stets dem Nämlichen zu frohnden und untertan zu sein' — und überläßt uns damit bloßen Vermutungen; solche Rede uns deutlich zu machen hat er nicht nötig gefunden, wir sollen wohl von uns aus suchen, wie er selbst ja nur fand
3 weil er gesucht hatte. Nicht anders Empedokles: Gesetz sei es, hat er gesagt, daß die fehlende Seele hinabstürze in diese Welt; er selbst sei herabgekommen ein von Gott Gebannter, da er traute dem rasenden Streit; und hat

uns damit nicht mehr Klarheit gegeben als wohl Pythagoras und seine Nachfolger, die in dieser Frage wie in vielen andern doch nur dunkle Andeutungen gaben; Empedokles übrigens hinderte auch noch die poetische Form an der Deutlichkeit. So bleibt uns nur 4
der große Platon. Er hat über die Seele und ihre Einkehr auf Erden vielfach in seinen Schriften ausführlich und meisterhaft gesprochen; von ihm dürfen wir hoffen Klarheit zu erlangen. Was lehrt nun dieser Philosoph?

Er lehrt, so stellt sich heraus, nicht überall das gleiche; 5
seine wahre Absicht ist keineswegs ohne weiteres zu ersehen. Auf der einen Seite verwirft er durchgehend jegliches Sinnliche, er beklagt die Gemeinschaft der Seele mit dem Leib, nennt den Leib ihre Fessel und ihr Grab, und rühmt den Spruch der Geheimlehren nach dem die Seele 'in Haft' ist; ein andermal meint er offenbar mit 6
'Höhle' (wie Empedokles mit 'Grotte') die sichtbare Welt: die Wanderung zur geistigen Welt, sagt er da, sei der Seele Lösung aus den Fesseln und Aufstieg aus der Höhle; im Phaidros endlich ist ihm 'Entfiederung' die Ursache des Herabstiegs in diese Welt, bestimmte Umläufe bringen die Seele nach dem Aufstieg auf die Erde zurück, andre wieder sendet in diese Welt hinab Richtspruch, Los, Schicksal und Zwang. Im Gegensatz zu all 7
diesen Stellen, wo er das Eintreten der Seele in den Körper verwirft, preist er aber im Timaios den Kosmos (und meint damit diese irdische Welt) und nennt ihn einen seligen Gott, und vom Schöpfer in seiner Güte sei ihm die Seele gegeben auf daß diese Welt geistbegabt sei, denn geistbegabt sollte sie sein, das aber war nicht möglich ohne die Seele. Zu diesem Ende also gab Gott dem All die Seele ein; zu diesem Ende aber auch einem jeden von uns, um der Vollkommenheit des Alls willen; denn es sollten alle Arten von Wesen, die in der geistigen Welt waren, auch in der sinnlichen vorhanden sein.

Daher wir notwendig, wenn wir bei ihm Belehrung 2
8
suchen über unsre Seele, auch die Frage angreifen müssen, inwiefern das Seelische überhaupt mit dem Leibe Gemeinschaft haben kann, und wie man das Wesen des Kosmos sich zu denken hat, da doch in ihm die Seele weilt sei es freiwillig, gezwungen oder wie immer, und ob der Schöpfer . . . *wirklich zu ihrem Unheil die Seele dem Leibe verband, indem er die Weltseele in den Kosmos, die Sternseelen in die Gestirne und die Einzelseelen in den Menschenleib eingehen ließ. — Die Welt- und All-Seele steht hoch über unsern Einzelseelen.*

9 Unsre Seelen haben niedrigere Leiber zu regieren und müssen daher sich tief hineinsenken, wollen sie ihrer Herr werden, sonst würden die Teile des Leibes sich voneinander lösen und zurückfallen je an den ihnen wesenseignen Weltort — während im Leibe des Alls alle Teile an ihrem wesensbestimmten Ort liegen —; sodann bedürfen die Leiber mannigfacher und beschwerlicher Fürsorge, weil von außen viel Fremdes auf sie eindringt, weil sie unter dem ständigen Druck der Notdurft stehen und weil ihre jämmerliche Gebrechlichkeit mancherlei Vor-
10 kehrung erfordert. Der Welt-Leib dagegen fügt sich sozusagen jedem leisen Wink; denn er ist vollkommen, in sich geschlossen und sich selbst genug, es gibt nichts was wider sein Wesen wäre. Deshalb kann die Weltseele ohne Unterlaß so sein, wie zu sein der Wille ihres Wesens ihr gebietet, frei von Begierde und aller äußeren Einwirkung; denn die Welt scheidet nichts aus und nimmt nichts in
11 sich auf. Daher es denn auch von unsrer Seele heißt, wenn sie zu jener der vollkommenen gelangt, werde sie mit ihr vollkommen, wandle mit ihr in der Höhe und durchwalte den ganzen Kosmos; wenn sie also nicht von ihr abfällt, nicht drinnen in den Leibern ist, niemand zu eigen ist, dann werde sie wie die Allseele mit ihr das All
12 durchwalten mit leichter Mühe. Nicht schlechthin also, das liegt in diesen Worten, ist es für die Seele ein Übel wenn sie dem Leibe Teil gibt am Heil und am Sein; Fürsorge für das Niedere verhindert ja nicht unter allen Umständen daß das Fürsorgende im höchsten und besten Sein verharre. Denn zwiefacher Art ist alle Fürsorge: für das Allgemeine ein geruhiges Gebieten, ein königliches

Regieren; für das Einzelne ein eigenhändiges Tun, bei welchem das handelnde Subjekt vermöge der Berührung an dem Objekt der Handlung sich befleckt. Nun läßt 13
er die göttliche Seele auf die erste Art über die ganze Welt walten, sie bleibt in ihrem höheren Teile über sie erhaben und sendet nur den letzten Ausläufer ihrer Kraft in ihr Inneres hinab. Damit wird jeder Vorwurf gegen Gott, weil er die Allseele einem niederen Wesen eingepflanzt hat, hinfällig; die Seele ist nicht ausgestoßen aus dem ihr wesenseignen Sein; sie ist ja von Ewigkeit in diesem Zustand und wird es in Ewigkeit sein, und das kann unmöglich wider ihr Wesen sein, wenn anders es ihr ewig ohne Unterlaß und ohne Beginn eigen ist. Den 14
Sternseelen sodann gibt er ausdrücklich die gleiche Beziehung zum Leib wie sie im All herrscht — er setzt auch die Sternleiber in die Umschwungsbahnen der Seele —; er wahrt also auch ihnen die ihnen gebührende Seligkeit. Aus zwei Gründen gilt die Gemeinschaft der 15
Seele mit den Leibern als entwürdigend: sie sind ihr ein Hindernis im reinen Denken, und sie erfüllen sie mit Lüsten Begierden und Schmerzen. Keins von beiden aber kann einer Seele widerfahren, die nicht ins Innere des Leibes versinkt, die keinem angehört, nicht sie ist dem Leib, sondern der Leib ihr untertan; und dieser Leib ist so geartet daß es ihm an nichts gebricht, daß er in keiner Richtung unvollkommen ist. So wird die Seele auch nicht 16
mit Begierden oder Ängsten erfüllt; für solchen Leib braucht sie keines Unheils gewärtig zu sein, keine Mühe lenkt sie hinab, zieht sie fort von der hohen, seligen Schau; sondern sie bleibt ohne Unterlaß dem oberen Reiche hingegeben und lenkt dabei unsere Welt in geruhiger Kraft.

Die Menschenseele aber, die, wie es heißt, durchaus 3 17
Übel und Mühsal im Leibe erduldet, da sie dort in Schmerzen Begierden Ängste und alle andern Übel gerät, weshalb denn auch der Leib ihre Fessel und ihr Grab heißt und diese Erdenwelt ihr Höhle und Grotte — seine Lehre von der Menschenseele wollen wir nunmehr darlegen;

einen Widerspruch bringt sie nicht, da die Gründe des
18 Abstiegs nicht dieselben sind. Im Geistes-Ort befindet sich all das Geistige als Ganzes und Gesamtes — wir nennen das intellegiblen Kosmos —, befinden sich aber auch die von ihm umschlossenen geistigen Kräfte, die Einzel-Geistwesen — denn der Geist ist nicht Einheit allein, sondern Einheit und Vielheit —; notwendig muß daher auch die Seele Einheit und Vielheit sein, und aus der Einen müssen die vielen als verschiedene hervorgehen, wie die verschiedenen Arten aus der einen Gattung, höhere und geringere, geisthaftere und solche die das Geistige weniger verwirklichen. Denn auch droben im Geist gibt es einerseits den Gesamt-Geist, der die andern potential enthält wie ein großes Tier, anderseits die einzelnen Geiste, deren jeder eine Verwirklichung dessen ist was
19 jener der Möglichkeit nach enthielt. So wenn wir uns eine Gemeinde, die ja beseelte Wesen umschließt, selbst beseelt denken: am vollkommensten und kräftigsten ist dann freilich die Gesamtseele der Gemeinde, Seele sein aber können auch die Einzelseelen. Oder ein anderes Bild: von dem Gesamt-*(Welt-)*Feuer findet sich hier ein großes, da und dort kleine Stücke; die gesamte Substanz ist aber nur die des Gesamtfeuers (oder richtiger: diejenige, aus welcher auch die des Gesamtfeuers erst herstammt).
20 Die Aufgabe der vernünftigen Seele aber ist gewiß das Denken; nicht aber das Denken allein, dann unterschiede sie ja nichts vom Geist. Außer dem Geistigen fiel ihr noch ein andres zu, auf welchem erst ihre Eigenexistenz beruht; so blieb sie nicht reiner Geist, bekommt eine eigentümliche Wirksamkeit so gut wie jedes Ding in der Welt: sie kann blicken auf das was über ihr ist, dann ist sie Geist; sie kann auf sich selbst blicken, dann wahrt sie ihr Eigensein; sie kann den Blick aber auch auf das ihr Nachgeordnete wenden, und dann ist sie formender, ordnender Regent der Erdenwelt. Auf der Stufe nämlich des Geistes durfte die Welt nicht stehen bleiben, wo die Möglichkeit gegeben war daß die Reihe sich fortsetzte in einem weiteren Gliede, welches zwar geringer

ist, dessen Existenz aber mit Notwendigkeit folgt aus der Existenz dessen was über ihm ist.

Die Einzelseelen also haben in sich einen geistigen 4 21
Trieb, der sie zurückwendet zu ihrem Ursprung, sie haben auch eine Kraft die auf die niedere Welt gerichtet ist; so wie das Licht abhängig ist von der Sonne über ihm und doch dem was unter ihm ist nicht kargt mit seiner Spende. Bleiben sie in der geistigen Welt mit der Allseele vereint, so ist ihnen Leidensfreiheit vergönnt; bleiben sie in der irdischen Welt bei ihr, so können sie mit ihr zusammen das All lenken, so wie die Könige, die bei dem obersten Herrscher sind, mit ihm gemeinsam regieren ohne doch von der Königsburg hinabzusteigen. Denn sie sind ja dann in einer Ganzheit beisammen. Aber 22
sie wenden sich ab von der Ganzheit in das Teil- und Eigensein, gleichsam müde der Gemeinschaft, und jede zieht sich in ihr Sondersein zurück. Tut sie das nun fortgesetzt, flieht die Gesamtheit, fällt ab in Geschiedenheit und richtet den Blick nicht mehr auf die geistige Welt, so wird sie zum Teil, vereinzelt sich und wird krank, sie gerät in Geschäftigkeit, richtet sich auf ein Teilwesen, und in der Absonderung von der Ganzheit läßt sie sich dann auf irgend ein Einzelding nieder, wendet sich ab von allem andern, kommt herab und neigt sich nieder in dies Einzelding, das dem Druck und Stoß aller andern Dinge ausgesetzt ist; so läßt sie das Ganze und regiert in Drangsal das Einzelne, nun kommt sie in Berührung mit ihm, muß sich dem Äußeren widmen, ist bei dem Einzelnen und senkt sich tief in es hinab. Hier widerfährt 23
ihr dann wovon gesagt ist: sie 'entfiedert' sich und gerät in die Bande des Leibes; denn verscherzt hat sie die Unverletzlichkeit, die sie bei der Allseele hatte, als sie das Höhere lenkte (damals ergings ihr durchaus besser, als sie nach oben eilte); so fällt sie und ist gefangen, und beschäftigt sich mit ihrer Fessel und lebt nur mit den Sinnen (denn mit dem Geist zu leben hemmt sie zunächst der neue Aufenthalt); so ist sie, wie es heißt, 'im Grabe' und 'in der Höhle'; wendet sie sich aber zurück zu geisti-

gem Leben, dann wird sie 'aus den Banden gelöst' und 'steigt hinauf' (Erinnerung gibt ihr den Anstoß sich wieder hinzukehren zur Schau des wahren Seins; denn, trotz aller Erniedrigung, irgend ein Stück ihres Seins
24 bleibt doch stets droben). So hausen denn die Seelen gleichsam in zwei Elementen wie Amphibien; im Wechsel müssen sie bald dort oben, bald hinieden leben; die das Vermögen haben zu dauernder Gemeinschaft mit dem Geiste, leben vorwiegend dort oben, hier unten die andern, denen Anlage oder Geschick jenes verwehrte. Das deutet denn auch Platon leise an: als er die Seelen aus dem zweiten Mischkrug sondert und zu Teilen werden läßt, da sagt er daß sie notwendig ins Werden eintreten müssen, nachdem sie einmal Teilwesen dieser Art ge-
25 worden sind. Wenn er übrigens dort sagt, Gott habe die Seelen 'gesät', so ist das im gleichen Sinn zu verstehen wie er Gott sprechen, geradezu als Redner auftreten läßt: nur die Darstellung nötigt ihn, das, was wesenhaft existiert im All, aus Zeugung und Schöpfung hervorgehen zu lassen, weil sie nacheinander vorführen muß, was in Wahrheit ein stetes Nebeneinander von Sein und Werden ist.
5
26 So steht also nicht miteinander in Widerspruch das Säen der Seele ins Reich des Werdens und ihr Abstieg zur Vollendung des Alls, die Strafe, die Höhle, der Aufenthalt im Leib als einem Übel, die empedokleische Verbannung von Gott, Irrfahrt, Sünde auf welche die Strafe folgt, und das heraklitische Ausruhen in der Flucht: überhaupt die Freiwilligkeit und wiederum die Unfrei-
27 willigkeit des Abstiegs. Denn alles was ins Niedere hinabgeht, tut das wider Willen; insofern es jedoch mit eigener Bewegung hinabgeht, wird in dem Schlechten, das ihm dabei widerfährt, eine Strafe für sein eignes Tun gesehen. Da aber solches Handeln und solches Leiden für die Seele notwendig ist nach ewigem Gesetz ihres Wesens, und, was sie auf diesem Wege auf sich nimmt, einem andern (*dem Leibe*) zum Gewinn ausschlägt, so kann man ihr Herabsteigen von dem Oberen als ein Herabschicken durch Gott bezeichnen, ohne in Widerspruch

mit der Wahrheit und mit sich selbst zu kommen. Denn auf den ersten Ursprung lassen sich auch die letzten Ausläufer zurückführen, mögen der Mittelglieder auch viele sein. Die Strafe nun für die Verfehlung ist zwiefach, einmal für die Schuld des Hinabsteigens, dann für die bösen Taten hier unten. Die eine besteht in eben dem was der Seele beim Abstieg widerfährt; das mildere Maß der zweiten ist Eingehen in andere Leiber, das durch Richtspruch nach Verdienst verhängt wird (wobei 'Richtspruch' nur ein Ausdruck ist zur Verdeutlichung eines Geschehens, das nach göttlicher Satzung sich vollzieht); für schrankenlose Schlechtigkeit aber ist schwerere Buße verwirkt unter der Aufsicht ahndender Dämonen.

So also kommt die Seele, ob sie gleich ein Göttliches 29
ist und von den oberen Räumen stammt, in den Leib; sie, ein zweiter Gott im Range, schreitet hinab in diese Welt mit freigewollter Wendung, um ihrer Kraftfülle wegen, zu formen was unter ihr ist. Gelingt es ihr rasch wieder zu entfliehen, so bleibt sie unversehrt, hat obendrein Erkenntnis des Schlechten gewonnen, die Schlechtigkeit in ihrem Wesen erkannt, sie hat ihre Kräfte ans Licht gebracht und ihr Wirken und Schaffen offenbart; im Bereich des Körperlosen ruhend wären diese Kräfte unnütz, da sie ewig unverwirklicht blieben, und der Seele selbst bliebe unbewußt was sie in sich trägt, wenn es nicht in Erscheinung träte, nicht aus ihr hervorginge. Denn überall bringt erst die Verwirklichung das Ver- 30
mögen zu Tage, welches sonst durchaus verborgen bliebe und geradezu ausgelöscht wäre und nicht existent, da es niemals zu realem Sein käme. Wenn jetzt jedermann sich bewundernd vor der Größe des Innen beugt, so hat ihn erst die schöne Mannigfaltigkeit der Außenwelt dazu geführt; er ermißt die Herrlichkeit des Geistigen daran, daß es das Wunderwerk dieser Erdenwelt vollbracht hat. 6
So wie nun das Eine nicht allein existieren durfte 31
— sonst bliebe ja alles verborgen da es in dem Einen der Gestalt ermangelt, ja es würde überhaupt kein Ding existieren wenn das Eine bei sich selbst stehen bliebe und

es gäbe nicht die Vielheit unserer Erdendinge die von dem Einen her erzeugt sind wenn nicht die ihm nachgeordneten Wesen, die den Rang von Seelen einnehmen,
32 aus ihm herausgetreten wären —: ebenso durften auch die Seelen nicht allein existieren ohne daß in Erscheinung tritt was durch sie seine Existenz erhält; wohnt doch jedem Wesen inne ein Streben das ihm Nachgeordnete hervorzubringen und sich zu entfalten, wie aus einem Samen von einem teillosen Ursprung aus fortzuschreiten zum
33 Ziel der sinnlichen Erscheinung; wobei jedoch auf jeder Stufe das Obere an dem ihm eigenen Ort verharrt und das Niedere nur gleichsam aus sich gebiert vor übergewaltiger Kraft, deren Fülle es in sich trägt und die es nicht in Schranken der Kargheit zurückhalten durfte, sondern sie mußte immer weiter schreiten bis die gesamte Wirklichkeit die letzte mögliche Stufe erreicht hatte, getrieben von der unermeßlichen Kraft welche ihre Wirkung über alles hin sendet und sich keinem vorenthalten mochte; denn nichts konnte hindern daß jegliches Ding, je im Grad seines Vermögens, am Wesen des Guten Teil
34 erhielt. So mußte auch die Materie, existierte sie von Ewigkeit, als existierend notwendig Teil erhalten an der Kraft die allen Dingen je nach ihrem Vermögen das Gute spendet; aber auch wenn ihre Entstehung erst eine notwendige Folge der ihr übergeordneten Ursachen war, durfte sie nicht abgesondert bleiben, als ob das Obere, das ihr doch schon die Existenz gleichsam in Gnade geschenkt hatte, nun aus Unvermögen einhalten müßte
35 ehe es zu ihr gelangt ist. So ist das vollkommenste Schöne das es im Bereich des Sinnlichen gibt (*der Kosmos*) eine Offenbarung des vollendeten Guten im geistigen Reich, seiner Kraft und seiner Güte; verbunden ist auf ewig die gesamte Wirklichkeit, das geistig und das sinnlich Seiende, das Geistige das aus eigner Kraft ist, und das Sinnliche das unvergängliches Sein gewonnen hat durch Teilhaben an Jenem, indem es nach Vermögen das geistige Sein nachahmt.

7
36 Wenn das Sein denn in diese beiden Hälften zer-

fällt, die geistige und die sinnliche, so ist es gewiß besser für die Seele im Geistigen zu weilen; allein sie muß notwendig auch am Sinnlichen teilhaben da ihr Wesen solcherart ist; und man darf nicht murren, daß die Seele, wo nun einmal nicht alles auf der Stufe des Höheren ist, eine Mittelstelle in der Wirklichkeit einnimmt, daß sie obgleich dem Göttlichen zugehörig doch am untersten Rande des geistigen Reiches steht, und der sinnlichen Welt als ihr Grenznachbar etwas von ihrem Sein dargibt, und dagegen Einwirkungen von jener zurückempfängt, sofern sie bei der Lenkung nicht ihre eigne Sicherheit wahrt, sondern in übermäßiger Hingabe sich in die Tiefe hinabsenkt und die ungeteilte Gemeinschaft mit der Allseele aufgibt; sie hat ja die Möglichkeit des 37
Wiederaufstiegs und hat dann hinzugewonnen die Kunde von den Dingen die sie hinieden sah und erlebte, hat erfahren was es eigentlich heißen will in der oberen Welt zu leben, hat deutlicher das Höhere erkannt durch den Vergleich mit dem Gegenteil. Denn erst die Erfahrung des Schlechten gibt denjenigen eine deutliche Erkenntnis des Guten, deren Kraft zu schwach ist das Schlechte durch reine Wissenschaft vor aller Erfahrung zu erkennen.

Wie der Weg des Geistes ein Abstieg ist bis zu seiner 38
untersten Grenze, dem Geringeren — denn er darf nicht gleich zum über ihm Liegenden aufsteigen, er muß Wirkungen aus sich hervorbringen, er kann nicht in sich beharren sondern muß nach zwingendem Gesetz des Seins bis zur Seele hinab; dort ist Ziel und Ende dieses Abstiegs; ihr überträgt er die tieferen Stufen und dann erst darf er zurück nach oben —: so auch die Tätigkeit der Seele; das Unten ist für sie diese Erdenwelt, das Oben die Schau des wahrhaft Seienden. Den Einzelseelen wird 39
solche Schau nur zeitweise und langsam zuteil, sie befinden sich im Niederen und bedürfen erst der Rückwendung zum Oberen; die aber Allseele heißt, ist garnicht wirklich in das Niedere eingetreten; so kann sie, gefeit gegen Übel, das unter ihr Liegende durch bloße Betrachtung umsorgen und dabei in steter Verknüpfung

mit dem Oberen bleiben; sie vermag beides zugleich, von oben zu empfangen, in diese Welt zu spenden (denn
8 ganz ohne Berührung mit der unteren Welt konnte sie als
40 Seele ja nicht bleiben). Und wenn man denn so kühn sein soll wider die geltende Meinung bestimmter die eigne Ansicht auszusprechen: auch unsere Seele ist nicht gänzlich hinabgesunken, sondern immer bleibt ein Teil ihres Wesens in der geistigen Welt; nur hat meist, was in der Sinnenwelt weilt, die Oberhand — richtiger: es wird selbst vergewaltigt von dem Wirrsal — und hindert so daß uns zu Bewußtsein kommt, was der oberste Seelenteil schaut.
41 (Denn das geistige Erleben der Seele tritt erst dann in uns ein, wenn es herabsteigt und in das Bewußtsein kommt. Wir wissen ja alles, was in einem beliebigen Teil der Seele geschieht, erst dann wenn es in die ganze Seele eingeht; der Begierde zum Beispiel werden wir nicht inne, solange sie im begehrenden Seelenteil bleibt, sondern erst wenn wir sie erfassen mit dem inneren Wahrnehmungssinn oder dem Nachdenken oder beidem.)
42 Denn alles was Seele ist trägt in sich ein Stück, das unten zum Leibe hin, und eines, das oben zum Geiste hin liegt; die gesamte, die Welt-Seele lenkt mit ihrem dem Leibe zugewandten Teile das Weltall und bleibt selbst in der Höhe, frei von Mühe, denn nicht durch Berechnen und Überlegen wie wir, sondern durch reinen Geist (so wie die Kunst auch nicht rechnet und grübelt) regiert ihr niederer Teil die Welt; die Seelen, die in ein Teilding eingetreten sind und ihm zugehören, haben aber ebenfalls das über die niedere Welt Erhabene; nur sind sie abgelenkt durch die Sinne und beschäftigt durch die Aufnahme vieler Dinge, die wider ihr Wesen sind und Schmerz und Verwirrung bringen; denn das wofür sie zu sorgen haben ist ein Teilding, ist unvollkommen und hat rings umher viel Fremdes und viel wonach es trachtet; auch ist es gelüstig, und mit der Lust umgarnt es die Seele. Jener obere Teil der Seele aber ist unempfänglich für alle zeitweilige Lust, und lebt wie es solchem Sein gemäß ist.

7. DAS ERSTE UND DAS NACH IHM

V 4 *πῶς ἀπὸ τοῦ πρώτου τὰ μετὰ τὸ πρῶτον καὶ περὶ τοῦ ἑνός*

Wenn es nach dem Ersten etwas gibt, so muß es notwendig aus jenem stammen; und zwar entweder unmittelbar, oder es muß sich durch Zwischenglieder auf jenes zurückführen, also eine Ordnung von Zweitem und Drittem vorhanden sein, wobei das Zweite auf das Erste, das Dritte auf das Zweite zurückzuführen ist.

Das Erste nämlich muß ein Einfaches, vor allen Dingen 2
Liegendes sein, verschieden von allem was nach ihm ist, für sich selbst seiend, nicht vermischt mit dem was von ihm stammt, und dabei doch in anderer Weise wieder fähig den andern Dingen beizuwohnen, wahrhaft Eines seiend und nicht zunächst etwas andres und dann erst Eines, von welchem schon die Aussage daß es Eines sei falsch ist, von welchem es keinen Begriff und keine Wissenschaft gibt, von welchem es denn auch heißt daß es jenseits des Seins ist. Denn wenn es nicht einfach 3
wäre, entrückt aller Zufälligkeit und aller Zusammengesetztheit, und wahrhaft und eigentlich Eines, dann wäre es nicht der Urgrund; erst dadurch daß es einfach ist, ist es von allen Dingen das Unabhängigste, und so das Erste; denn das nicht Erste bedarf dessen was vor ihm ist, und das nicht Einfache der in ihm enthaltenen einfachen Bestandteile um aus ihnen bestehen zu können.

Was nun von solcher Beschaffenheit ist, das kann nur 4
Eines sein. Gäbe es nämlich noch ein andres von der gleichen Beschaffenheit, so würden die beiden eins sein. Denn wir reden ja nicht von zwei Körpern oder verstehen unter dem Einen den ersten Körper; kein Einfaches kann Körper sein, und der Körper ist etwas werdendes, aber

kein Urgrund, der Urgrund dagegen ist ungeworden. Wenn also jenes Zweite nicht körperlich wäre sondern wahrhaft Eines, so wäre es eben gleich dem Ersten. Wenn also nach dem Ersten noch etwas andres existieren mag, so kann das nicht mehr ein Einfaches sein. Mithin muß es Eines sein das zugleich vieles ist.

5 Woher nun stammt dies Zweite? Von dem Ersten. Denn wenn es durch zufällige Umstände entstünde, so wäre ja Jenes nicht mehr der Ursprung aller Dinge. Aber wie kann es denn aus dem Ersten entspringen? Nun, wenn das Erste vollkommen ist, das vollkommenste von allem, und auch erste Kraft, dann muß es von allen Dingen das Kraftvollste sein und die andern Kräfte, insofern
6 sie kräftig sind, nur ein Abbild von ihm. Nun sehen wir aber wie von den übrigen Dingen alles was zu seiner Erfüllung kommt, zeugt und sich nicht zufrieden gibt in sich zu verharren, sondern ein anderes hervorbringt, und zwar nicht nur was bewußten Willen hat sondern auch was ohne bewußten Willen aus sich wachsen läßt, ja selbst das Unbeseelte gibt soviel es kann von seinem Wesen ab; so wärmt z. B. das Feuer, der Schnee kältet, die Arzneien üben eine ihrem Wesen entsprechende Wirksamkeit auf andere Dinge, und alle ahmen sie damit nach Kräften dem Urgrund nach in Bezug auf Ewigkeit der Existenz
7 und Güte. Wie sollte da das vollkommenste, das Erste Gute bei sich selbst stehen bleiben gleichsam mit sich kargend oder aus Schwäche – welches doch aller Dinge Kraft ist? Wie könnte es dann noch Urgrund sein? Es muß mithin auch aus ihm etwas hervorgehen, wenn anders es auch noch die andern Dinge geben soll welche von ihm her ihre Existenz haben; denn daß sie sie von ihm haben, ist notwendig.

8 Es muß nun aber das Zeugende im höchsten Range stehen, und das Gezeugte, welches nach ihm das zweite
2 ist, besser sein als die übrigen Dinge. Wäre das Zeugende der Geist selber, so müßte es (*das Gezeugte*) mangelhafter als der Geist sein, immerhin aber ihm zunächst und ganz ähnlich; da aber das Zeugende jenseits des Geistes liegt,

so muß das Gezeugte der Geist sein. Aber warum ist 9
nicht der Geist das Zeugende? Weil die Tätigkeit des
Geistes das Denken ist; das Denken aber sieht das Ge-
dachte (*Geistige*), wendet sich zu diesem hin und wird
erst von ihm gleichsam zur Erfüllung gebracht, insofern
es an sich unbestimmt ist wie das Sehen und erst durch
das Gedachte seine Bestimmtheit erhält; weshalb denn
auch gesagt ist: „aus der unbestimmten Zweiheit und
dem Einen gehen die Ideen und die Zahlen hervor", das
nämlich ist der Geist. Deshalb ist der Geist nicht einfach, 10
sondern Vielheit, und weist bereits eine Zusammen-
setzung auf (natürlich nur eine geistige) und erfaßt be-
reits schauend die Vielheit. Er ist gewiß auch selbst das
Gedachte, jedoch auch das Denkende, und somit bereits
Zweiheit; anderseits ist er aber vom Gedachten selbst
verschieden und nach ihm. Aber wie kann der Geist von 11
dem Gedachten stammen? Weil das Gedachte, indem es
bei sich verharrt und nicht bedürftig ist wie das Sehende
und Denkende — bedürftig nenne ich das Denkende nur
im Vergleich mit Jenem —, dennoch nicht gleichsam
bewußtlos ist, sondern alle seine Inhalte sind in ihm und
bei ihm, es vermag sie durchaus zu unterscheiden, es
ist Leben in ihm und alle Dinge in ihm, es ist selbst sein
Sichselbstdenken, gewissermaßen vermöge eines Selbst-
bewußtseins, es bedeutet ein Denken in immerwährendem
Stillestehen — anders als beim Denken des Geistes.
Was nun etwa, indem Jenes in sich beharrt, entsteht, 12
das entsteht aus Jenem, und zwar dann wenn Jenes am
meisten das ist was es eigentlich ist; bleibt Jenes also
in seiner eigenen Wesensart, so entsteht das Werdende
zwar aus ihm, jedoch indem Jenes in sich beharrt.
Während also Jenes als das Gedachte verharrt, wird das
Entstehende zum Denken; und da es Denken ist und nun
das denkt aus dem es geworden (denn etwas anderes
hat es nicht), so wird es Geist, gleichsam ein zweites
Gedachtes, ein zweites Es, Nachahmung und Abbild
von Ihm. Aber wie kann es aus Jenem während es in 13
sich beharrt, entstehen? Durch die Wirkungskraft

(*Aktualität*); denn die Wirkungskraft jeden Dinges ist
teils in seinem Sein beschlossen, teils tritt sie aus seinem
Sein nach außen; die in seinem Sein beschlossene ist
eben seine eigne aktuale Existenz, die heraustretende
muß aus jedem Ding mit Notwendigkeit folgen als eine
von ihm verschiedene; so wie es auch beim Feuer einer-
seits diejenige Wärme gibt welche sein Wesen ausmacht,
anderseits die welche dann entsteht wenn das Feuer seine
mit seinem Wesen ursprünglich gegebene Wirkungskraft
14 übt indem es dabei als Feuer beharrt. So ist es nun auch
in der oberen Welt und dort erst recht: während das
Oberste in seiner eigenen Wesensart beharrt, gewinnt,
erzeugt aus der in ihm liegenden Vollendung, der mit
seinem Sein zusammenfallenden Wirkungskraft, eine
zweite Wirkungskraft selbständige Existenz, und ge-
langt, da sie aus einer großen Kraft, ja der größten von
15 allen stammt, zum Existieren, zur Substanz. Das Oberste
nämlich war jenseits des Seins; es ist nur die Kraft
(*Potenz*) von allem, erst das Zweite (*der Geist*) ist dann
alles; und ist dies alles, so ist Jenes jenseits von allem;
folglich auch jenseits des Seins. Und wenn das Zweite
alles ist, das vor allem Liegende aber das Eine, welches
also nicht dieselbe Beschaffenheit haben kann wie alles
andre, so ergibt sich auch auf diesem Wege daß das
16 Oberste jenseits des Seins liegen muß. Das bedeutet
aber auch jenseits des Geistes. Mithin gibt es etwas jen-
seits des Geistes. Denn das Seiende ist nichts Totes, kein
Nicht-Leben und kein Nicht-Denkendes; also ist Geist
und Seiendes dasselbe. Denn der Geist richtet sich nicht
auf seine Gegenstände, wie die Sinneswahrnehmung auf
das Sinnliche, als auf etwas vorher Vorhandenes, sondern
der Geist ist selbst seine Gegenstände, da er unmöglich
Abbilder von ihnen empfangen kann (denn woher sollten
die kommen?), sondern er ist an derselben Stelle mit
seinen Gegenständen, mit ihnen identisch und eins; so
fällt ja auch die Wissenschaft von den immateriellen
Dingen mit ihren Gegenständen zusammen.

8. DIE EINHEIT DER EINZELSEELEN

IV 9 *εἰ πᾶσαι αἱ ψυχαὶ μία*

Wir behaupten daß die Seele jedes Einzelkörpers
eine sei, weil sie überall an ihm als Ganze da ist, und in
der Tat ist sie auf diese Weise eine, da nicht ein Teil
von ihr an dieser Körperstelle, ein andrer an jener ist;
auch bei den nur wahrnehmenden Wesen (*den Tieren*),
ja auch bei den nur vegetativen ist sie in dieser Weise
als ganze überall und in jedem Teile: ist nun ebenso
auch meine und deine Seele eine und alle eine? Ferner: 2
die Allseele im Universum ist eine, nicht der Masse nach
geteilt, sondern überall identisch. Denn warum sollte die
Seele in mir eine sein, die im All aber nicht eine? Denn
auch dort ist die Seele weder Masse noch Körper. Stammt
nun aus der Allseele die meine wie die deine, und ist die
Allseele eine, so müssen diese beiden auch eine sein.
a Diese Einheit nun aber, welcher Art ist sie?

Doch zuvor ist zu erörtern, ob wir wirklich mit Recht 3
sagen daß so wie die Seele eines Einzelwesens, auch alle
Seelen zusammen eine sind. Es scheint doch ein Unding,
wenn meine Seele und die jedes beliebigen andern eine
b sein sollen. Dann müßte ja wenn ich wahrnehme, auch
c dieser andre wahrnehmen, und wenn ich gut bin, auch
jener gut sein, begehren wenn ich begehre, über-
haupt müßten wir mit einander und mit dem All gleiche
Affektionen haben; so daß, wenn ich affiziert bin, das
d All davon auch eine Empfindung hätte. Ferner aber,
wenn alle Seelen eins sind, wie kann dann die eine ver-
nunftbegabt, die andre vernunftlos sein, und die in Tieren
verschieden von denen in Pflanzen? Auf der andern Seite,
wenn wir jene Annahme nicht machen, dann kann das

All nicht eins sein und es läßt sich kein einheitlicher Ur-
sprung der Seelen mehr finden.

2
4 Erstlich nun also, wenn meine Seele eins mit der *b*
eines andern ist, so ist deshalb noch nicht auch das eine
Gesamtwesen aus Körper und Seele identisch mit dem
andern. Denn ein Identisches das zwei verschiedenen
Dingen innewohnt, braucht deshalb nicht in beiden die
gleichen Affektionen zu haben; z. B. 'der Mensch', der
(*als identisches*) in mir und in dir ist während ich mich
bewege und du nicht, muß in mir ein bewegter in dir
5 ein ruhender sein. Ebensowenig ist es merkwürdig, und
also kein Unding, daß die Seele in mir und dir identisch
ist, und keineswegs braucht deshalb der andre, wenn
ich wahrnehme, dieselbe Empfindung zu haben. Hat doch
auch im Einzelleibe die eine Hand kein Empfinden von
der Affektion der andern, sondern nur die Seele des
ganzen Leibes. Die Folgerung du müßtest meiner Affek-
tion mit bewußt werden, würde also nur zutreffen wenn
es sich um einen aus uns beiden bestehenden zusammen-
hängenden Körper handelte; wenn sie so körperlich zu-
sammenhingen, dann müßten allerdings beide Seelen das
6 gleiche empfinden. Weiter muß man auch in Betracht
ziehen, daß oft auch dem Gesamtwesen garnicht alles
zum Bewußtsein kommt, was in einem und demselben
Leibe geschieht, und das umso eher wenn der Körper
von besonders großer Masse ist; so kommt, wie man
erzählt, bei großen Seetieren eine Affektion an einem
Körperteil dem Ganzen wegen der Geringfügigkeit der
Erschütterung garnicht zum Bewußtsein. Es ist also
nicht notwendig, daß wenn ein Einzelteil affiziert wird,
davon dem Ganzen ein klar geformter Eindruck zum
Bewußtsein kommt; daß es überhaupt mitempfindet,
ist nicht unglaubhaft und braucht nicht aufgegeben zu
werden, aber es ist nicht notwendig daß ein bewußter
7 Eindruck davon stattfindet. Daß die Allseele aber in mir *c*
gut, in einem andern böse ist, ist so gut möglich wie
ein und dasselbe in dem einen in Bewegung, im andern
in Ruhe sein kann. Wir fassen sie ja nicht in dem Sinne

als eine daß sie durchaus der Vielheit unteilhaftig wäre; das ist der oberen Wesenheit vorbehalten; sondern wir sagen daß sie eines und Vielheit ist, und Teil hat an der 'Wesenheit die an den Körpern sich teilt' und anderseits 'an der unteilbaren', sodaß sie wiederum eine ist. Und 8 weiter, wie in mir die Affektion eines Teiles nicht das Ganze zu ergreifen braucht, während das was an der höheren Stelle in mir geschieht, einen Einfluß auf den Teil ausübt, so sind die Wirkungen vom All aus auf das einzelne offenkundiger — leiden wir doch vielfach mit was im All vorgeht —, während es undeutlich bleibt ob die von uns ausgehende Wirkung eine nennenswerte Beisteuer zum All bedeutet.

Wir müssen sogar im Gegenteil folgern, daß wir mit- 3 9
einander Empfindungsgemeinschaft haben. Wir empfinden ja beim bloßen Sehen Schmerz mit oder werden zum Entzücken angeregt und von Natur zur Freundschaft hingezogen; denn offenbar ist die Freundesliebe durch diese allgemeine Empfindungsgemeinschaft bedingt. Und wenn Beschwörungen und überhaupt Magie die Menschen zusammenführt und sie aus der Ferne mitempfinden läßt, so ist das doch unbedingt nur durch die Einheit der Allseele möglich. Auch ein leise gesprochenes Wort wirkt manchmal in die Ferne und findet Gehorsam bei einem Objekt das unendlich weit entfernt ist. Aus all diesem kann man die Einheit aller Dinge ersehen weil die Seele eine ist.

d Wie kann nun aber, wenn die Seele eins ist, die eine 10
vernunftbegabt, die andre vernunftlos, und eine weitere nur vegetativ sein? Etwa so: das was an der Seele ungeteilt ist, ist als das Vernünftige anzusetzen, das teilt sich nicht in den Körpern. Das aber was sich an den Körpern teilt, ist auch seinerseits Eines; indem es sich aber an den Körpern teilt, ermöglicht es die im ganzen Körper lokalisierte Empfindung; dies nun ist als eine andere Fähigkeit der Seele anzusetzen; und drittens als noch eine andere Fähigkeit die Kraft, welche Körper formt und schafft. Keineswegs aber ist die Seele, weil 11

ihre Kräfte mehrere sind, deshalb nicht eine. (Auch im Samen sind mehrere Kräfte, und trotzdem ist er eines, und aus diesem Einen werden viele Eine.) Weshalb sind nun diese Kräfte nicht überall? Nun, auch bei der individuellen Seele, von der man sagt daß sie an allen Stellen des Körpers ist, ist nicht in allen Teilen gleiche Empfindung und die Vernunft ist nicht im ganzen Körper und das Vegetative ist auch da wo keine Empfindung ist; und trotzdem kehrt sie zur Einheit zurück wenn sich der
12 Körper abscheidet. Wenn ferner das Vegetative (*die Wachstumskraft*) aus dem All stammt, so gehört es auch der Allseele an. Aber weshalb soll die Wachstumskraft nicht von unserer Seele stammen? Weil das Wachsende ein Teil des Alls ist, derjenige der passive Empfindung besitzt; die Wahrnehmungskraft aber derjenige der mit Hilfe des Geistes die Einzeldinge sichtet, und mit ihr brauchte die Seele nicht mehr zu formen was vom All her schon seine Formung erhalten hat. Gewiß würde sie es auch selbst formen, wenn sie nicht in diesem unserm Leibe sein müßte. 4

13 Dies wurde ausgeführt, damit man nicht Anstoß nehme
an der Zurückführung auf die Einheit; indessen muß *a*
noch dargelegt werden, in welchem Sinne diese Einheit zu verstehen ist. Es fragt sich nämlich ob alle Seelen eine sind sofern sie aus der Einen stammen, und wenn das, ob diese Eine sich dann teilt, oder zwar ganz bleibt aber nichtsdestoweniger viele aus sich hervorbringt. Aber wie kann sie eine bleiben und doch viele aus sich hervorbringen? So wollen wir denn Gott anrufen unser Helfer zu sein, und es aussprechen, daß notwendig eine vorher sein muß, wenn viele sein sollen, und daß die vielen aus
14 dieser einen stammen müssen. Wenn diese nun etwa ein Körper ist, so muß sie bei der Entstehung der vielen geteilt werden, wobei die einzelnen in ihrer Substanz völlig voneinander verschieden würden. Ist aber die Eine Seele homogen (*aus gleichartigen körperlichen Bestandteilen*), dann würden sie alle gleicher Gattung sein, indem sie alle dieselbe Gattung als Ganzes an sich trügen,

und nur durch die verschiedene Masse andere; wenn dann ihr Seelesein auf der zugrundeliegenden Masse beruhte, dann müßten sie voneinander verschieden sein, wenn aber auf der Gattung, dann wären sie 'der Gattung nach eins'. (Das heißt aber, daß es eine Seele gibt, die als ein und dieselbe in vielen Körpern ist und vor dieser einen die in vielen ist, wieder eine andre, die nicht in vielen ist, aus der die 'eine in vielen' stammt, gleichsam ein Spiegelbild, das an viele Stellen gelangt, von der Einen, die nur in Einem ist, so wie viele Siegel denselben Abdruck von einem Petschaft abgeprägt tragen.) Bei der ersten Annahme nun würde die eine Seele zu den vielen aufgebraucht; im zweiten Falle wäre die Seele also unkörperlich. Aber auch wenn man sie lediglich Affektion sein läßt, so hätte es nichts Verwunderliches, daß sie, die dann als eine Qualität aus Einem würde, in Vielen wäre; sogar wenn sie als Vereinigung von Affektion und Substrat bestimmt wäre, hätte das nichts Verwunderliches. Aber wir setzen sie ja an als unkörperlich und Substanz; wie kann sie also als eine Substanz in vielen sein? Entweder ist die Eine als Ganze in allen, oder die Vielen kommen aus der Ganzen und Einen, indem sie in sich beharrt. Sie ist eine, die vielen aber gehen auf diese als Eine zurück welche sich in die Vielheit hineingibt und wiederum nicht hineingibt: sie ist im Stande sich allen zu gewähren und doch Eine zu bleiben; denn sie senkt sich (?) gleichzeitig in alles und ist dabei doch nicht gänzlich vom einzelnen abgeschnitten; so ist sie in dem Vielen das Identische.

Man halte das nicht für unglaubwürdig; ist doch auch die Wissenschaft eine ganze, und ihre Teile sind auch ganze, sie lassen sie als ganze bestehen und kommen doch aus ihr; und der Same ist ein ganzes und die Teile kommen aus ihm, in welche sich zu teilen in seinem Wesen liegt, und jeder dieser Teile ist das Ganze und doch bleibt das Ganze unvermindert ein Ganzes, und alle sind Eins; nur die Materie hat die Teilung hervorgerufen. (Aber, könnte man einwenden, in der Wissenschaft ist der Teil nicht

das Ganze. Nun, auch in ihr ist das was man gerade betreibt, der Aktualität nach Teil, und steht im Vordergrund, das zieht jedoch unvermerkt alles andre potential mit sich, und so steckt alles in diesem Teil. Vielleicht hat überhaupt der Ausdruck Ganzes und Teil in der Wissenschaft diese Bedeutung: in der Ganzen sind zugleich alle Teile der Aktualität nach, jedes das du behandeln willst ist also dort bereit; in dem Teil aber ist nur das gerade behandelte aktual vorhanden; doch hat der Teil gewissermaßen seine Kraft daher, daß er dem Ganzen nahe ist. Für ganz losgelöst von den andern Wissensinhalten darf man ihn nicht halten; sonst wäre er nicht mehr kunstgerecht und wissenschaftlich, sondern als ob ein Kind redete. Ist er aber wissenschaftlich, so enthält er potential alle andern in sich. Zieht doch der Wissenschaftler, wenn er näher bei ihm verweilt, sozusagen in notwendiger Folge alle andern heran; so zeigt der Mathematiker in der geometrischen Analyse, daß dieser eine Satz alle früheren in sich enthält, durch die eben die Analyse vollzogen wird, aber auch die weiteren Sätze die aus ihm hervorgehen.) Aber diese Fähigkeiten der Seele hält man wegen der menschlichen Schwachheit für unglaubwürdig; sie werden durch den Leib verdunkelt; in der oberen Welt aber ist das alles und jedes einzelne leuchtend klar.

9. DAS GUTE (DAS EINE)

VI 9 *περὶ τἀγαθοῦ ἢ τοῦ ἑνός*

Alles Seiende ist durch das Eine ein Seiendes, sowohl das was ein ursprünglich und eigentlich Seiendes ist wie das was nur in einem beliebigen Sinne als vorhanden seiend bezeichnet wird. Denn was könnte es sein, wenn es nicht eines ist? Da ja wenn man ihm die Einzahl, die von ihm ausgesagt wird, nimmt, es nicht mehr das ist was man es nennt. Denn es kann kein Heer sein wenn es 2
nicht Eines ist, und kein Reigen und keine Herde, ohne Eines zu sein. Auch kein Haus oder Schiff, denn das Haus, das Schiff sind eines, und wenn sie das einbüßen dann ist das Haus kein Haus mehr und das Schiff kein Schiff; die zusammenhängenden Größen also würden nicht existieren, wenn das Eine ihnen nicht beiwohnte; wandeln sie doch, wenn man sie teilt, ihr Wesen insoweit als sie das Eine verlieren. Ebenso ist es ferner mit den 3
Leibern der Pflanzen und Tiere, jeder von ihnen ist ein Eines, und wenn sie dieser Einheit entfliehen indem sie in eine Vielheit zerbrochen werden, so verlieren sie ihr bisheriges Wesen und sind nicht mehr was sie waren; indem sie dann etwas anderes geworden, sind sie aber auch das nur soweit sie Eines sind. Aber auch die Gesundheit beruht auf der Ordnung des Leibes zu einer Einheit und die Schönheit auf der Herrschaft des Einen über die Teile; die Tugend der Seele sodann auf ihrer Einigung zu einer Einheit, einer einheitlichen Übereinstimmung.

Müssen wir nun, da ja die Seele alle Dinge indem sie 4
sie schafft bildet formt zusammenfügt, zur Einheit führt, bei der Seele angelangt haltmachen und ihr zuschreiben

daß sie das Eine liefert und sie das Eine ist? Oder muß man vielmehr, so wie sie die andern Dinge den Leibern liefert ohne das zu sein was sie mitteilt wie z. B. Gestalt und Form, sondern diese Dinge als etwas von sich verschiedenes gibt, so auch annehmen daß sie wenn sie auch das Eine mitteilt, es doch als etwas von sich verschiedenes gibt, daß sie das Einzelding zu Einem macht indem sie auf das Eine hinblickt, so wie sie durch Hinblick auf den 'Menschen' ein Wesen zu einem Menschen macht, indem sie zugleich mit dem Menschen auch das in ihm
5 liegende Eine heranzieht? Denn jedes Ding, das als Eines bezeichnet wird, ist gerade so sehr Einheit wie es sein eigentliches Wesen in sich trägt; ein geringeres Sein bedeutet also auch ein geringeres Eins sein, und ein höheres ein höheres. So besitzt denn auch die Seele, obgleich sie verschieden vom Einen ist, das Eine entsprechend ihrem höheren und eigentlichen Sein doch in höherem Grade; jedoch ist sie nicht das Eine selber; denn die Seele ist eine, das Eine ist für sie nur eine Art Accidens, Seele und Eines sind zweierlei, wie Körper und Eines. So steht denn das Unzusammenhängende, z. B. ein Reigen, dem Einen am fernsten, das Zusammenhängende bereits näher, und noch näher die Seele, welche selber mit ihm in Gemein-
6 schaft steht. Man könnte nun etwa darum, weil die Seele ohne Eines zu sein nicht Seele wäre, die Seele und das Eine zusammenfallen lassen; allein erstlich ist auch jedes andere Ding nur indem es zugleich Eines ist, und trotzdem ist das Eine von ihm verschieden, denn Leib und Eines sind nicht dasselbe sondern der Leib hat nur Teil am Einen; sodann aber ist auch die eine Seele doch ein Vieles (auch ohne daß sie aus Teilen bestehen müßte), denn es sind gar viele Kräfte in ihr, Denken, Streben, Wahrnehmen, welche erst durch das Eine wie ein Band zusammengehalten werden. So führt also die Seele einem andern das Eine zu, wobei sie freilich selbst ein Eines ist; aber ihr widerfährt auch ihrerseits eben dies von einem andern.

2
7 Ist nun nicht allerdings für jedes einzelne Teil-Eine

sein Sein und das Eine nicht identisch, für das gesamte Seiende dagegen und die gesamte Wesenheit das Sein und das Eine identisch? Dann hat man also wenn man das Seiende ausgefunden hat, zugleich auch das Eine ausgefunden, und das Sein als solches ist dann das Eine als solches; z. B. wenn das Sein Geist ist, so ist dann auch das Eine Geist, indem der Geist primär seiend und primär Eines ist; und indem er den andern Dingen am Sein Teil gibt, gibt er ihnen dann eben damit und in demselben Maße auch am Einen Teil. Wie sollte man das Eine denn 8
auch anders bestimmen wenn nicht als das Sein? Entweder ist es mit dem Seienden identisch ('ein Mensch' und 'ein Mensch' ist dasselbe), oder es ist sozusagen nur eine Art Zahl des Einzeldinges, man spräche dann bei einem einzigen Ding in dem Sinne von Einem wie man von zwei Dingen spricht. Wenn nun die Zahl zu den seienden Dingen gehört, so klärlich auch das Eine, und man müßte untersuchen, was es dann ist. Wenn aber die Zahl nur eine Funktion der Seele ist während sie im Zählen die Dinge durchgeht, dann würde es in der Wirklichkeit überhaupt kein Eines geben. Nun ergab aber 9
unsere Darlegung, daß die Einzeldinge wenn sie das Eine verlieren, überhaupt nicht mehr existieren können. Wir müssen also zusehen ob das Eine und das Seiende beim Einzelding, und ob das Seiende überhaupt und das Eine identisch sind. Indessen wenn das Sein des Einzeldinges Vielheit ist, das Eine aber unmöglich Vielheit sein kann, so muß beides von einander verschieden sein. Ist doch der Mensch vernunftbegabt, ist Lebewesen, besteht aus vielen Teilen, und all dies Viele wird erst durch jenes Eine zusammengehalten; so ist also 'Mensch' und 'Eines' etwas verschiedenes, wenn denn jenes teilbar, dies unteilbar ist. Und weiterhin, das 10
gesamte Seiende, welches alle seienden Dinge in sich hat, ist ja erst recht Vielheit, also vom Einen verschieden, welches es nur durch Anteilnahme und Teilhabe besitzt. Ferner besitzt das Seiende auch Leben und Geist, denn es ist doch nichts Totes; folglich ist das Seiende ein Vieles.

11 Wenn aber das Seiende Geist ist, so ist es auch dann notwendig ein Vieles. Und erst recht, wenn es die Ideen in sich enthält; denn die Idee ist nicht Eines sondern eher Zahl, sowohl die einzelne wie die Gesamtheit der Ideen, und also nur in dem Sinne Eines wie man es vom
12 Kosmos sagen kann. Überhaupt aber ist das Eine ein Erstes, der Geist dagegen und die Ideen und das Seiende sind kein Erstes. Denn was die Ideen anlangt, so besteht jede einzelne aus Vielem, ist zusammengesetzt und insofern ein Späteres; denn das woraus ein Ding besteht,
13 ist früher als das Ding. Daß der Geist unmöglich das Erste sein kann, wird auch aus folgenden Erwägungen deutlich werden. Der Geist ist notwendig dem Denken hingegeben, und der Geist edelster Art, welcher nicht nach außen blickt, denkt notwendig das was vor und über ihm ist; denn damit daß er sich in sein eignes Selbst
14 hineinwendet, wendet er sich zu seinem Ursprung. Wenn ferner der Geist sowohl das Denkende wie selber das Gedachte ist, so ist er zwiefältig und nicht einfältig, also nicht das Eine; wenn er dagegen auf ein Anderes (*Gedachtes*) blickt, so unbedingt auf ein Höheres, vor ihm Liegendes; oder wenn er schließlich sowohl auf sich selbst wie auf das Höhere blickt, so ist er auch dann erst ein Zweites. Und in der Tat muß man den Geist so ansetzen, daß er einerseits bei dem Guten, dem Ersten ist und auf es hinblickt, anderseits aber bei sich selbst ist und sich selbst denkt, und zwar denkt er sich selbst als Inbegriff alles Seienden. Er ist also weit entfernt das Eine zu sein, da er so vielschichtig ist.

15 Somit ist also das Eine weder Alles, denn dann wäre es nicht mehr Eines, noch der Geist, denn dann wäre es wiederum alles da der Geist alles ist, noch auch das
3 Seiende, denn das Seiende ist alles. Was also mag dann das Eine sein und welches sein Wesen? Nun, es ist kein Wunder daß das nicht leicht zu sagen ist, wo es das schon beim Seienden und bei der Idee nicht ist. Immerhin ergibt sich hier doch immer eine Erkenntnis, wenn sie
16 in Gestalten einen Halt findet. Je weiter aber die Seele

ins Gestaltenlose vordringt, welches sie nicht erfassen kann weil sie nicht von ihm bestimmt, nicht mehr gleichsam von einem Stempel vielfältig geprägt wird, da gleitet sie aus und muß fürchten ein Nichts zu fassen; daher leidet sie unter solchen Objekten und steigt gern wieder hinab und schüttelt all dies immer wieder ab, bis sie beim Sinnlichen anlangt und hier auf dem Festen gleichsam sich erholt; so wie auch das Gesicht leidet an kleinen Gegenständen und sich dann gern auf große richtet. Entschließt sich aber die Seele sich rein für sich auf die 17
Schau des Einen zu richten, dann sieht sie es nur wenn sie mit ihm zusammen und Eines ist, und eben weil sie dann mit ihm Eines ist, glaubt sie noch garnicht zu haben was sie sucht, weil sie von dem Gegenstand ihres Denkens selber nicht unterschieden ist. Dennoch muß eben in dieser Weise verfahren wer über das Eine philosophieren will. Weil das was wir suchen, Eines ist und wir den 18
Urgrund aller Dinge betrachten wollen, nämlich das Gute und Erste, so dürfen wir uns auch nicht von der Region des Ersten entfernen und zum Allerletzten hinabsinken, sondern es gilt im Hinstreben nach dem Ersten sein Ich von den Sinnendingen, welche das Letzte sind, hinaufzuführen, abgelöst zu sein von jeglicher Schlechtigkeit, da man zum Guten eilt, hinaufzusteigen zu dem Uranfang im eigenen Selbst und aus der Vielheit ein Eines zu werden wenn man Schauer des Ursprungs und des Einen werden will. So gilt es also Geist zu werden und seine Seele dem 19
Geist anzuvertrauen und unter ihn zu breiten, damit sie das was jener sieht in voller Wachheit aufnehme, und so vermöge des Geistes das Eine zu schauen, ohne irgend einen Zusatz von Sinneswahrnehmung, ohne irgend etwas aus ihrem Reich in ihn hineinzulassen, sondern mit reinem Geist auf das Reinste zu schauen, mit der obersten Kraft des Geistes. Wenn nun der zur Schau 20
einer so herrlichen Wesenheit sich Aufmachende Größe oder Gestalt oder Masse an ihr sich vorstellt, so ist ihm nicht der Geist Führer zu seiner Schau; denn es liegt nicht im Wesen des Geistes derartiges zu sehen, sondern

das ist die Wirksamkeit der Sinneswahrnehmung und der bloßen Meinung, welche aus der Sinneswahrnehmung folgt. Statt dessen muß man vom Geist die Ankündigung dessen was er vermag entgegennehmen. Es vermag aber der Geist zu sehen entweder das vor ihm Liegende oder das ihm selbst Angehörende oder das aus ihm Herkommende. Rein sind schon die Dinge die in ihm sind, noch reiner und einfacher aber die Dinge vor ihm, oder richtiger das Ding vor ihm.

21 Es ist also jenes Erste auch nicht Geist, sondern vor dem Geiste. Denn der Geist ist etwas von den seienden Dingen; Jenes aber ist nicht ein etwas sondern vor jeglichem; und auch kein Seiendes, denn das Seiende hat zur Form gleichsam die Form des Seienden, Jenes
22 aber ist ohne, auch ohne geistige Geformtheit. Da nämlich die Wesenheit des Einen die Erzeugerin aller Dinge ist, ist sie keins von ihnen. Sie ist also weder ein Etwas noch ein Qualitatives noch ein Quantitatives, weder Geist noch Seele; es ist kein Bewegtes und wiederum auch kein Ruhendes, nicht im Raum nicht in der Zeit, sondern das Eingestaltige als solches; oder vielmehr ohne Gestalt, da es vor jeder Gestalt ist, vor Bewegung und vor Stillstand, denn die haften am Seienden und machen es zu einem Vielen. Aber warum ist es denn, wenn nicht bewegt, doch nicht ruhend? Weil nur das Seiende notwendig eines von beiden (oder beides) sein muß, und weil das Ruhende vermöge der Ruhe ruhend ist, nicht mit der Ruhe identisch; sie müßte dem Einen dann also akzidentiell anhaften und es bliebe nicht mehr
23 einfach. Denn wenn wir das Eine als die Ursache bezeichnen, so bedeutet das auch nicht ein Akzidentielles von ihm aussagen, sondern von uns, daß wir nämlich etwas von ihm an uns haben, während es selbst in sich verharrt. Ja selbst 'jenes' oder 'dieses' dürften wir es nicht nennen, wenn wir genau reden wollen, sondern es darf das nur die Auslegung dessen sein, was wir selbst, die wir das Eine gleichsam von außen umspielen, dabei erleben, indem wir ihm bald nahe kommen, bald ganz zurück-

geworfen werden durch die Schwierigkeiten die ihm anhaften.

Es beruht aber diese Schwierigkeit hauptsächlich darauf, daß man des Einen garnicht auf dem Wege des wissenschaftlichen Erkennens oder des reinen Denkens wie der übrigen Denkgegenstände inne werden kann, sondern nur vermöge einer Gegenwärtigkeit welche höherer Art ist als Wissenschaft. Die Seele erleidet ja einen Abfall vom Einssein und ist nicht völlig Eines, wenn sie die wissenschaftliche Erkenntnis einer Sache gewinnt; denn Wissenschaft ist Begriff, der Begriff aber ist ein Vieles; so verfehlt sie das Eine da sie in Zahl und Vielheit gerät. So muß sie also über die Wissenschaft hinauseilen, darf in keiner Weise aus dem Einssein heraustreten sondern muß ablassen von der Wissenschaft und dem Wißbaren, ja von jedem andern Gegenstand der Schau wenn er auch schön sein mag; denn alles Schöne ist später als das Eine und kommt von ihm so wie alles Tageslicht von der Sonne. Darum läßt sich von ihm 'weder reden noch schreiben', wie es heißt: sondern wir reden und schreiben nur davon, um zu ihm hinzuleiten, aufzuwecken aus den Begriffen zum Schauen und gleichsam den Weg zu weisen dem der etwas erschauen will; denn nur bis zum Wege, bis zum Aufbruch reicht die Belehrung, die Schau muß dann selbst vollbringen wer etwas sehen will.

Wenn aber jemand nicht zum Schauen gelangt und seine Seele des Glanzes dort oben nicht inne wird, nicht erschüttert wird von einer inneren gleichsam erotischen Erschütterung beim Schauen, wie ein Liebender der ausruht im Geliebten, indem er wahres Licht aufnimmt und die ganze Seele erleuchtet, wenn er dies nicht erlebt da er zwar ganz in die Nähe des Einen gelangt ist, aber beim Aufstieg noch durch eine Last bedrückt wird die der Schau hinderlich wurde, und nicht 'allein' hinaufstieg sondern etwas mitnahm was ihn von jenem trennen mußte oder noch nicht zu einer Einheit sich gesammelt hatte — denn Jenes (*Jener, Gott*) ist gewiß niemandem fern, und doch ist es allen fern, es ist gegenwärtig und

doch nur gegenwärtig für diejenigen, welche es aufnehmen können und gerüstet sind daß sie sich ihm anpassen und es gleichsam anfassen und berühren können vermöge der Wesensähnlichkeit, und dann endlich mit der ihnen innewohnenden Kraft, die jenem verwandt ist und von ihm stammt, wenn sie nur in dem Zustand ist wie damals als sie von ihm ausging, im Stande sind es zu erblicken in der Weise wie es seinem Wesen nach schaubar ist — wenn also jemand noch nicht dort ist sondern noch draußen, wegen der genannten Hindernisse oder auch aus Mangel an einer Beweisführung, die ihn anleitet und ihm Überzeugung von Jenem zu verschaffen weiß, so möge er wegen jener andern Hindernisse sich selbst die Schuld zurechnen und versuchen von allem zu lassen und 'allein' zu sein; bezüglich dessen aber, was in der Beweisführung ihn nicht zu überzeugen vermag und zurückbleiben läßt, möge er folgendem nachdenken.

Wer glaubt daß das Seiende durch Zufall und Ungefähr regiert und von körperlichen Ursachen zusammengehalten wird, der ist ferne davon, einen Begriff von Gott oder dem Einen zu fassen, und unsere Darlegung richtet sich nicht an solche, sondern an diejenigen welche eine andere Wesenheit neben den Körpern annehmen und auf die Seele zurückgehen. Diese nun müssen das Wesen der Seele genau bedenken, vor allem daß sie vom Geiste stammt und zur Tugend nur gelangt, indem sie Anteil erhält an der Vernunft die von ihm herkommt. Darauf sollen sie den Geist erfassen lernen als etwas anderes als das was in uns denkt (das sogenannte Denkvermögen) und einsehen daß bereits die Denkakte gleichsam auseinandertreten und in Bewegung sind, und daß die wissenschaftlichen Erkenntnisse in der Seele befindliche Vernunftinhalte sind die als solche dann in die Erscheinung treten können weil der Geist als Verursacher der Erkenntnisse in die Seele eingetreten ist. Und hat man so den Geist gesehen, gleichsam sinnlich und greifbar, wie er über der Seele thront als ihr Vater, und ist

die geistige Welt, so muß man ihn fassen als stillstehende, unerschütterte Bewegung, welcher alles in sich trägt und alles ist, eine Vielheit die unscheidbar ungeschieden und doch wieder geschieden ist; denn weder ist er geschieden wie die Gedanken welche dann einzeln gedacht werden, noch ist das was in ihm ist, ineinander verflossen, denn jedes einzelne tritt gesondert aus ihm hervor so wie auch in den Wissenschaften, wo alles im Unteilbaren beieinanderliegt, doch die einzelne Erkenntnis gesondert ist. Diese Vielheit also, die doch ineins ist, die geistige Welt, 33
ist zwar nahe dem Ersten, und die Untersuchung zeigt daß sie notwendig sein muß, so wahr man beweisen kann daß die Seele existieren, das Geistige aber der Seele übergeordnet sein muß: aber diese geistige Welt ist nicht das Erste, da sie nicht Eines noch einfach ist; einfach aber muß das Eine, der Urgrund aller Dinge sein. Das nun also, was vor dem im Seinsbereich Ehrwürdigsten 34
ist, wenn denn etwas vor dem Geist sein muß, welcher Eines sein möchte, es aber nicht ist, sondern nur einsartig (und einsartig ist er weil ihm das Denken nicht zersplittert ist, sondern er ist noch wahrhaft bei sich selbst und zerteilt sich nicht da er ganz nahe unter dem Einen steht, er hat sich nur erkühnt in gewisser Weise von dem Einen abzufallen) — das Wunder also, das vor 35
diesem Geist liegt, das ist das Eine; es ist nicht Seiendes, sonst würde auch hier das Eine nur von einem andern ausgesagt; ihm gebührt in Wahrheit kein Name, wenn mans denn aber benennen muß so wird man es passend gemeinhin das Eine nennen, freilich nicht als sei es sonst etwas und dann erst Eines; und darum ist es so schwer 36
zu erkennen, und wird eher aus dem von ihm Gezeugten erkannt, dem Sein; denn es bringt den Geist zum Sein; sein Wesen ist derart daß es Quell des Vollkommensten ist, die Kraft welche das Seiende erzeugt, wobei es aber in sich beharrt und nicht vermindert wird, auch nicht in den aus ihm entstehenden Dingen ist, denn es ist vor diesen. Wir nennen es das Eine, notgedrungen, weil wir 37
es einander bezeichnen müssen, wir wollen mit diesem

Namen auf einen ungeteilten Begriff hinleiten und die Seele zur Einheit führen; wir meinen aber 'Eines' und 'ungeteilt' nicht in dem Sinne wie beim Punkt oder der Zahl 1; denn das in diesem Sinne Eine ist Ursprung des Quantitativen, welches garnicht zur Existenz gelangen könnte, wäre nicht zuvor das Sein und das was vor dem Sein ist; nicht hieran also soll man bei der Bezeichnung Eines denken, sondern diese Dinge nur mit jenen im Sinne von Analogien vergleichen in Bezug auf ihre Einfachheit und ihr Freisein von Vielheit und Teil-
6 barkeit. Aber in welchem Sinne nennen wir es denn
38 Eines, und wie läßt es sich dem Denken anpassen? Nun, es muß als eine Einheit höheren Grades angesetzt werden als die Einheit der Zahl 1 oder des Punktes ist. Denn bei diesem gelangt die Seele, indem sie Größe und die in der Zahl liegende Vielheit fortdenkt, schließlich zu einem Allerkleinsten, das, worauf sie dabei das Denken richtet, ist zwar unteilbar, war aber im Teilbaren und ist noch
39 jetzt in einem andern; Jenes aber ist nicht in einem andern, nicht im Teilbaren noch auch unteilbar im Sinne wie die kleinste Größe, denn es ist das Größte von allem, nicht der realen Größe, aber der Wirksamkeit nach, so ist es auch das Unteilbare der Wirksamkeit nach, ist doch auch das was auf es folgt, der Wirksamkeit nach,
40 nicht der Masse nach unteilbar und ungeteilt. So muß man es auch als unendlich ansehen nicht weil es an Größe oder Zahl unabschreitbar wäre, sondern weil die Fülle seiner inneren Wirksamkeit unumfaßbar ist. Denn wenn du es denkst wie Geist oder Gott, so ist es mehr; und wenn du es dir als Eines denkst, so ist es auch dann mehr Eines als du es dir vorstelltest: es ist einheitlicher als dein Denkvermögen; denn es ist bei sich, und ohne jedes
41 Accidens. An seiner Selbstgenugsamkeit kann man wohl seine Einheit begreifen. Da es das Zureichendste und Selbstgenügsamste von allem ist, so muß es auch das Unbedürftigste sein. Alles Viele und Nichteine aber ist bedürftig, da es aus Vielem geworden ist; es bedarf also sein Wesen des Vielen, um eins zu sein. Jenes aber bedarf

seiner selbst nicht, denn es ist es selbst. Was ferner 42
vieles ist, bedarf sovieler Dinge als es ist; weiter existiert
jedes der Dinge in ihm mit den andern verbunden und
steht nicht auf sich selbst weil es der andern bedürftig
ist, infolgedessen ist ein solches Wesen sowohl in seinen
Einzelbestandteilen wie als Ganzes bedürftig. So wahr es
nun ein völlig selbstgenugsames Wesen geben muß, so
kann dies nur das Eine sein, welches allein so beschaffen
ist, daß es weder gegen sich selbst noch gegen ein anderes
bedürftig ist. Denn ihm fehlt nichts damit es sein (*a*), 43
noch damit es gut sein kann (*b*), noch auch daß es sich
darauf gründe (*c*). Denn da es für die andern Dinge Ur-
sache ist, erhält es nicht von den andern was es ist (*a*).
Und was für ein Gutsein (*b*) könnte es für es geben außer-
halb seiner selbst? So ist denn das Gutsein für es nichts
Akzidentielles, denn es ist es ja selbst. Auch bedarf es 44
keinen Ortes (*c*); denn es braucht sich auf keine Grund-
lage zu stützen als könnte es sich nicht selber tragen
(während das was eine Grundlage braucht, unbeseelt ist,
Masse die hinfällt wenn sie sich noch nicht gründen kann);
vielmehr sind nur vermöge seiner die andern Dinge ge-
gründet, von seinetwegen sind sie zur Existenz gelangt
und haben den Ort erhalten auf dem sie eingeordnet
sind. (Bedürftig ist nämlich auch das, dem der Ort fehlt.)
Der Urgrund aber ist nicht bedürftig der Dinge die nach 45
ihm sind, sondern der Urgrund aller Dinge ist aller Dinge
unbedürftig. Denn was da bedürftig ist, ist bedürftig
weil es nach seinem Urgrund hinstrebt; wenn aber das
Eine bedürftig ist, so kann es offenbar nur dies suchen:
nicht Eines zu sein; somit müßte es seines eigenen Zer-
störers bedürftig sein; aber alles von dem man sagen
kann daß es bedürftig sei, ist vielmehr des Guten, also
eines Erhalters bedürftig. Mithin gibt es auch für das 46
Eine kein Gutes, folglich auch keinen Willen nach
irgend einem Guten, sondern es ist das Übergute, welches
nicht für sich selbst, sondern für die andern Dinge gut
ist, die etwa an ihm teilzuhaben vermögen. Auch ist es 47
kein Denken, sonst wäre Andersheit in ihm; noch auch

Bewegung; denn es ist vor der Bewegung und vor dem
Denken. Was sollte es denn auch denken? Vielleicht
sich selbst? Dann müßte es vor dem Denken seiner selbst
nichtwissend sein und des Denkens bedürfen damit es
sich kennen lerne, während es doch unbedürftig, sich
selbst genug ist. Folglich kann es deshalb weil es sich
nicht erkennt und denkt, kein Nichtwissen in ihm geben,
denn Nichtwissen findet nur statt wo ein zweites da ist,
wenn eines das andere nicht weiß. Jenes aber da es
allein ist, erkennt nicht, anderseits gibt es aber nichts
das es nicht wüßte, sondern da es Eines ist und bei sich
48 selber, bedarf es nicht des Denkens seiner selbst. Eigent-
lich darf man ihm auch das Beisichselbersein nicht zu-
schreiben um die Einheit rein zu wahren, sondern man
muß Denken wie Beisichsein ausschließen, auch das
Denken seiner selbst wie das der andern Dinge. Man darf
es nicht in eine Reihe stellen mit dem denkenden Subjekt,
sondern eher mit dem Denkinhalt; dieser aber denkt
nicht sondern ist einem andern Ursache, daß es denkt;
die Ursache aber ist nicht identisch mit dem Verursachten.
Die Ursache aller Dinge ist also selber keines von ihnen.
Man darf es also auch nicht das Gute nennen, da es den
andern das Gute darbietet, sondern höchstens in einem
besonderen Sinne das Gute über alle Güter.

7
49 Wenn du aber deswegen, weil es nichts von diesen
Dingen ist, mit deinem Erkennen ins Unbestimmte ge-
rätst, so nimm deinen Standpunkt eben in den genannten
Dingen und von da aus schau. Beim Schauen richte aber
deine Gedanken nicht nach außen; denn es liegt ja nicht
irgendwo und läßt die übrigen Dinge ohne es sein, sondern
für den der es greifen kann ist es gegenwärtig, wer es
50 aber nicht kann, dem ist es nicht gegenwärtig. Wie man
nun bei den übrigen Dingen nichts denken kann wenn
man eines denkt und auf etwas anderes achtet, vielmehr
nichts andres mit dem Gegenstand des Denkens ver-
knüpfen darf, damit er auch wirklich das Gedachte
werde, so muß man auch hier einsehen daß es unmöglich
ist, indem man den Eindruck, die Prägung von etwas

anderm in der Seele hat, das Eine zu denken solange dieser Eindruck wirksam ist; daß die Seele während sie noch von andern Dingen eingenommen und festgehalten ist, nicht den Eindruck des Gegenteils in sich aufnehmen kann; sondern wie es von der Materie heißt daß sie frei 51
von jeder Qualität sein muß wenn sie die Prägungen aller Dinge soll aufnehmen können, so und noch viel mehr muß auch die Seele ohne Gestalt sein, wenn nichts, was in ihr festsitzt, ihr hinderlich werden soll sich zu erfüllen und zu erleuchten mit der Ersten Wesenheit. Ist dem so, dann muß sie von allem was außen ist sich zurückziehen und sich völlig in das Innere wenden, man darf nicht sich an irgend ein Äußeres anlehnen, sondern muß das Wissen von all dem auslöschend, schon vorher in seiner eignen Haltung, jetzt aber auch in den Gestalten des Denkens, auch das Wissen von sich selbst auslöschend sich der Schau Jenes hingeben; und ist man 52
so mit Jenem vereint und hat genug gleichsam Umgang mit ihm gepflogen, so möge man wiederkehren und wenn mans vermag auch andern von der Vereinigung mit Jenem Kunde geben (in solcher Vereinigung stand vielleicht auch Minos, weshalb er in der Sage als 'des Zeus vertrauter Genosse' galt, und dieser Gemeinschaft gedenkend gab er als ihr Abbild seine Gesetze, durch die Berührung des Göttlichen befruchtet zur Gesetzgebung); oder man möge, hält man das Politische seiner nicht für würdig, oben verweilen wenn man will; und das wird dem widerfahren der viel geschaut hat.

Gott nun also, heißt es, ist für keinen draußen, sondern 53
er ist bei allen ohne daß sie es wissen. Sie selbst sind es die aus ihm herausfliehen, oder richtiger, aus sich selbst heraus; dann können sie nicht erfassen den sie geflohen sind, und da sie sich selbst verloren haben, nicht mehr nach irgend einem andern suchen; wird doch auch ein Sohn wenn er im Wahnsinn außer sich selbst ist, den Vater nicht kennen; wer aber sich selbst kennt, der weiß auch woher er stammt.

Wenn nun eine Seele sonst um sich selber weiß, und $\frac{8}{54}$

weiß, daß ihre Bewegung nur dann eine gerade ist wenn sie aus ihrer Bahn geworfen wird, daß dagegen ihre wesenseigene Bewegung wie die Kreisbewegung nicht um ein Äußeres kreist sondern um den Mittelpunkt, der Mittelpunkt aber derjenige ist aus dem der Kreis herstammt, dann wird sie sich um das bewegen von dem sie herstammt, und sich an dieses hängen und sich in die Gemeinschaft mit eben dem begeben zu dem sich alle hinbewegen müßten, es tun das aber nur die Seelen der Götter, welche eben indem sie sich zu ihm hinbewegen, Götter sind; denn Gott ist das was mit jenem verbunden ist, was aber weit von ihm absteht, ist Durch-
55 schnittsmensch und Tier. Ist nun dieser 'Mittelpunkt' der Seele etwa das Gesuchte? Oder ist nicht vielmehr anzunehmen daß es noch etwas anderes sei und zwar etwas worin alle 'Mittelpunkte' zusammenfallen und das dem Mittelpunkt eines irdischen Kreises nur analogisch entspricht? Denn die Seele ist ja nicht in dem Sinne Kreis wie die geometrische Figur, sondern weil in ihr ihr ursprüngliches Wesen wohnt . . . (*die mit dem Körper unvermischten Seelen wohnen ganz in der oberen Welt*) weil sie aus so hohem Ursprung stammen, und weil sie in ihrer Ganzheit in höherem Grade vom Irdischen ab-
56 getrennt sind. Jetzt aber, wo ein Teil von uns vom Leibe eingenommen ist, so als wenn man die Beine im Wasser hat und nur mit dem übrigen Körper daraus hervorragt, so erheben wir uns mit dem Teil der Seele der nicht in den Körper eingetaucht ist und damit berühren wir uns an der Stelle unseres eigenen Mittelpunktes mit dem 'Mittelpunkt' aller Dinge, so wie die Mittelpunkte der größten Kreise mit dem der einschließenden Kugel, und
57 ruhen dann aus. Wären diese Kreise nun körperlich, nicht seelenhaft, dann würden sie sich räumlich mit dem Mittelpunkt berühren, der Mittelpunkt würde sich irgendwo befinden und die Kreise um ihn herum; da aber die Seelen geisthaft und jenes Obere oberhalb des Geistes ist, so muß man annehmen daß die Berührung durch andere Möglichkeiten zu Stande kommt, in der Art wie sich das

Denkende mit dem Gedachten seinem Wesen nach berührt, und viel näher als das Denkende es kann, durch Gleichheit und Selbigkeit verbunden ist und sich berührt mit dem ihm Verwandten ohne irgend ein Scheidendes dazwischen. Denn durch Körper können nur 58
Körper gehindert werden sich miteinander zu vereinigen, das Unkörperliche aber wird durch Körper nicht geschieden; so kann es also auch nicht durch Raum voneinander entfernt sein, sondern nur durch Andersheit und Verschiedenheit; wenn also keine Andersheit einwirkt, so ist dies nicht Andere miteinander beisammen. Jenes Obere nun, da es keine Andersheit kennt, ist immer 59
bei uns, wir aber sind bei ihm nur wenn wir keine Andersheit in uns haben. Jenes verlangt nicht nach uns daß es etwa um uns wäre, aber wir nach ihm, sodaß wir um es sind. Um es sind wir immer, aber wir blicken nicht immer auf es hin; so wie ein singender Reigen um den Anführer geschart, sich doch einmal nach außen zu schauen umdrehen mag, wenn er sich aber nach innen zurückwendet, dann erst schön singt und eigentlich um ihn geschart ist, so sind auch wir immer um Jenes (sonst würden wir uns gänzlich auflösen und nicht mehr existieren können), blicken aber nicht immer zu ihm hin; aber wenn wir zu ihm hinsehen, dann sind wir am Ziel und dürfen rasten, und kreisen um es ohne Mißklang im wahrhaft gotterfüllten Reigen.

Und bei diesem Reigen erschaut nun die Seele den 9
Quell des Lebens und den Quell des Geistes, den Urgrund 60
des Seienden, die Ursache des Guten, die Wurzel der Seele (nicht als flössen diese Dinge aus ihm und verringerten es damit; sie sind ja keine Masse: dann müßten diese Hervorbringungen vergänglich sein, sie sind aber ewig, weil ihr Urgrund unverändert verbleibt und sich nicht in sie zerteilt sondern ganz bleibt; deshalb bleiben auch sie, so wie das Licht bleibt solange die Sonne bleibt). Denn wir sind nicht von ihm abgeschnitten oder gesondert, 61
wenn auch das Leibeswesen sich eingedrängt und uns zu sich gezerrt hat, sondern während wir atmen und

erhalten werden, hat jenes nicht nur einmal dargereicht und sich dann abgewandt, sondern es spendet immerdar,
62 solange es ist was es ist. Wir sind aber im höheren Sinne, wenn wir uns zu ihm hinrichten, unser Heil liegt dort, nur ihm fern sein bedeutet Sein geringeren Grades. Dort kann die Seele der Übel enthoben ausruhen, denn sie ist zu dem Ort hinaufgeeilt der rein von allem Übel ist;
63 dort denkt sie, dort ist sie ohne Affektionen. Dort ist auch erst ihr wahrhaftes Leben; denn das jetzige Leben ohne Gott ist nur ein Nachhall von Leben, der jenem Leben nachahmt, aber dort zu leben ist wirkende Kraft des Geistes, und aus der wirkenden Kraft erzeugt es in der geruhigen Berührung mit Jenem die Götter, es erzeugt die Schönheit, erzeugt die Gerechtigkeit und die Tugend: davon wird die Seele schwanger wenn sie von Gott befruchtet wird. Jenes ist ihr Urgrund und Ziel, Urgrund weil sie von dort, und Ziel, weil das Gute dort, weil sie dort einmal angelangt wieder das wird was sie eigentlich war; denn das Leben hinieden unter den Erdendingen ist Heimatlosigkeit, Verbannung, 'Entfiederung'.

64 Daß aber das Gute dort oben ist, das erweist auch das Verlangen (*Eros*) welches der Seele (*Psyche*) eingeboren, weshalb denn auch in Gemälden und Sagen Eros mit den Psychen verbunden ist. Denn da die Seele etwas anderes ist als Gott, aber aus Gott stammt, verlangt sie nach ihm mit Notwendigkeit. Solange sie droben ist, ist sie erfüllt vom himmlischen Eros, hier unten aber wird er zum gemeinen Eros; die Seele selbst ist dort oben eine himmlische Aphrodite, hier unten aber wird sie, gleichsam zur Hure gewandelt, zur gemeinen
65 Aphrodite. In der Tat ist jede Seele eine Aphrodite; das ist auch der verborgene Sinn der Aphroditegeburt und des Eros der mit ihr ist. So verlangt also die Seele, solange sie sich in ihrem wesensgemäßen Zustand befindet, nach Gott und will mit ihm eins werden, mit einem edlen Verlangen wie eine Jungfrau ihren edlen Vater liebt. Wenn sie aber nach ihrem Eintritt in die Geburt sich gleichsam durch das Treiben der Freier

betören läßt, so wandelt sich ihre Liebe in der Ferne vom Vater in eine andere, irdische, und sie erliegt der Schande. Lernt sie aber die Schandtaten dieser Welt wieder hassen, läutert sich vom Irdischen und macht sich wieder auf den Weg zum Vater, dann ist ihr wohl. Wem solches Erlebnis unbekannt ist, der ermesse nach 66
diesen irdischen Liebesregungen, was es bedeutet das zu erlangen wonach man am meisten verlangt, und bedenke daß die Gegenstände irdischer Liebe sterblich sind und Unheil bringen und diese Liebe nur auf Nachbilder geht welche sich wandeln, weil sie nicht der Gegenstand wahrhaftiger Liebe sind, nicht unser wahrhaft Gutes und nicht das was wir suchen; daß dort oben dagegen das wahrhaft und eigentlich Geliebte ist, mit dem auch eine wirkliche Vereinigung möglich ist indem man Teil an ihm gewinnt und es wahrhaft besitzt, nicht nur es von außen mit dem Fleisch umfängt. Wer es aber geschaut hat, der 67
weiß was ich meine, daß nämlich die Seele alsdann, indem sie herannaht und endlich anlangt und an Ihm Teil erhält, ein neues Leben empfängt, und aus diesem Zustand heraus erkennt, daß hier der Spender des wahrhaften Lebens bei ihr ist und sie keines Dinges mehr bedarf, daß es vielmehr gilt alles andere von sich abzutun und in ihm allein stille zu stehen, es zu werden in reinem Alleinsein, alles übrigen uns entschlagend was uns umkleidet. Daher wir denn trachten von hier wegzugelangen und murren über die Fesseln die uns an das Andere binden, um endlich mit unserm ganzen Selbst Jenes zu umfassen und keinen Teil mehr in uns zu haben mit welchem wir nicht Gott berühren. So kann man denn 68
dort oben Jenen und sich selbst schauen soweit Schauen dort das Rechte ist, sich selbst von Glanz erhellt, erfüllt von geistigem Licht, vielmehr das Licht selbst, rein, ohne Schwere, leicht, ja Gott geworden — nein: seiend; entzündet in diesem Augenblick, wenn man aber wieder schwer wird, gleichsam erlöschend. Weshalb bleibt denn 10 69
nun die Seele nicht dort oben? Nun, weil sie noch nicht gänzlich herausgelangt ist. Es wird aber eine Zeit kommen

wo man ununterbrochen schauen wird ohne daß der Leib einen noch irgendwie belästigt. Diese Belästigung trifft indessen nicht das Schauende in uns, sondern das andere, welches, während das Schauende die Schau ruhen läßt, nicht ruhen läßt die Wissenschaft die in Beweisen und Argumenten und einem Schlußverfahren der Seele sich vollzieht; das Schauen aber und das Schauende ist nicht mehr Vernunft, sondern größer als Vernunft, vor der Vernunft und über der Vernunft, ebenso wie das Geschaute.

70 Wenn der Schauende nun auf sich selbst schaut, so wird er sich als einen so erhabenen erblicken, vielmehr er wird mit sich selbst als einem so erhabenen vereinigt sein und sich als solchen empfinden, denn er ist dann einfach geworden. Das Geschaute aber (wenn man denn das Schauende und das Geschaute zwei nennen darf und nicht vielmehr beides eines) sieht der Schauende in jenem Augenblick nicht — die Rede ist freilich kühn —, unterscheidet es nicht, stellt es nicht als zweier-
71 lei vor, sondern er ist gleichsam ein anderer geworden, nicht mehr er selbst und nicht sein eigen, ist einbezogen in die obere Welt und jenem Wesen zugehörig, und so ist er ein Eines indem er gleichsam Mittelpunkt mit Mittelpunkt berührt. Werden doch auch die Mittelpunkte von Kreisen zu einem wenn sie zusammenfallen, und sind doch wieder zwei, wenn sie getrennt sind; so sprechen auch wir jetzt noch vom Einen als einem Unterschiedenen.
72 Weshalb denn auch die Schau so schwer zu beschreiben ist. Denn wie kann einer von Jenem als einem Unterschiedenen Kunde geben, da er es während ers schaute, nicht als ein Verschiedenes, sondern als mit ihm eines
11 gesehen hat? Diesem Tatbestand will auch die Verpflichtung jener bekannten Weihehandlungen 'nicht an die Ungeweihten preiszugeben' Ausdruck geben; eben weil das Göttliche nicht preisgebbar ist, untersagt sie es einem andern bekanntzugeben, es sei ihm denn schon selbst beschieden gewesen es zu sehen.

73 Da es nun nicht zwei waren, sondern er selbst, der

Schauende, mit dem Geschauten eines war (es ist also eigentlich nicht 'Geschautes', sondern sozusagen 'Geeintes'), so trägt er, wenn er sich nur an seinen Zustand im Augenblick der Vereinigung erinnert, ein Abbild von Jenem in sich. In diesem Zustand war er aber auch in sich selbst Eines; er hatte in sich keine Geschiedenheit zu sich selbst noch zu andern Dingen, schon insofern sich in ihm nichts regte, kein Zorn, keine Begierde nach etwas anderm in ihm war als er in der Höhe war; aber auch 74
kein Begriff noch irgendein Denken, ja überhaupt sein Selbst war nicht da, wenn denn auch das gesagt sein soll, sondern gleichsam ohne Hast hingerissen ist er in die Abgeschiedenheit eingetreten, in einen Zustand der Bewegungslosigkeit, und wird in seinem ganzen Sein nirgend abgelenkt, auch nicht zu sich selbst hingedreht, völlig stillstehend und gleichsam selbst Stillestehen. Selbst die 75
schönen Dinge denkt er nicht mehr, sondern über das Schöne ist er nun hinweggeeilt, hinausgeschritten nun auch über den Reigen der Tugenden, wie einer der in das Innere des unbetretbaren Kultraumes eingetreten ist und die Götterbilder im Tempel hinter sich gelassen hat, und wenn er aus dem inneren Kultraum wieder heraustritt, so begegnen sie ihm zuerst nach der Schau da drinnen, der Vereinigung dort oben nicht mit einem Götterbild oder Gleichnis sondern mit Ihm selbst: so werden diese die zweiten Schaunisse. Jenes aber war 76
wohl kein Schaunis, sondern eine andere Weise des Sehens, Aussichtreten, sichselbst Einfachmachen und Darangeben, Hinstreben zur Berührung und Stillestehen und Bedachtsein auf Anpassung: nur so kann man das Wesen im innersten Kultraum erblicken. Blickt er aber auf andre Weise, so ist überhaupt garnichts bei ihm. Indes das alles sind bloße Nachbilder, nur verborgene 77
Hindeutungen der Weisen unter den Mysterienkündern, wie der wahre, obere Gott zu erblicken ist; ein weiser Geweihter, der die Hindeutung versteht, mag wohl wenn er in jenen inneren Kultraum eintritt, zu einer wahrhaften Schau gelangen; aber auch wenn er ihn nicht betritt —

wenn er diesen Kultraum für etwas Unsichtbares hält, nämlich für den Urquell und Urgrund, so wird er wissen, daß nur der Urgrund den Urgrund erblickt, nur das Gleiche mit dem Gleichen sich vereinigt; so wird er nichts von dem Göttlichen, welches die Seele schon vor der Schau innehaben kann, versäumen, und das Übrige von der Schau erwarten; und dies Übrige ist für ihn, wenn er über alles hinausgeschritten ist, dasjenige was vor
78 allem ist. Denn die Seele kann ihrem Wesen nach nicht in das schlechthin Nichtseiende gelangen; sondern wenn sie hinabschreitet, kommt sie ins Übel und insofern ins Nichtseiende, jedoch nicht ins schlechthin Nichtseiende; läuft sie dagegen in entgegengesetzter Richtung, so gelangt sie nicht zu einem Andern, sondern zu sich selbst, und so kann sie, da sie nicht in einem andern ist, nicht in einem Nichts sein, sondern nur in sich selbst; und nur in sich selbst und nicht in Jenem als etwas Seiendem: man wird selber insofern man mit Jenem umgeht, nicht
79 mehr Sein, sondern Übersein. Sieht jemand sich selbst in diesem Zustand, so hat er an sich selbst ein Gleichnis von Jenem, und geht er von sich als einem Abbild zum Urbild hinüber, so ist er am Ziel der Reise. Und fällt er aus der Schau, so weckt er die Tugend in sich wieder auf, und nimmt er dann wahr daß sein Selbst ganz von Ordnung und Form durchdrungen ist, so wird er wiederum leicht werden und durch die Tugend zum Geist aufsteigen und durch seine Weisheit zu Jenem. Das ist das Leben der Götter und göttlicher, seliger Menschen, Abscheiden von allem andern, was hinieden ist, ein Leben das nicht nach dem Irdischen lüstet, Flucht des Einsamen zum Einsamen.

10. DIE DREI URSPRÜNGLICHEN WESENHEITEN

V 1 *περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων*

Was hat denn eigentlich die Seelen ihres Vaters Gott vergessen lassen und bewirkt, daß sie, obgleich Teile aus jener Welt und gänzlich Jenem angehörig, ihr eignes Wesen sowenig wie Jenen mehr kennen? Nun, der Ursprung des Übels war ihr Fürwitz, das Eingehen ins Werden, die erste Andersheit, auch der Wille sich selbst zu gehören. An dieser ihrer Selbstbestimmung hatten sie, als sie erst in die Erscheinung getreten waren, Freude, sie gaben sich weitgehend der Eigenbewegung hin, so eilten sie in entgegengesetzter Richtung und gerieten in einen weiten Abstand: und daher verlernten sie daß sie selbst von dort oben stammen; wie Kinder die gleich vom Vater getrennt und lange Zeit in der Ferne aufgezogen werden, sich selbst wie ihren Vater nicht mehr kennen. Da die Seelen nun sich selbst nicht und Jenen 2
nicht mehr sahen, achteten sie sich selbst gering aus Unkenntnis ihrer Herkunft, achteten aber das Andere hoch, hatten vor Allem mehr Respekt als vor sich selbst, waren von dem Andern hingerissen, staunten es an, hängten sich daran, und so rissen sie sich soweit als möglich los von dem, dem sie geringschätzig den Rücken gekehrt hatten. Somit ergibt sich, daß der Grund für das gänzliche Vergessen jenes Oberen die Achtung vor dem Irdischen und die Mißachtung ihrer selbst ist. Denn was etwas bewundert und ihm nachjagt, gesteht eben durch diese Bewunderung und dies Nachjagen ein, ihm unterlegen zu sein; indem es sich so aber selbst für geringer als das Werdende und Vergehende schätzt, und

sich für unwerter und sterblicher als alle diese Dinge hält die es hochschätzt, kann es niemals den Gedanken von Gottes Wesen und Kraft fassen.

3 Es muß also gegenüber Menschen in dieser Verfassung eine zwiefache Beweisführung statthaben, wenn man sie auf den umgekehrten Weg, zum Ersten hin lenken und hinaufführen will bis zum Höchsten, dem Einen und Ersten. Und welches sind diese beiden? Die eine zeigt den Unwert dessen was der Seele jetzt wert ist; sie werden wir an andrer Stelle ausführlicher geben. Die andere belehrt die Seele und ruft ihr ins Gedächtnis, was sie ihrer Herkunft und ihrem Werte nach ist; und sie geht jener andern vorauf, ihre deutliche Entwicklung wird auch jene klären; von der wollen wir jetzt handeln, denn sie berührt sich unmittelbar mit dem zu erforschen-
4 den Gegenstand und fördert jene andere. Denn das was forscht ist ja die Seele, und sie muß zur Erkenntnis kommen welchen Wesens sie ist, die da forscht, damit sie zuvor von sich selber feststellen kann ob sie die Fähigkeit hat solche Dinge zu erforschen, ob sie ein Auge hat von der Art, sie zu erblicken, und ob ihr überhaupt das Forschen zukommt. Denn wenn die Gegenstände ihr fremd sind, wozu dann das Forschen? Sind sie ihr aber verwandt, so kommt es ihr zu und sie vermag sie auch zu finden.

2 So bedenke denn also erstlich jede Seele dies, daß sie
5 selbst es ist die alle Lebewesen geschaffen hat und ihnen Leben einhauchte, welche die Erde nährt und welche das Meer, die in der Luft sind und die göttlichen Gestirne am Himmel; daß sie die Sonne und unsern gewaltigen Kosmos geschaffen hat, sie ihn formte, sie ihn in bestimmter Ordnung kreisen läßt; und daß sie das alles tut als eine Wesenheit die verschieden ist von dem was sie formt, bewegt und lebendig macht: daß sie notwendig wertvoller ist als diese, denn sie werden oder vergehen, je wie die Seele sie verläßt oder ihnen das Leben dargibt, sie selbst aber ist immerdar weil sie sich selbst nicht verläßt.

Auf welche Weise sie aber das Leben spendet im ge- 6
samten All wie bei den Einzelwesen, das mache sie sich
folgendermaßen klar. Sie möge betrachten die große Seele,
sie die selber auch Seele ist, und keine kleine, und dieses
Betrachtens wert geworden ist wenn sie sich vom Trug
und dem was die übrigen betört frei gemacht hat in
einem Zustand der Stille; stille sei ihr nicht nur der Leib
der sie umgibt, die brandende Flut des Körpers, sondern
überhaupt die ganze Umwelt, es ruhe die Erde, es ruhe
Meer und Luft und der Himmel selbst sei ohne Bewe-
gung(?). Dann stelle sie sich vor, wie von allen Seiten 7
in den stillstehenden Himmel die Seele gleichsam von
außen einströmt und sich ergießt und von überall her ein-
dringt und hineinleuchtet; so wie eine dunkle Wolke
Sonnenstrahlen, die sie mit ihrem Licht treffen, leuchten
machen und ihr einen goldstrahlenden Anblick geben:
so hat auch die Seele, als sie in den Leib des Himmels
eintrat, ihm Leben gewährt, ihm Unsterblichkeit ge-
währt, ihn der unbewegt lag auferweckt. Und er, durch 8
die vernunftvolle Leitung der Seele in ewige Bewegung
versetzt, wurde ein glückseliges Lebewesen. So erhielt der
Himmel seine Würde erst als die Seele in ihm siedelte,
der ehe die Seele kam toter Körper war, Erde und Wasser,
oder vielmehr Finsternis des Stoffes, das Nichtseiende
und 'was den Göttern verhaßt ist' wie es irgendwo heißt.

Noch klarer und deutlicher wird der Seele Kraft und 9
Wesen, wenn man nur hierbei seine Gedanken darauf
richtet, in welcher Weise sie den Himmel umfaßt und
durch ihren Willen führt. Seiner ganzen Ausdehnung
nach, soweit er reicht, hat sie sich ihm dargegeben und
in jedem Abstande, sei er groß oder klein, ist er beseelt,
wobei die körperliche Masse anders und anders gelegen
ist, das eine Stück hier das andre dort befindlich, die
einen am entgegengesetzten Weltort, die andern sonst
durch Abstand voneinander getrennt; die Seele aber ist 10
mit nichten so beschaffen, sie zerstückt sich nicht in
Teile und bringt dann das Einzelding mit einem Stück
von sich zum Leben, sondern alles lebt vermöge der

Gesamtseele, sie ist als ganze allerwärts zugegen, dem
Vater der sie erzeugte darin gleichend daß sie Eines und
11 daß sie überall ist. Durch ihre Kraft also ist der Himmel,
welcher ein Vieles, hier und dort verschiedenes ist, ein
Eines, vermöge der Seele ist unser Kosmos ein Gott;
so ist auch die Sonne ein Gott weil sie beseelt ist, und
die andern Gestirne, und wir, wenn wir denn etwas sind,
sind es aus diesem Grunde, denn 'Leichen gehören
12 vor die Tür geworfen, eher als Mist'. Sie also (*die Welt-
seele*), welche Göttern Ursache daß sie Götter sind, muß
notwendig eine Gottheit sein ehrwürdiger als jene. Aber
auch unsere Seele ist von gleicher Art, und betrachtest
du sie nur ohne die Zusätze und nimmst sie in ihrer
Reinheit, so wirst du eben das als das Wertvolle in uns
antreffen was Seele ist, und wertvoller als alles was
13 körperlich an uns ist. Denn das ist alles Erde; oder
wenn es denn Feuer ist: was soll denn das Brennende
an ihm etwa anderes sein (*als Seele*)? Ebenso alles aus
diesem Zusammengesetzte, auch wenn du noch Wasser
und Luft hinzunimmst. Kann all dies Körperliche aber
nur deshalb Gegenstand deines Trachtens sein weil es
beseelt ist, weshalb will man da sich selbst vernach-
lässigen und nach einem andern trachten? Ist es aber
die Seele, die du im andern schätzst, so schätzst du damit
dich selbst.

3
14 Da nun die Seele ein so wertvolles, ein göttliches
Ding ist, so halte dich nunmehr überzeugt daß du
mit einem solchen Mittel zu Gott hingelangen kannst
und steige mit solcher Begründung gerüstet zu ihm
15 hinauf: gewißlich wirst du ihn nicht ferne antreffen,
der Zwischenstufen sind nicht viele. Stelle dir also
den ihr nach oben benachbarten Bereich vor, welcher
noch göttlicher als sie, die göttliche, ist, nach dem und
von dem die Seele kommt; denn obgleich sie ein Ding
von der Art ist wie unsere Darlegung gezeigt hat, ist
sie doch Abbild des Geistes; so wie der ausgesprochene
Gedanke (*Wort*) ein Abbild des Gedankens (*Wort*) in der
Seele ist, so ist die Seele selbst der ausgesprochene Ge-

danke des Geistes, die ganze Wirkungs- und Lebenskraft, die er ausströmt um ein andres zur Existenz zu bringen; so wie beim Feuer zu scheiden ist die ihm innewohnende und die von ihm gespendete Wärme — nur daß man beim 16
Geist die Wirkungskraft nicht als ausfließend denken muß, sondern die Wirkungskraft beharrt in ihm, während die äußere als eine gesonderte in die Existenz tritt. Da also die Seele vom Geist stammt, ist sie nur geisthaft, ihr Geist bewegt sich in Überlegungen, ihre Vollendung erhält sie erst wieder vom Geist der gleichsam wie ein Vater den Sohn aufzieht, den er als ein im Verhältnis zu ihm noch Unvollkommenes gezeugt hatte. So kommt 17
also der Seele die Existenz vom Geist; es besteht aber auch die Verwirklichung ihres Begriffs darin daß sie den Geist schaut. Denn wenn sie blickt auf den Geist, so hat sie das, was sie denkend verwirklicht, in sich selbst als ihr Zugehöriges, und das allein darf man tätige Verwirklichung der Seele nennen was sie geistgemäß und als ihr zugehörig verwirklicht, während das Niedere ihr von anderwärts kommt und ein Leiden einer entsprechend niedrigen Seele ist.

So erhöht also der Geist die Göttlichkeit der Seele 18
noch weit mehr, indem er ihr Vater ist und indem er bei ihr gegenwärtig ist; denn es trennt sie nichts als die Andersheit, diese jedoch besteht nur in dem Sinne daß die Seele die nächste Stufe und der aufnehmende Stoff ist, der Geist aber die Form; und selbst diese Materie des Geistes ist noch schön, da sie geisthaft und einfach ist.

Von welcher Beschaffenheit aber der Geist ist, das 19
wird schon eben daraus deutlich, daß er höher steht als die Seele, die etwas so Herrliches ist. Man mag es aber 4
auch aus folgendem ersehen. Wenn einer unsere sichtbare Welt bewundert in Anbetracht ihrer Größe und Schönheit und der Ordnung ihres ewigen Umschwunges, und die Götter die in ihr sind, die einen sichtbar, andere auch unsichtbar, und die Dämonen und alle Tiere und Pflanzen, so schreite er empor zu ihrem Urbilde, ihrem 20

wahrhafteren Sein, und sehe wie auch dort oben dies alles vorhanden ist, als geistige Wesen, die aus sich selbst ewig beharren in dem Bewußtsein und dem Leben, die ihnen eignen, und als ihr Schutzherr der 'unvermischte' Geist, die unermeßliche Weisheit, und das Leben dort oben recht eigentlich ein Leben unter Sat-ur-nus als einem Gotte welcher Sattheit und Nus (*Geist*) ist;
21 er umfaßt in sich alles Unsterbliche, den ganzen Geist, die ganze Gottheit, die ganze Seele; und zwar als ewig ruhendes, denn wozu soll er Veränderung suchen da es mit ihm gut bestellt ist, und wem sollte er nachgehen da er in sich selbst alles besitzt? Auch Zuwachs kann er nicht wünschen da er völlig vollendet ist; weshalb auch alles was bei ihm ist, vollendet ist, damit er durchaus vollkommen sei und nichts in sich trage was es nicht sei; und da er nichts in sich hat was er nicht denkt, so
22 ist sein Denken kein Suchen sondern ein Haben. Seine Seligkeit ist nicht erworben, sondern er ist in Ewigkeit alles, ist die wahrhafte Ewigkeit. Von ihr ist die Zeit, welche die Seele umkreist, nur ein Abbild, welche das eine vorübergehen und das andre auf sich zukommen läßt; denn anderes und wieder anderes ist es was in der Seele ist, bald ein Sokrates, bald ein Pferd, immer ein
23 bestimmtes Ding unter den seienden. Der Geist dagegen ist alles; so hat er alles als auf derselben Stelle ruhendes; er ist nur, immer gilt von ihm das 'ist', niemals das 'wird sein', denn auch in der Zukunft 'ist' er, noch das 'vergangen', denn nichts in ihm geht vorbei, sondern alles bleibt fest in ihm stehen immerdar, da es immer dasselbe bleibt gleichsam in Zufriedenheit mit seinem
24 Zustand. Von alledem ist jedes Einzelne Geist und Seiendes, und das Gesamte ist Gesamtgeist und Gesamtseiendes, wobei der Geist im Denken das Seiende existent macht und das Seiende, indem es gedacht wird, dem Geist sein Denken und sein Sein gibt.

25 Ursache aber des Denkens ist etwas anderes, was zugleich Ursache des Seienden ist; für beide zugleich also ist noch etwas anderes als Ursache vorhanden. Sie

existieren nämlich gewiß gemeinsam und verlassen einander nicht, aber doch besteht dieses Eine, das zugleich Geist und Seiendes, Denkendes und Gedachtes ist, aus zweien, dem Geist als dem Denken, dem Seienden als dem Gedachten; denn es könnte gar kein Denken stattfinden wenn nicht Andersheit da wäre wie auch Selbigkeit. So ergeben sich als erste Prinzipien Geist, Seiendes, 26
Andersheit, Selbigkeit; dazu muß man auch noch Bewegung und Ruhe nehmen. Bewegung sofern der Geist denkt, Ruhe um der Selbigkeit willen; Andersheit, damit es Denkendes und Gedachtes geben kann (denn sonst, wenn man die Andersheit ausscheidet, dann wird es Eines sein und nur schweigen; ferner müssen auch die Gegenstände des Denkens Andersheit zueinander haben); und Selbigkeit, da es mit sich selbst eines ist; aber es ist auch in ihnen allen ein Gemeinsames, so gut in ihnen, sofern sie verschieden sind, Andersheit ist. Die Mehrheit der Prinzipien, die sich so ergibt, konstituiert Zahl und Quantität, ferner die Eigentümlichkeit jedes einzelnen von ihnen Qualität; und aus ihnen allen geht als aus Prinzipien das übrige hervor.

Eine Vielheit also ist dieser Gott (*der Geist*), der über 5
der Seele ist. Ihr aber wird zuteil im Bereich dieser Dinge 27
zu weilen wenn sie sich daran heftet und es durchsetzt sich nicht davon zu trennen; ist sie ihm nun nahe gekommen und gleichsam eines mit ihm geworden, so forscht sie, wer es denn ist der ihn erzeugt hat, der Einfache, der vor einer solchen Vielheit liegt, der die Ursache seines Seins und seines Vielseins ist, der die Zahl hervorbringt? Denn die Zahl ist nicht das Erste, liegt doch vor der 28
Zweiheit das Eine, die Zweiheit ist erst das Zweite, sie kommt von dem Einen her, dieses ist erst ihr Bestimmendes während sie selbst von sich aus unbestimmt ist; und erst wenn sie bestimmt wird, ist sie Zahl. Zahl aber ist gleichsam Substanz, und Zahl ist auch die Seele; denn nicht Massen sind das Erste oder Größen; die massigen Dinge hier, die die Wahrnehmung für seiende hält, sind später; so ist auch in dem Samen nicht die

Flüssigkeit das Wertvolle, sondern das was man nicht
29 sieht, und das ist Zahl und Begriff. Die Zahl also von der man in der geistigen Welt spricht, und die Zweiheit sind Formbegriffe und sind Geist; indes ist die Zweiheit unbestimmt da sie gleichsam als zugrundeliegender Stoff begriffen wird, die Zahl aber, die aus ihr und dem Einen entsteht, ist Form, indem jedes einzelne (*der ersten Prinzipien*) gleichsam von den in es eintretenden Gestalten geformt wird; dabei wird es auf eine Weise durch Einwirkung des Einen, auf die andere aber durch eigenes Tun geformt so wie das Sehen in seinem Vollzuge; denn das Denken des Geistes ist ein Sehen welches auf das Eine blickt.

6
30 Wie sieht der Geist nun und wen, und wie ist er überhaupt zur Existenz gekommen und aus Jenem geworden, daß er überhaupt sehen kann? Von der Notwendigkeit, daß die genannten Prinzipien des Geistes existieren müssen, ist unsere Seele nunmehr durchdrungen, sie verlangt aber noch nach Klärung jener ja schon von den Denkern der alten Zeit vielerörterten Frage, wie aus dem Einen, als einem so beschaffenen wie wirs ihm zuschreiben, zur Existenz kommen konnte irgend eine Vielheit oder Zweiheit oder Zahl, wieso es nicht bei sich selbst verharrte, sondern die ausgebreitete Vielheit aus ihm geflossen ist, die wir in der Wirklichkeit antreffen, von der wir aber postulieren daß sie auf das Eine zurück-
31 geführt werden kann. So sei denn das Folgende gesagt — zuvor aber Gott selbst angerufen nicht mit dem Schall von Worten, sondern indem wir uns mit der Seele zum Gebet nach Ihm strecken, denn auf diese Weise können wir für uns allein zu ihm allein beten —: der Schauende möge seinen Blick, während Gott selbst nur bei sich ist gleichsam im inneren Heiligtum und geruhig beharrt jenseits über allen Dingen, auf die Götterbilder richten die gleichsam im äußeren Tempel stehen — oder vielmehr auf das Götterbild welches zuerst in die Erscheinung tritt und auf die folgende Weise erscheint.

32 Alles was sich bewegt, muß etwas haben zu dem es

sich hinbewegt. Da nun Jenes (*das Eine*) nichts hat zu dem es sich bewegen könnte, so dürfen wir nicht annehmen daß es sich bewege; sondern was etwa nach ihm entsteht, muß notwendig entstanden sein indem Jenes unverwandt auf sich selbst gerichtet war; ganz ausschließen müssen wir dabei Entstehung in der Zeit, da wir es zu tun haben mit dem ewig Seienden; sondern wir legen ihnen nur dem Ausdruck nach Entstehung bei, um damit dem Verhältnis von Ursache und Wirkung und ihrer Rangordnung gerecht zu werden, und müssen also sagen, daß das was in diesem Sinne aus dem Ersten entsteht, entsteht indem Jenes sich nicht bewegt. Denn 33
wenn es sich bewegte während etwas entsteht, so würde das Entstehende nach der Bewegung d. h. als ein Drittes eintreten und nicht gleich als zweites. Wenn also etwas Zweites, unmittelbar nach Jenem seiendes dasein muß, so muß es in die Existenz getreten sein, während Jenes unbewegt war, sich nicht zu ihm neigte oder einen Entschluß faßte oder überhaupt sich bewegte. Aber wie 34
kommt das zustande und als was muß man es sich denken? Es umgibt Jenes, ist ein rings aus Ihm strahlender Glanz wobei Es aber beharrt, so wie der Glanz der Sonne der sie gleichsam umspielt, der ständig aus ihr geboren wird während sie beharrt. Alle seienden Dinge lassen so, 35
solange sie Bestand haben, aus ihrem Wesen notwendig ein Existentes zur Wirklichkeit werden, welches außen um sie liegt und abhängt von der Gegenwart ihrer Kraft, als ein Abbild gleichsam der Urbilder aus denen es hervorwuchs: das Feuer die von ihm ausstrahlende Wärme; auch der Schnee verschließt die Kälte nicht nur in seinem Innern; vorzüglich bezeugen das alle wohlriechenden Stoffe, denn solange sie da sind, strömt ein Etwas ringsum aus ihnen hervor, das indem es in die Existenz tritt allem Benachbarten Genuß gewährt. Ferner aber, 36
alles was den Zustand der Reife erreicht hat, zeugt; das nun was ewig reif und vollendet ist, zeugt ewig und ein Ewiges, zeugt aber ebenfalls etwas das geringer ist als es. Was muß man also von dem Allervollkommensten und

Reifsten sagen? Nichts kann aus ihm hervorgehen als das Größte nach ihm; das Größte aber nach ihm ist der Geist und folgt ihm sogleich als Zweites. Sieht doch der Geist Jenes und bedarf allein Seiner, während Es des Geistes in keiner Hinsicht bedarf. Auch muß was aus einem Höheren als der Geist erzeugt wird, Geist sein; der Geist ist ja höher als alle andern Dinge, denn die sind nach ihm, wie denn auch die Seele der Gedanke des Geistes und sozusagen seine Wirksamkeit ist, so wie
37 der Geist die des Einen. Nun ist der Gedanke in der Seele nur ein dunkler, denn er ist gleichsam nur ein Nachbild des Geistes, und darum muß sie auf den Geist blicken; der Geist aber gleichermaßen auf Jenes, damit er Geist sei. Er sieht es aber nicht als von ihm getrennter, sondern weil er unmittelbar nach Jenem ist und nichts dazwischen steht, wie auch nichts zwischen Seele und Geist. Es verlangt ja ein Jegliches nach seinem Erzeuger und liebt ihn, und ganz besonders wenn Erzeuger und Erzeugtes allein sind; ist aber der Erzeuger auch noch das höchste Gut, so ist das Erzeugte mit Notwendigkeit bei ihm, so daß es allein durch die Andersheit von ihm geschieden ist.

7
38 Wir nennen aber, denn wir müssen uns deutlicher ausdrücken, den Geist ein Abbild von Jenem; erstlich darum, weil das Erzeugte in gewissem Sinne ein zweites 'Jenes' sein, viele seiner Eigenschaften bewahren und Ähnlichkeit mit ihm haben muß, wie auch das Licht mit der Sonne hat. Aber doch ist Jenes nicht Geist: wie kann es da den Geist erzeugen? Nun, in dem Gerichtetsein auf sich selbst erblickte es sich selbst, und dies Erblicken ist der Geist (*Denken*). Denn das was ein andres auffaßt, ist entweder Sinneswahrnehmung oder Denken (*Geist*). (*Dem Geist aber ist die Bewegung im Kreise eigentümlich, der Sinneswahrnehmung die in der*
39 *Geraden.*) Aber der Kreis ist doch seiner Beschaffenheit nach teilbar, während das Eine nicht teilbar ist! Nun, es gilt auch hier, daß es Eines ist, aber dies Eine ist Vermögen und Möglichkeit aller Dinge; die Dinge also

deren Vermögen es ist, erblickt das Denken das sich gleichsam abspaltet von diesem Vermögen; denn sonst wäre es nicht Geist. Hat doch das Eine schon von sich selbst aus eine Art Selbstgewahren von seinem Vermögen, davon, daß es die Substanz hervorzubringen vermag. Bestimmt doch auch der Geist durch sich das Sein eben 40
vermittels des Vermögens das vom Einen ausgeht, weil das Sein sozusagen ein Teil der Dinge ist die Jenem gehören, und aus Jenem sein Wesen hat, von Jenem seine Kraft erhält und zum Sein vollendet wird von Jenem und aus Jenem. Mit sich selbst nun als einem das gleich- 41
sam abgeteilt ist aus sich, dem dabei doch Ungeteilten, sieht es das Leben, das Denken und alle Dinge, weil Jenes nichts von allen Dingen ist; denn deshalb können ja alle Dinge von Jenem stammen, weil Jenes durch keinerlei Form eingenommen ist. Denn Jenes ist nur Eines; wäre es alles, so gehörte es zu den seienden Dingen; deshalb ist es nichts von den Dingen die im Geiste sind, sondern diese stammen aus ihm. Sie sind daher auch 42
Wesenheiten; denn sie sind bereits bestimmt und ein jedes hat sozusagen seine Form. Denn dem Seienden kommt es nicht zu im Unbestimmten gleichsam hin- und herzuschweben, sondern durch Bestimmung und Begrenzung befestigt zu sein, durch Ständigkeit; Ständigkeit (*Status*) aber ist für die geistigen Dinge Begrenzung (*Bestimmung*) und Form, und durch sie kommen sie überhaupt zur Existenz. 'Dies fürwahr ist die Sipp- 43
schaft' aus welcher der Geist von dem wir handeln stammt; denn es ist des Geistes als des Allerreinsten würdig, aus keinem andern Ursprung als aus dem ersten Urgrund zu erwachsen, und indem er in die Entstehung tritt nunmehr alles Seiende mit sich selbst zugleich zu erzeugen, die Ideen in all ihrer Schönheit und alle die geistigen Götter. Indem er aber erfüllt ist mit dem was 44
er zeugte — da er es gleichsam wieder verschlingt, damit er es in sich behalte und es nicht aus ihm herabstürze in die Materie, nicht großgezogen werde bei der Rhea, wie die Geheimkulte und die Göttersagen es versteckt

andeuten wenn sie lehren Saturn sei als der weiseste Gott vor Zeus entstanden und verschlinge wieder was er erzeuge und habe es in sich, weshalb er auch erfüllt ist und Geist in Sattheit; dann aber erzeuge er Zeus, welcher dann die Sattheit (*der Sohn*) selbst ist: denn der Geist erzeugt die Seele, da er Geist in voller Reife ist. Da er nämlich in voller Reife steht, mußte er zeugen, eine so große Kraft konnte nicht zeugungsunfähig sein. Aber auch hier konnte das Erzeugte nicht besser sein, sondern es mußte geringer, mußte eine Nachbildung von ihm sein, ebenfalls unbestimmt, aber seine Bestimmtheit erhaltend und gleichsam zur Gestalt gemacht von seinem
45 Erzeuger. Das Erzeugnis aber des Geistes ist irgendwie Gedanke und er tritt in Existenz in dem Seelenteil welcher nachdenkt; dieser ist es, der sich um den Geist herumbewegt, ist das vom Geist ausstrahlende Licht, ein Nachklang, fest an ihn gebunden, nach der einen Seite hin von ihm bewirtet und so sich ersättigend, genießend, Teil an ihm nehmend und ihn denkend, nach der andern Seite hin aber sich befassend mit den Dingen die nach ihm selbst sind, vielmehr auch seinerseits diese Dinge erzeugend, die notwendig geringer sind als die Seele; von ihnen aber ist später zu handeln.

8
46 Aus diesem Grunde lehrt auch Plato drei Stufen: 'Alles', d. h. das Erste, 'ist um den König aller Dinge' sagt er, 'und das Zweite um das Zweite und um das Dritte das Dritte'. Auch sagt er, daß das Ursächliche einen Vater habe, und zwar meint er mit dem Ursächlichen den Geist; denn der Geist ist für ihn der Weltschöpfer, von ihm sagt er daß er die Seele schafft in jenem 'Mischkrug'. Vater nun dieses Ursächlichen, welches der Geist ist, nennt er das Gute, das jenseits des Geistes und jenseits des Seins Stehende. Weiter nennt er an vielen
47 Stellen das Seiende und den Geist Idee. Somit hat Plato gewußt daß aus dem Guten der Geist, und aus dem Geist die Seele hervorgeht. Unsere Darlegungen sind also nicht neu, nicht jetzt erst, sondern schon längst wenn auch nicht klar und ausdrücklich, gesagt, und unsere jetzigen

Darlegungen stellen sich nur dar als Auslegung jener alten, und die Tatsache daß diese Lehren alt sind erhärten sie aus dem Zeugnis von Platos eigenen Schriften. An- 48
gerührt hat ja schon vorher Parmenides eine gleichartige Auffassung, insofern er Seiendes und Geist zusammenfallen ließ und das Seiende damit nicht unter die Sinnendinge setzte: 'denn dasselbe ist Denken wie Sein' sagt er; er bezeichnet dies Seiende auch als unbeweglich, obgleich er ihm das Denken beilegt, er schließt nämlich jede körperliche Bewegung von ihm aus damit es sich gleich bleibe, und vergleicht es einer Kugelmasse, weil es alles umfaßt und weil sein Denken nicht nach außen geht sondern in ihm selbst ist. Indem er es aber in seinen 49
Schriften Eines nannte, konnte man ihm den Vorwurf machen daß dieses Eine ja als Vielheit angetroffen wird. Da spricht der Parmenides bei Plato genauer, er scheidet voneinander das erste Eine, das im eigentlichen Sinne 'Eine', das zweite, welches er 'Eines Vieles' nennt, und das dritte, 'Eines und Vieles'; so stimmt er ebenfalls überein mit der Lehre von den drei Wesenheiten. Anaxa- 9 50
goras ferner, indem er den Geist rein und unvermischt nennt, setzt ebenfalls das Erste als ein Einfaches und das Eine als abgetrennt (*transzendent*); doch hat er Genaueres zu geben infolge seiner Altertümlichkeit unterlassen. Auch Heraklit hat gewußt daß das Eine ewig und geistig ist, denn er wußte daß die Körper immer im Werden und Fließen sind. Und für Empedokles scheidet der Streit, die Liebe aber ist das Eine; dies faßt er ebenfalls als unkörperlich, während die Elemente die Stelle der Materie einnehmen. Später nennt dann Aristoteles das Erste ab- 51
getrennt und geistig, wenn er aber behauptet daß es selbst sich selbst denke, so macht er es wiederum nicht zum Ersten. Indem er weiter noch viele andere geistige Wesen ansetzt, und zwar soviele wie Sphären im Himmelsraum sind, damit jede von ihnen von einem einzelnen geistigen Wesen bewegt werden kann, stellt er die geistige Welt abweichend von Plato dar: er setzt, da er keine Notwendigkeit zur Verfügung hat, nur ein Wahrschein-

52 liches ein. Man kann aber zweifeln ob diese Lehre auch nur die Wahrscheinlichkeit für sich hat; es ist doch eher wahrscheinlich, daß alle Sphären einem einheitlichen System angehören und nach einem und zwar nach dem Ersten sich richten. Man mag fragen, ob die Vielheit der geistigen Wesen aus einem, dem Ersten stammen (*a*) oder ob es in der geistigen Welt viele Prinzipien geben soll (*b*). Sollen sie aus einem stammen (*a*), so müssen sie sich doch offenbar analog verhalten wie die Sphären in der Sinnenwelt, wo eine die andere umschließt und die eine, äußere regiert; dann also wird auch in der geistigen Welt das Erste alles andere umfassen, es wird ein geistiger Kosmos existieren, und wie hier unten die Sphären nicht leer sind sondern die Erste erfüllt von Sternen ist und die andern auch Sterne in sich haben, so werden auch dort die Beweger vieles in sich haben, und zwar wird das
53 dort das eigentlichere Sein sein. Soll aber jedes einzelne dieser geistigen Wesen Prinzip sein (*b*), dann müßten die Prinzipien etwas zufälliges sein; weswegen werden sie dann aber beieinander sein und in übereinstimmendem Denken zu einem Werk, dem Einklang des gesamten Kosmos, zusammenwirken? Und wie können dann die Sinnendinge am Himmel von gleicher Anzahl sein wie die geistigen Wesen, die Beweger? Wie können sie überhaupt, als nur unkörperliche, Vielheit sein, wenn die Ma-
54 terie sie nicht scheidet? — Von den alten Denkern haben demnach diejenigen die sich besonders an die Lehren des Pythagoras und seiner Nachfolger anschlossen, sich an diese Wesenheit (*das Eine*) gehalten; allerdings bildeten sie nur zum Teil die Lehre in ihren Schriften durch, die andern legten sie nicht in Schriften sondern in nicht aufgeschriebenen Unterredungen dar oder ließen sie überhaupt unbeachtet.

10 Daß man also anzunehmen hat, daß das jenseits über
55 dem Seienden Liegende das Eine ist (und zwar von solcher Beschaffenheit wie unsere Darlegung zeigen wollte, soweit es möglich war über derartige Gegenstände etwas anzudeuten) und daß dann das Seiende und der

Geist folgt und das Dritte die Wesenheit der Seele ist, das ist nunmehr dargelegt. Wie nun in der Seinswelt diese drei genannten Wesenheiten vorhanden sind, so, muß man annehmen, sind sie auch in uns vorhanden; ich meine nicht in uns als Sinnendingen, denn jene Prinzipien sind transzendent, sondern in uns sofern wir außerhalb des Sinnlichen sind, 'außerhalb' in dem Sinne wie jene oberen Wesenheiten außerhalb des Weltalls sind; so ist es auch beim Menschen, in dem Sinne wie z. B. Plato vom 'inneren' Menschen spricht. So ist denn auch 56
unsere Seele ein Göttliches und höheren Wesens, so beschaffen wie das Gesamtwesen Seele; zu ihrer Vollendung aber gelangt die Seele welche den Geist in sich hat; der Geist aber scheidet sich in einen welcher denkt und einen welcher das Denken verleiht. Dies Denkende also in der Seele, welches zu seinem Denken keines leiblichen Werkzeugs bedarf, sondern seine eigene Wirksamkeit in voller Reinheit in sich hat (denn nur so kann es überhaupt rein denken), darf man wohl ohne fehlzugehen als Transzendentes, mit dem Leibe Unvermischtes im ersten geistigen Bereich ansetzen. Denn wir dürfen nicht nach einem 57
Ort suchen auf dem wir es sich gründen lassen, sondern müssen es außerhalb allen Raumes setzen; denn nur dann kann es das an sich Seiende, das außen und unstofflich ist erfassen, wenn es rein für sich ist und nichts von der Leibeswesenheit Ausgehendes an sich trägt. Deshalb heißt es auch vom All daß der Gott die Seele 'auch noch außen' um es legte, womit er auf den Teil der Seele hinweist der im Geistigen verharrt; bei uns aber sagt er, dies nur andeutend, daß er die Seele ganz oben, im Schädel ansiedelte. So meint auch die Mahnung zur Ab- 58
trennung nicht daß man sich räumlich, sondern durch Nichthinabneigen, also mit den Vorstellungen vom Leibe trennt und ihm fremd wird, vielleicht daß einer so auch die übrige Seele hinaufführen, auch das mit nach oben tragen könnte, was von der Seele hier unten seine Grundlage hat, welches allein Schöpfer und Bildner des Leibes ist und es mit ihm zu tun hat. Da nun der denkende Teil 11 59

der Seele sich mit den gerechten und schönen Dingen beschäftigt und ihr Nachdenken fragt ob dies ein gerechtes, jenes ein schönes ist, so muß sie notwendig auch ein fest stehendes Gerechtes haben, von dem aus dies Nachdenken in der Seele überhaupt zu Stande kommt; denn wie könnte sie es sonst ermessen? Da nun ja die Seele über diese Dinge bald nachdenkt bald aber auch nicht, so muß der Geist, welcher nicht nur über das Gerechte nachdenkt, sondern es immer in sich hat, in uns sein; also auch der Urgrund und die Ursache des Geistes, Gott;
60 nicht als wäre er geteilt in uns; sondern indem er verharrt und nicht im Raume ist, zeigt sich anderseits in der Vielheit bei jedem, der ihn aufzunehmen vermag, gewissermaßen ein zweiter Er, so wie auch der Kreismittelpunkt für sich ist und doch jeder Radius des Kreises einen Punkt in jenem liegen hat zu dem dann die Linien das Individuelle hinzufügen; mit einer solchen Stelle in uns berühren auch wir ihn, sind mit ihm vereinigt und verknüpft, ja haben in ihm unser Fundament, soweit wir nach dort oben gerichtet sind.

12
61 Aber wie kommt es daß wir eines so erhabenen Besitzes garnicht inne werden, sondern dies herrliche Vermögen die meiste Zeit ruhen lassen, ja zum Teil überhaupt nicht betätigen? Nun, jene Wesenheiten in uns üben ewig ihre eigne Wirksamkeit, der Geist und das vor dem Geist Liegende, ewig in sich Ruhende; und in diesem Sinne kommt auch der Seele die 'ständige Bewegtheit'
62 zu. Nicht alles nämlich, was in der Seele ist, wird deshalb ohne weiteres von uns wahrgenommen, sondern es kommt uns erst ins Bewußtsein wenn es in die Wahrnehmung eingeht; wenn dagegen ein einzelner Seelenteil an seiner Tätigkeit dem Wahrnehmungssinn keinen Anteil gibt, so ist diese Tätigkeit noch nicht bis zur gesamten Seele durchgedrungen; folglich wissen 'wir' noch nicht davon, denn der Wahrnehmungssinn gehört zu uns, 'wir' sind nicht ein Teil der Seele sondern die ganze. Da ferner jedes der Seelenvermögen immer lebendig ist, so muß es für sich selbst immer die ihm eignende Tätigkeit aus-

üben; das Wissen aber darum ergibt sich erst, wenn ein Mitteilen und Wahrnehmen davon zu Stande kommt. Mithin muß man, wenn von dem so in der Seele Vor- 63
handenen eine Wahrnehmung zustande kommen soll, eben den Wahrnehmungssinn nach innen wenden und ihn dorthin seine Aufmerksamkeit richten lassen. Gleich wie jemand, der auf eine Stimme lauscht, die er hören möchte, sich allen andern Stimmen verschließt und sein Ohr horchen läßt auf den Laut erwünschter als alles was er eben hört, ob er nicht endlich nahe, so gilt es auch hier die sinnlichen Laute fortzulassen, es sei denn soweit ein Zwang vorliegt, und das Wahrnehmungsvermögen der Seele zu bewahren rein und bereit zu hören die Töne von oben.

---

11. ENTSTEHUNG UND ORDNUNG DER DINGE NACH DEM ERSTEN

V 2 *περὶ γενέσεως καὶ τάξεως τῶν μετὰ τὸ πρῶτον*

Das Eine ist alles und doch kein einziges. Denn der Ursprung von allem ist nicht alles, sondern alles ist aus ihm, da es auf ihn gleichsam sich zurückführt, oder besser: es ist noch nicht alles aus ihm, aber es wird alles aus ihm
2 kommen. Aber wie kann es aus dem einfachen Einen kommen, da in diesem sich keinerlei Vielfältigkeit, keine Zusammenstückung von irgend etwas zeigt? Nun, eben deshalb weil nichts in ihm war, kann alles aus ihm kommen; gerade damit das Seiende existieren könne, ist Jenes selbst nicht Seiendes, sondern dessen Erzeuger. Diese quasi Zeugung ist ja die ursprüngliche; da Jenes von vollkommener Reife ist (es sucht ja nichts, hat nichts und bedarf nichts), so ist es gleichsam übergeflossen und
3 seine Überfülle hat ein Anderes hervorgebracht. Das so Entstandene aber wendete sich zu Jenem zurück und wurde von ihm erfüllt, und indem es entstand, blickte es auf Jenes hin; und das ist der Geist. Und zwar brachte sein Hinstehen zu Jenem das Seiende hervor, sein Schauen zu Jenem den Geist; da er nun zu Jenem hinstand um es zu schauen, wird er Geist und Seiendes
4 ineins. Da er so ein Abbild von Jenem ist, bringt er Seinesgleichen hervor, indem er Vermögen in Fülle ausströmt; und dies ist eine Gestalt von ihm, so wie schon das über ihm Liegende eine Gestalt ausgeströmt hatte. Und diese aus der Wesenheit des Geistes hervorgehende Wirksamkeit ist die Seele; sie ist das geworden indem jener beharrte, wie ja auch der Geist wurde indem das
5 vor ihm beharrte. Die Seele dagegen schafft nun ohne

zu beharren, sie zeugt vielmehr ihr Nachbild indem sie sich bewegt. Solange sie zu dem hinaufblickt aus dem sie entstand, erfüllt sie sich mit ihm; aber wenn sie fortschreitet zu einer andern, entgegengesetzten Richtung, so zeugt sie als Abbild ihrer selbst die Wahrnehmungsseele (*der Tiere*) und die Wachstumsseele (*der Pflanzen*). Nichts aber ist von dem was vor ihm ist abgetrennt und 6
abgeschnitten; so nimmt man denn auch an daß die obere Seele bis in die Pflanzenwelt hineinreicht; und in gewisser Weise tut sie das wirklich, weil die vegetative Kraft in den Pflanzen ihr angehört; aber sie ist nicht als ganze in den Pflanzen, sondern nur insofern ist sie in die Pflanzen eingetreten, als sie so weit nach unten fortgeschritten ist und dabei durch dieses Vorschreiten und ihre Bereitwilligkeit zum Geringen eine weitere Wesenheit zur Existenz brachte. Läßt doch auch ihr oberer Teil, der mit dem Geist verknüpft ist, den Geist in sich ruhend. So läuft also der Werdeprozeß 2 7
vom Ursprung her bis zum Untersten hin, und jede einzelne Stufe verbleibt dabei immer auf dem ihr eigenen Sitz, während das Erzeugte eine andere Stelle, und zwar eine niedrigere einnimmt. Jedoch wird jeweils das Erzeugte mit demjenigen identisch, dem es sich hingibt, solange es sich ihm hingibt. Tritt also die Seele in eine 8
Pflanze ein, so ist das in der Pflanze etwas von ihr, sozusagen ein Teil, und zwar ihr verwegenster, unbesonnenster, der bis zu dieser Tiefe sich herabgewagt hat; und tritt sie in ein vernunftloses Tier ein, so hat die Übermacht ihrer Wahrnehmungskraft sie dahin geführt; aber wenn sie in einen Menschen eintritt, so findet diese Bewegung entweder allgemein in ihrem vernünftigen Teil statt oder sie geht vom Geist aus, da die Seele den Geist als eigen in sich hat und einen von ihr selbst ausgehenden Willen zum Denken oder überhaupt zur Bewegung. Kommen 9
wir also auf die Pflanze zurück! Wenn man ihr die Schößlinge oder die Spitzen der Zweige beschneidet, wohin soll dann die Seele, die in diesen Teilen war, gehen? Nun, zu ihrem Ursprung; denn sie ist von ihm nicht räumlich

entfernt; sie ist also Eines mit ihrem Ursprung. Und wenn man die Wurzel abhaut oder verbrennt, wo bleibt das was an Seele in der Wurzel ist? In der Seele, denn
10 sie war ja garnicht an einen andern Ort gegangen. Indessen mag sie auch am selben Ort geblieben sein, sie war doch in einem Andern, wenn sie 'zurückkehrt'; kehrt sie nicht zurück, so geht sie in eine andere Pflanzenseele ein, denn sie ist nicht räumlich eingeengt; kehrt sie aber zurück, so geht sie in das Seelenvermögen ein das vor ihr ist. Aber wo bleibt dieses? In dem vor ihm liegenden Vermögen; und das reicht schon an den Geist heran, nicht räumlich, denn wie wir sagten, ist die Seele überhaupt nicht im Raum, der Geist aber ist erst recht nicht im Raum, so daß sie also nicht räumlich an ihn heran-
11 reichen kann. Ist sie also nicht irgendwo sondern in dem das nirgendwo ist, so ist sie damit auch allerwärts; bleibt sie aber beim Aufstieg nach oben im Zwischengebiet stehen ehe sie gänzlich zur höchsten Höhe gelangt ist, so führt sie ein mittleres Leben und kommt in diesem Teil ihrer selbst zur Ruhe.

12 Alle diese Stufen aber sind Jener und nicht Jener: Jener, weil sie aus ihm stammen, nicht Jener, weil Jener indem er sie dargibt bei sich selbst beharrt. Es ist wie bei einem Lebenslauf, der sich weit in die Länge erstreckt, jeder der aufeinander folgenden Abschnitte ist ein andrer, das ganze ist aber ein in sich Zusammenhängendes, jedes Stück ist vom andern verschieden, aber das frühere geht im späteren nicht verloren.

13 Wie steht es nun mit der Seele die in die Pflanzen eingetreten ist? Zeugt sie nichts? Doch, das in dem sie ist. Wie das geschieht, das soll von einem andern Ausgangspunkt her untersucht werden.

12. DIE BEIDEN MATERIEN

II 4 *περὶ τῶν δύο ὑλῶν*

Die sogenannte Materie denkt man sich als eine 'Unterlage' und als 'Aufnahmeort' für die Formen; diese Vorstellung ist allen gemeinsam die sich dieser Wesenheit überhaupt bewußt geworden sind, und soweit gehen sie alle denselben Weg; mit der Frage aber, was diese zu Grunde liegende Seinsart sei und wieso sie aufnehme und was, damit beginnen die Meinungsverschiedenheiten. Diejenigen welche die Dinge nur als Körper und die Substanz in die Körper setzen, behaupten daß die Materie 2
eine sei und den Elementen zu Grunde liege; sie sei die Substanz, die andern Dinge aber seien nur gewissermaßen ihre Affektionen, und auch die Elemente seien nur ein bestimmter Zustand von ihr. Ja sie erkühnen sich sie sogar bis zu den Göttern auszudehnen und schließlich soll sogar Gott selbst bestimmt modifizierte Materie sein. Sie geben dieser Materie auch einen Körper, indem sie sie als unqualifizierten Körper bezeichnen, und auch quantitative Größe. Andre aber halten die Materie 3
für unkörperlich; und einige von ihnen nehmen nicht nur eine Materie an; diese lassen den Körpern dieselbe Materie zu Grunde liegen wie jene ersten, aber es gebe noch eine andere, frühere Materie, die in der geistigen Welt den dortigen Formen und unkörperlichen Substanzen zu Grunde liegt. Wir müssen also zunächst unter- 2
suchen ob es diese zweite Materie gibt, von welcher Art sie ist, und inwiefern sie ist.

(a) 'Wenn die Materie etwas unbestimmtes und ungestalte- 4
tes sein muß, es aber in der oberen Welt, die von

höchster Vollkommenheit ist, nichts unbestimmtes und ungestaltetes gibt, so kann es dort keine Materie geben. Und wenn jedes intellegible Wesen einfach ist, be- *(b)*
darf es keiner Materie, die, mit einem andern zusammengesetzt, jenes intellegible Wesen ergäbe. Die Dinge ferner *(c)*
welche werden und sich verändern, bedürfen der Materie (von ihnen ist denn auch der Begriff der sinnlichen Materie ausgegangen), die aber nicht werden, nicht. Woher sollte sie denn auch gekommen sein und wie *(d)*
entstanden? Denn ist sie geworden, dann von jemandem; ist sie aber ewig, dann würde es mehrere Urprinzipien geben und die ersten Prinzipien wären zufällig. Ferner, auch wenn eine Form hinzutritt, müßte das aus Form und Materie Zusammengesetzte Körper sein; dann würde es also auch in der intellegiblen Welt Körper geben.' —

3 Zuerst nun ist hiergegen zu sagen daß man das *a*
5 Unbestimmte nicht überall gering achten muß, so auch nicht das was seinem Begriffe nach ungestaltet ist, wenn es sich nur darbieten will dem was über ihm steht, dem Obersten Guten; so verhält sich ja auch die Seele zum Geist und zur Vernunft, sie wird geformt von ihnen und
6 in eine bessere Gestalt erhoben. Ferner, in der geistigen *b*
Welt versteht sich Zusammensetzung in anderm Sinne, nicht wie bei den Körpern. Denn die rationalen Formen sind zusammengesetzt, und sie machen durch ihre Wirksamkeit zusammengesetzt diejenige Wesenheit welche hinwirkt auf die Gestaltung (*der Welt*); wirkt sie aber auf ein andres und erhält von ihm Wirkungen, ist sie erst
7 recht zusammengesetzt. Die Materie ferner der ver- *c*
gänglichen Dinge erhält eine immer neue Gestalt, die der ewigen ist aber stets dieselbe, sodaß sie stets die gleiche Gestalt hat. Der irdischen Materie geht es wohl umgekehrt; denn sie ist der Reihe nach alles mögliche, und jedesmal nur ein einzelnes; so bleibt nichts in ihr, da eine Form die andere hinausdrängt, sie ist also immer verschieden; die intellegible Materie aber ist alles zugleich; es gibt also nichts in das sie sich verwandeln könnte, denn sie hat schon alles in sich. Ungestaltet ist sie also

niemals, sowenig wie die irdische — allerdings beide in
a verschiedener Weise. Die Frage endlich ob sie ewig oder geworden ist, wird sich klären wenn wir ihr Wesen erfaßt haben.

Für den Weitergang der Untersuchung wollen wir die 4 8
Existenz der Ideen für jetzt als gegeben annehmen; sie ist ja an andrer Stelle bewiesen worden. Wenn nun die Ideen viele sind, so muß es notwendig ein Gemeinsames in ihnen geben, und auch ein Eigenes, wodurch sich die eine von der andern unterscheidet. Dies Eigene also, dieser spezifische Unterschied, ist die individuelle Gestalt der Idee. Ist aber eine Gestalt da, so muß es auch etwas geben das gestaltet wird, an dem der spezifische Unterschied ist; es gibt dort also auch eine Materie, welche die Form aufnimmt und für jede das Substrat ist. Ferner wenn es 9
in der oberen Welt einen intellegiblen Kosmos gibt, und der irdische sein Abbild ist, dieser aber zusammengesetzt ist u. a. aus Materie, dann muß es auch dort oben Materie geben. Oder wie kann man ihn Kosmos nennen ohne seine Gestalt im Auge zu haben? Und wie kann er Gestalt haben wenn er nichts hat an dem die Gestalt ist? Ferner, 10
die intellegible Welt ist durchaus und gänzlich teillos, aber doch wieder in gewissem Sinne teilbar; wenn sie so teilbar ist, daß ihre Teile von einander getrennt werden, dann ist diese Zerreißung und Trennung eine Affektion, die nur einer Materie zukommen kann, denn sie ist diejenige die getrennt wird; ist sie aber zugleich unteilbar und Vielheit, so ist dies Viele das in dem Einen ist, in dem Einen als in einer Materie, denn es ist seinerseits die Form des Einen. Denn dies Eine stelle dir vor als vielfältig und vielgestaltig; folglich ist es an sich gestaltlos, ehe es vielgestaltig ist; denn wenn man die Vielgestaltigkeit, die Formen, die Begriffe, die Gedanken die in dem Einen sind, wegdenkt, so ist das, was vor diesem allen ist, gestaltlos und unbestimmt, und nichts ist mehr da 5
von dem was an und in ihm ist. Wollte man aber einwen- 11
den, daß das Eine all dies immer und zugleich hat, daß es ganz eins mit ihm ist und deshalb nicht Materie, so

könnte dann auch hier keine Materie der Körper existieren, denn auch sie sind niemals ohne Gestalt, sondern immer Gesamtwesen, trotzdem aber zusammengesetzt. Der Geist erst findet diese Zweiheit der Leiber auf. Er zerlegt sie, bis er zu einem Einfachen gelangt das seinerseits nicht weiter auflösbar ist; soweit er aber kann,
12 dringt er in die Tiefe des Körpers vor. Die Tiefe aber jeden Dinges ist seine Materie, weshalb sie denn auch gänzlich dunkel ist, weil sein Licht seine Form und seine Form Vernunft ist (?). Daher die Vernunft, wenn sie die Form an dem Einzelding sieht, das was tiefer liegt, für dunkel hält, weil es unter dem Licht ist; so wie das Auge, das lichthaft ist, wenn es zum Licht hinblickt und zu den Farben, die Licht sind, das was unter den Farben ist, dunkel und stofflich nennt, da es von den Farben über-
13 deckt ist. Jedoch ist das Dunkle verschieden in der geistigen und der sinnlichen Welt, und verschieden die Materie, so sehr wie auch die Gestalt die über beide Materien gelagert ist, verschieden ist. Denn wenn die göttliche Materie das Bestimmte in sich aufnimmt, dann hat sie selbst bestimmtes, geisthaftes Leben, die irdische aber wird zwar zu einem bestimmten, ist aber nicht selbst lebendig und geistig, sondern nur ein geformtes Totes.
14 Ferner ist auch die irdische Form nur ein Abbild; also auch das irdische Substrat. Dort oben aber ist die Gestalt wahres Sein; also auch das Substrat. So müßte man denn, wenn die Lehre, die Materie sei Substanz, sich auf die intellegible Materie bezöge, sie für richtig halten; denn das intellegible Substrat ist Substanz, oder richtiger, mit seiner Form zusammengedacht und als Ganzes ist es durchleuchtete Substanz.

15 Ob aber die intellegible Materie ewig ist, diese Frage *a*
ist in derselben Weise zu stellen wie man sie auch bei den Ideen stellen könnte: beide sind entstanden sofern sie einen Ursprung haben, unentstanden sofern ihr Ursprung nicht in der Zeit liegt, sondern sie ewig von ihm bedingt sind, nicht als immer werdende wie die irdische Welt, sondern als immer seiende wie die obere Welt. Denn

die intellegible 'Andersheit' welche die Materie hervorbringt, ist ewig; denn sie ist der Ursprung der Materie, sie und die erste Bewegung; daher man auch die Bewegung 'Andersheit' genannt hat, weil Andersheit und Bewegung gleichzeitig entstanden sind. Die Bewegung nun und die 16
Andersheit, die aus dem Ersten kommen, sind unbestimmt und bedürfen seiner um zur Bestimmtheit zu gelangen; sie werden bestimmt wenn sie sich zu jenem hinwenden; davor war die Materie unbestimmt, sie war das 'Andere' und noch nicht gut sondern unerleuchtet von jenem. Wenn nämlich von jenem das Licht kommt, hat dasjenige was das Licht aufnimmt vor der Aufnahme ewig kein Licht; es muß das Licht als etwas von sich Verschiedenes haben, wenn anders es von einem andern stammt.

Damit ist schon mehr als angemessen über die intelle- 17
gible Materie enthüllt. Über die Materie aber die der Auf- 6
nahmeort der Körper ist sei folgendes gesagt. Daß es etwas geben muß das den Körpern zugrunde liegt als ein von ihnen Verschiedenes, das beweist einmal die Verwandlung der Elemente ineinander. Denn das sich Ändernde geht nicht völlig zugrunde, sonst würde es ja ein Sein geben das ins Nichtseiende verschwände; anderseits kann das Werdende nicht aus dem schlechthin Nichtseienden ins Sein kommen; sondern es handelt sich um einen Wandel aus einer Gestalt in die andere; dabei bleibt dasjenige, welches die Gestalt des Werdenden aufnimmt und die des Vergehenden verliert. Ferner be- 18
weist dasselbe auch der Vorgang des Zugrundegehens überhaupt; denn er ist nur an einem Zusammengesetzten möglich; ist das Einzelding aber zusammengesetzt, so besteht es aus Materie und Formen; das bezeugt auch die Induktion, die zeigt, daß das, was zugrundegeht, zusammengesetzt ist. Drittens beweist aber auch die Auflösung die Notwendigkeit der Materie: z. B. wenn die goldene Schale sich auflöst indem sie sich in einen Goldklumpen verwandelt, und das Gold in Wasser, dann wird

für das Wasser ein Entsprechendes erfordert in das es
19 sich verwandelt. Die Elemente ferner sind notwendig entweder Gestalt oder Erste Materie oder aus Gestalt und Materie. Nun können sie nicht bloße Gestalt sein; denn wie könnten sie ohne Materie Masse, quantitative Größe sein? Aber auch nicht Erste Materie; denn sie gehen ja zugrunde. Folglich sind sie aus Gestalt und Materie zusammengesetzt. Und zwar sind sie Gestalt sofern sie Qualität und Form haben, Materie, sofern ihr Substrat unbestimmt ist, da es nicht Gestalt ist.

7
20 Wenn Empedokles die Elemente zur Materie rechnet, so wird das durch ihr Zugrundegehen widerlegt. Und wenn Anaxagoras die 'Mischung' zur Materie macht, und diese nicht für alles aufnahmefähig sein, sondern alles schon aktual in sich enthalten läßt, so macht er den Geist, den er einführt, selbst zunicht, da er nicht ihn die Form und die Gestalt hervorbringen läßt, und ihn nicht
21 vor die Materie sondern gleichzeitig setzt. Diese Gleichzeitigkeit ist aber unmöglich. Denn wenn die Mischung am Sein nur Teil hat, so ist das Sein vorher; ist aber die Mischung selber seiend, so ergibt sich notwendig über ihr und dem Sein ein Drittes. Muß also notwendig der Schöpfer vorher sein, wozu brauchten dann die Formen schon in kleinen Stücken in der Materie zu sein und der Geist sie mit endloser Mühe erst von der Materie zu scheiden, wo es doch freistand, wenn die Materie qualitätlos war, die Qualität und die Gestalt im Ganzen über sie zu breiten? Daß ferner alles in allem sei, wie sollte das
22 möglich sein? Wer ferner die Materie als das Unendliche ansieht, der soll sagen was das eigentlich ist. Meint er unendlich so daß man nicht bis zum Ende gelangen kann, so ist klar, daß es in diesem Sinne nicht in der Wirklichkeit existiert, weder ein 'Unendliches an sich' noch an einem andern Wesen, als Accidens eines Körpers; das 'Unendliche an sich' nicht, weil dann auch sein Teil notwendig unendlich wäre; das Unendliche als Accidens nicht, weil dasjenige an dem es als Accidens ist, dann nicht an sich unendlich wäre, also nicht einfach, also

nicht Materie. Aber auch die Atome spielen nicht die 23
Rolle der Materie, schon weil es sie überhaupt nicht gibt, denn jeder Körper ist ins immer weiter teilbar. Ferner kann die Kontinuität der Körper und ihr flüssiger Zustand nie ohne Geist und Seele zu Stande kommen, und diese kann ihrerseits unmöglich aus den Atomen stammen, ja es ist überhaupt unmöglich eine andre Wesenheit außer Atomen aus den Atomen zu schaffen; denn auch kein Schöpfer kann etwas schaffen aus einem nicht kontinuierlichen Stoffe. Unendlich viel könnte man gegen die Atom-Hypothese sagen und hat man gegen sie gesagt; deshalb ist es an dieser Stelle überflüssig länger dabei zu verweilen.

Welcher Art ist die Materie nun also, die als eine und 8
kontinuierlich und qualitätlos bezeichnet wird? Daß 24
sie nicht Körper ist, wenn sie qualitätlos ist, ist klar; als Körper müßte sie ja qualitätsbestimmt sein. Wenn wir sie als Materie von allen Sinnendingen bezeichnen, nicht etwa nur von einigen Materie und andern gegenüber etwa Form — so nennen wir z. B. den Ton Materie für den Töpfer, nicht aber Materie schlechthin — so also nicht, sondern als Materie allen Dingen gegenüber, dann schreiben wir ihrem Wesen damit nichts von dem zu was wir an den Sinnendingen beobachten. Dann aber, 25
außer den andern Qualitäten wie Farben, Kälte oder Wärme, auch keine Leichte oder Schwere, Dünne oder Dichte, ja auch keine Gestalt. Infolgedessen also auch keine Größe; denn es ist ein anderes, im Zustand einer Größe zu sein, ein anderes Großheit als solche in sich zu haben, und ebenso ein andres in einer Gestalt zu sein, ein andres Gestalten als solche in sich zu haben. Die Materie darf nicht zusammengesetzt sein, sondern einfach und ihrem Wesen nach Einheit; so ist sie denn bar aller Bestimmtheiten. Derjenige der ihr eine Gestalt 26
gibt, gibt diese ihr als etwas anderes und fremdes, und ebenso wird er Größe und alles andre gewissermaßen aus der Wirklichkeit erst an sie heranbringen; sonst müßte er abhängig sein von ihrer Größe und nicht etwas

von der Größe schaffen wie er will sondern wie die Materie will; daß aber sein Wille immer gerade der Größe der Materie entspreche, ist eine bloße Fiktion. Da aber das schaffende Wesen früher ist als die Materie, ist notwendig die Materie in jeder Beziehung derart, wie der Schöpfer es will, und ist schmiegsam zu allem, folglich auch zur Größe. Hätte sie dagegen schon Größe, so müßte sie auch Gestalt haben; dann wäre sie erst recht ein
27 spröder Werkstoff. Erst die Gestalt also, welche in die Materie eintritt, bringt ihr alle Bestimmtheiten; die Gestalt enthält alles, die Größe und was sonst im Formbegriff liegt und unter ihn fällt. So ist denn auch bei den Gattungen jedesmal mit der Gestalt auch die Größe bestimmt; die Größe des Menschen, die Größe des Vogels, die Größe einer bestimmten Vogelart sind ja voneinander verschieden. Übrigens ist es garnicht befremdlicher daß der Materie die Quantität erst durch ein andres hinzugefügt wird, als daß man ihre Qualität erst einen fremden Zusatz sein läßt; denn so gut wie das Qualitative ist auch das Quantitative Formbegriff, da es Gestalt und Maß und Zahl ist.

9
28 Wie kann man nun aber ein Ding der Wirklichkeit erfassen, welches keine Größe hat? Nun, alles was nicht mit dem Quantitativen zusammenfällt; das Seiende und das Quantitative sind ja nicht identisch, und es gibt noch viele andre Dinge die verschieden sind vom Quantitativen. Ferner muß man ganz allgemein jede unkörperliche Wesenheit als unquantitativ ansehen; unkörperlich ist aber auch die Materie. Ist doch auch die Idee der Quantität nicht quantitativ, sondern erst das was an ihr teilhat; auch daraus ergibt sich daß die Quantität
29 eine Gestalt ist. Wie nämlich etwas weiß wird durch Beiwohnen der Weiße, dasjenige aber, was die weiße Farbe im Tier und ebenso die bunten Farben hervorbringt, selbst nicht bunte Farbe ist, sondern bunter, sagen wir Begriff, so ist auch was die bestimmte Größe hervorbringt, selbst nicht groß, sondern Idee des Großen oder 'Großheit', oder 'Begriff des Großen'. Entfaltet nun

also die Quantität, wenn sie hinzutritt, die Materie zur Größe? Keineswegs; denn die Materie war ja nicht auf kleinem Raum zusammengewickelt; sondern sie hatte zuvor keinerlei Größe, bis die Quantität sie ihr gab, so wie sie auch zuvor keinerlei Qualität hatte.

'Als was soll ich mir aber diese Größelosigkeit an der 10
Materie denken?' — Und wie willst du dir sonst ein 30
irgend Qualitätloses denken? Was ist das für ein Denken, worin besteht dabei der gedankliche Akt? Offenbar ist er unbestimmt; denn wenn man Gleiches mit Gleichem erkennt, so auch Unbestimmtes mit Unbestimmtem. Der Begriff des Unbestimmten ist natürlich bestimmt, aber die Erfassung dieses Begriffs muß durch ein Unbestimmtes geschehen. Wenn jede Erkenntnis auf dem 31
Begriff und dem Denken beruht, bei der Erkenntnis der Materie aber der Begriff zwar aussagt, was er denn von ihr aussagt, das aber was Denken sein will, hier nicht Denken, sondern eher Undenken sein muß, dann ist seine Vorstellung natürlich eine illegitime, nicht echte, da sie sich zusammensetzt einerseits aus einem Unwirklichen, anderseits aus dem mit diesem Unwirklichen verbundenen Begriff. Und vielleicht hat Plato das im Auge gehabt, als er sagte die Materie sei nur durch ein 'unechtes Denken' zu erfassen. Was ist das also für eine Unbestimmtheit 32
in der Seele? Etwa gänzliches Nichtwissen, Unmöglichkeit jeder Aussage? Oder das Unbestimmte ist Gegenstand einer positiven Aussage, und wie man mit dem Auge die Finsternis als die Materie jedes nicht sichtbaren Dinges sieht, so kann auch die Seele, wenn sie alle Eigenschaften wegdenkt die wie Licht auf den sinnlichen Dingen sind, den Rest nicht mehr bestimmen und es ergeht ihr wie dem Sehen in der Dunkelheit, sie wird dann in gewissem Sinne dem gleich was sie sozusagen sieht. Aber sieht sie dann überhaupt noch? Nur so wie sie Gestaltlosigkeit und Farblosigkeit, das Lichtlose und ferner das Quantitätlose sieht; sonst würde sie sie bereits zu einem Gestalteten machen. Ist diese Affektion der Seele nicht 33
identisch mit der, wenn sie nichts denkt? Nein, denn

wenn sie nichts denkt, sagt sie nichts aus, genauer, sie wird überhaupt nicht affiziert; denkt sie aber die Materie, so wird sie affiziert, sie empfängt gewissermaßen einen Abdruck des Gestaltlosen. Denn auch wenn sie etwas das Gestalt und Größe hat denkt, denkt sie es als ein Zusammengesetztes; denn sie denkt es als etwas, das Farbe, und überhaupt Qualität erst erhält; sie denkt
34 also das Ganze als diese beiden Bestandteile. Das Denken nun oder die Wahrnehmung dessen was 'daran' ist, ist klar, das Zugrundeliegende aber dunkel, denn das ist ohne Gestalt. Was sie also im Ganzen und Zusammengesetzten erfaßt zusammen mit dem was 'daran' ist, davon scheidet sie das was daran ist und trennt es ab, und was dann begrifflich übrig bleibt, das denkt sie unklar und dunkel, wie es denn unklar und dunkel ist,
35 sie denkts und denkts doch nicht. Da nun die Materie selbst nicht gestaltlos bleibt, sondern in den Dingen gestaltet ist, prägt auch die Seele ihr alsbald die Gestalt der Dinge auf; sie leidet unter der Unbestimmtheit, hat gewissermaßen Angst außerhalb des Seienden zu sein und hält es nicht aus lange bei dem Nichtseienden zu verweilen.

11
36 'Aber warum bedarf es denn zur Bildung der Körper außer der Größe und allen Qualitäten noch einer weiteren Wesenheit?' — Es bedarf einer Wesenheit welche all dies aufnehmen kann. — 'Folglich ist sie Masse; und *(I)* wenn Masse, doch wohl auch Größe; wenn sie aber keine Größe hat, hat sie auch keinen Raum um etwas aufzunehmen. Und was kann sie als Wesen ohne Größe über- *(II)* haupt zur Bildung der Körper beitragen, wenn sie weder zur Gestalt und zum Qualitativen etwas tun soll noch auch zur Ausdehnung und zur Größe, die doch offensichtlich, wo sie da ist, von der Materie her in die
37 Körper kommt. Überhaupt aber, wie es Handlungen *(III)* Taten Zeiten Bewegungen in der Wirklichkeit gibt, ohne daß sie eine zugrundeliegende Materie in sich haben, so ist es auch nicht notwendig daß die ursprünglichen Körper Materie haben, sondern die Einzeldinge können

als Ganzheiten sein was sie sind, und mannigfach qualifiziert sein weil sie aus einer Mischung mehrerer Formen gebildet sind. So ist diese Größelosigkeit der Materie ein leeres Wort.' —

I Erstlich ist es nicht nötig, daß dasjenige, welches 38
irgendetwas aufnimmt, Masse ist, solange ihm noch keine Großheit beiwohnt; wie denn auch die Seele, welche alles in sich aufnehmen kann, alles beisammen in sich hat; wenn aber Größe ein Accidens von ihr wäre, dann würde sie alles räumlich in sich haben. Die Materie empfängt das was sie aufnimmt deshalb in räumlicher Ausdehnung, weil sie die Ausdehnung aufzunehmen fähig ist; ebenso wie die Tiere und Pflanzen mit ihrem Größerwerden zusammen mit dem Quantitativen auch eine entsprechende Ausdehnung des Qualitativen erfahren, und bei einer Verkleinerung eine entsprechende erfahren würden. Weil 39
bei diesen Wesen eine Größe als Unterlage für das Formende vorher da ist, deshalb nun auch bei der Materie eine solche zu verlangen, ist nicht richtig; denn hier handelte es sich nicht um die Materie schlechthin, sondern um die dieses bestimmten Einzelnen; die Materie schlechthin aber muß auch die Größe von einem andern erhalten. Es braucht also das was die Form aufnehmen soll, nicht Masse zu sein, sondern ihr Masse-Werden und die Aufnahme der qualitativen Bestimmtheit sind gleichzeitig; sie gibt zwar eine Vorstellung von Masse, denn sie ist das Erstgeeignete zur Aufnahme der Masse; aber diese Masse ist leer — daher denn einige die Materie mit dem Leeren identifiziert haben. Vorstellung von Masse sage 40
ich, weil die Seele, wenn sie der Materie sich nähert, nichts Bestimmtes erfassen kann, sondern sich ins Unbestimmte zerfließen läßt, sie kann ihre Konturen nicht umschreiben, sich nicht auf einen Punkt richten; denn das wäre schon ein Bestimmen. Deshalb darf man sie nicht nur groß oder nur klein nennen, sondern groß-und-klein; so ist sie Masse und zugleich ohne Quantität, denn sie ist Materie der Masse; wenn die Masse sich zusammenzieht aus groß in klein und ausdehnt aus klein in groß,

dann durchläuft die Materie sozusagen die Massenaus-
41 dehnung. So ist die Unbestimmtheit der Materie in dem Sinne Masse, als sie Aufnahmeort der Größe ist; in der Vorstellung aber ist sie im geschilderten Sinne Masse. Was von den übrigen größelosen Dingen Gestalt hat, ist jedesmal bestimmt; bei ihnen gibt es also keinen Begriff der Masse; die Materie aber ist unbestimmt, sie bleibt nicht bei sich selbst, sondern gerät hierhin und dorthin in alle möglichen Gestalten, sie ist allseits gefügig, indem sie in alles übergeführt werden und zu allem werden kann, wird sie vielfältig und bekommt auf diese Weise die
12 42 Artung der Masse. So trägt also die Materie auf das *II* Entscheidendste zur Bildung der Körper bei. Denn die Form des Körpers ist in der Größe; an der Größe aber können die Formen nicht in Erscheinung treten, sondern nur an dem mit Größe ausgestatteten Ding. Denn wenn an der Größe und nicht an der Materie, dann wären die Formen immer noch ohne Größe und ohne Zugrundeliegendes, sie wären bloße Begriffe (wie sie in der Seele sind), und es würde keine Körper geben. Es müssen also in der sinnlichen Welt die vielen Formen sich an ein Zugrundeliegendes heften; und das ist das mit Größe ausgestattete Ding; das aber ist verschieden von
43 der Größe als solcher. Ferner ist es doch auch in unsrer Welt so, daß die Dinge die sich mischen, deshalb zusammenkommen können weil sie Materie haben; es bedarf keines weiteren Gegenstandes an dem die Mischung sich vollzieht, weil jeder Bestandteil seine eigene Materie in die Mischung einbringt; trotzdem bedarf es einer Grundlage, welche die Mischung aufnehmen kann, eines Gefäßes, eines Raumes; der Raum aber ist später als die Materie und die Körper; folglich bedürfen die Körper
44 zuvor der Materie. Ferner trifft es nicht zu, daß weil *III* die Taten und Handlungen materielos sind, es deshalb auch die Körper sein könnten. Denn die Körper sind zusammengesetzt, die Handlungen aber nicht. Dem Handelnden reicht ja die Materie die Grundlage der Handlung jedesmal dar, indem sie in den Dingen bleibt,

dem Handeln selbst aber nicht sich als Materie dargibt; eine Materie des Handelns selbst wollen ja die Handelnden garnicht. Ferner, nicht die Handlungen gehen ineinander über (dann müßten sie in der Tat auch eigene Materie haben), sondern der Handelnde geht von einer Handlung zur andern über; sodaß er die Materie für die Handlungen ist.

So ist also die Materie notwendig für die Qualität wie 45
für die Quantität; also auch für die Körper; sie ist keineswegs leeres Wort, sondern es gibt ein Zugrundeliegendes, obgleich es unsichtbar und größelos ist. Leugnet man das, so müßten wir mit derselben Begründung auch die Existenz der Qualitäten und der Größe leugnen; alles derartige wäre dann, wenn man es an sich selbst betrachtet, ebenfalls ein Nichts. Wenn aber diese existieren ob- 46
gleich sie im einzelnen schwer erfaßbar sind, so existiert erst recht die Materie, mag sie auch nicht augenfällig sein, da sie mit den Sinnen nicht erfaßbar ist; das können weder die Augen, denn sie ist farblos, noch die Ohren, denn sie ist ohne Ton; sie hat auch keine Würze, also kann auch Nase und Zunge sie nicht erfassen. Vielleicht der Tastsinn? Nein, sie ist ja nicht körperlich; der Tastsinn geht auf den Körper, denn er erfaßt dicht und dünn, weich und rauh, feucht und trocken; und all das fehlt der Materie; sondern sie ist erfaßbar nur durch einen Schluß, 47
der nicht aus der Vernunft kommt, sondern 'leer' ist, weshalb er, wie gesagt, 'unecht' heißt. Nicht einmal die Idee der Körperlichkeit hat die Materie; denn wenn die Idee der Körperlichkeit Begriff ist, ist sie von der Materie verschieden; also ist die Materie etwas anderes; denkt man aber an sie im Zustand des Schaffens und schon Gemischtseins, dann ist sie offenbar schon Körper und nicht mehr allein Materie.

Wenn man aber das Zugrundeliegende als eine Art 13
Qualität ansehen will, die den einzelnen Elementen etwa 48
gemeinsam sei, so sage man welcher Art die sein sollte. Wie kann ferner Qualität ein Zugrundeliegendes sein? Und wie kann man sich ein Qualitatives an einem

Größelosen vorstellen, wenn es keine Materie und also keine Größe hätte? Weiter, Qualität ist bestimmt; wie kann sie da Materie sein? Soll sie aber irgendwie unbestimmt sein, dann ist es keine Qualität, sondern eben
49 das Zugrundeliegende, die gesuchte Materie. — 'Aber warum soll nicht ihre Qualitätlosigkeit darin bestehen, daß sie mit ihrem Sein an keiner der Qualitäten teilhat, daß sie aber eben vermöge dieses Nichtteilhabens qualitativ bestimmt ist, indem sie durchaus eine bestimmte, von den andern verschiedene Qualität hat, nämlich sozusagen die Beraubung (*Privation*) aller andern? Ist doch auch der Beraubte qualitativ determiniert, z. B. der Blinde. Trägt also die Materie die Privation der Qualitäten an sich, so muß sie qualifiziert sein; wenn aber die Privation schlechthin, so erst recht, denn auch
50 die Privation ist ein qualitativ Bestimmtes'. — Wer das behauptet, der tut nichts andres als alle Dinge zu Qualifizierten und zu Qualitäten zu machen. Es wäre dann auch die Quantität Qualität, ja auch die Substanz. Aber wenn etwas qualifiziert ist, muß an ihm doch Qualität vorhanden sein! Es ist lächerlich, das was gerade verschieden vom Qualifizierten und nicht qualifiziert ist, zu einem Qualifizierten zu machen. Wenn es qualifiziert sein soll, weil es ein andres als das Qualifizierte ist, so ist das entweder Andersheit als solche; dann ist es nicht qualifiziert, denn auch die Qualität als solche ist nicht qualitativ bestimmt; oder es ist ein bloßes Anderssein, dann ist es nicht durch sich selbst, sondern durch die
51 Andersheit anders und durch die Identität identisch. So ist also auch die Privation keine Qualität und kein Qualifiziertes, sondern die Abwesenheit von Qualität oder eines Andern, wie die Lautlosigkeit Abwesenheit von Laut, oder was es sonst sei; denn die Privation ist Aufhebung, während das Qualitative eine Bejahung enthält. Ferner ist das Spezifische der Materie die Formlosigkeit, daß sie keine Qualität und keine Gestalt hat. Es ist also ein Unding, sie, weil sie nicht qualifiziert ist, qualifiziert zu nennen; das wäre dasselbe als wollte man

ihr, weil sie keine Größe hat, eben deswegen Größe zuschreiben. Ihr Spezifisches nun ist nicht von ihrem Sein 52
verschieden, und ist keine Zutat, sondern besteht vielmehr in ihrem Verhältnis zu den andern Dingen, daß sie nämlich ein anderes als die andern ist. Die andern Dinge sind nicht nur andere, sondern außerdem noch jedes ein Geformtes, sie aber könnte man passend bezeichnen als 'nur anderes'; oder vielleicht als 'andere', um sie nicht durch den Singular 'anderes' zu determinieren, sondern durch den Plural 'andere' ihre Bestimmungslosigkeit anzudeuten.

Jedoch das ist noch zu untersuchen, ob sie Privation 14
ist oder ob die Privation nur an ihr ist. Die Lehre die 53
meint daß Materie und Privation dem Substrat nach eines, dem Begriff nach aber zwei seien, ist verpflichtet darzulegen, wie man den Begriff beider so fassen muß, daß er die Materie definiert ohne Beiziehung der Privation und ebenso die Privation. Entweder ist beides 54
nicht im Begriff des andern enthalten oder beides ist im Begriff des andern enthalten, oder drittens nur eins von beiden, gleichgültig welches. Wenn beide völlig gesondert sind und keine des andern bedarf, dann müssen sie zwei sein und die Materie etwas anderes als die Privation, wenn auch die Privation ein Prädikat von ihr sein mag. Dann darf man in dem einen Begriff das andere auch potential nicht enthalten sein lassen. Ver- 55
halten sie sich aber zueinander wie die Stumpfnase und das Stumpfe, so sind sie auch so ein Doppeltes und sind zwei. Wenn es aber ist wie bei Feuer und Hitze, wo nämlich die Hitze im Feuer enthalten, das Feuer aber in der Hitze nicht mitgesetzt ist, und ist die Materie in dem Sinne Privation wie das Feuer heiß ist, dann muß die Privation sozusagen ihre Gestalt sein, das Substrat also etwas anderes, und dies andere muß man dann als Materie ansetzen. Übrigens sind sie auch so nicht eins. Ist also diese Einheit des Substrats und Zweiheit des 56
Begriffs so zu verstehen, daß die Privation nicht die Anwesenheit von etwas, sondern die Abwesenheit bezeichnet,

und gewissermaßen eine Negation des Seienden ist, so wie bei der Aussage 'Nicht seiend' die Verneinung nichts hinzutut sondern aussagt daß etwas nicht ist, und ist also die Materie in dem Sinne Privation daß sie 'nicht ist'? Wenn sie 'nicht ist', sofern sie nicht das Seiende, sondern etwas andres ist, dann sind die Begriffe immer noch zwei verschiedene, der eine wird erfaßt als der des Substrats, der der Privation aber bezeichnet das Ver- 57
hältnis zu den andern Dingen. Oder der Begriff Materie bezeichnet das Verhältnis zu den andern Dingen, wie auch der des Substrats, der Begriff der Privation aber könnte vielleicht, wenn er die Unbestimmtheit der Materie bezeichnet, schon als solcher an das Wesen der Materie heranreichen? Allerdings sind auch so noch beide dem Substrat nach eins aber dem Begriff nach zwei. Wenn jedoch die Privation, dadurch daß sie Unbestimmtheit und Grenzenlosigkeit und Qualitätlosigkeit ist, mit der Materie identisch ist, dann können die Begriffe 15
nicht mehr zwei sein. Es muß also nochmals geprüft 58
werden, in welchem Sinne das Unbegrenzte und Unbestimmte, wenn es als Accidens der Materie als einer von ihm verschiedenen Wesenheit anhaftet, Accidens sein kann und ob die Privation ein Accidens der Materie ist. Wenn alles was Zahl und Proportion ist, außerhalb des Unbegrenzten steht — denn es ist Grenze und Ordnung, und die andern Dinge erhalten ihre Geordnetheit erst von ihm, sie werden nicht geordnet vom Geordneten sondern das Geordnete ist etwas anderes als das Ordnende, es ordnet sie vielmehr die Grenze die Bestimmung die Proportion —, dann muß notwendig das was geordnet und bestimmt wird, unbegrenzt sein. Geordnet aber wird die Materie, und das was nicht Materie ist, sofern es an ihr Teil hat oder ihre Stelle einnimmt. Folglich 59
muß notwendig die Materie das Unbegrenzte sein. Nicht aber ist sie unbegrenzt im Sinne eines Accidens als hafte das Unbegrenzte ihr als Accidens an. Denn erstens muß das was Bestimmung von etwas ist, ein Begriff sein; das Unbegrenzte ist aber nicht Begriff. Zweitens,

welcher Art soll das sein, dessen Bestimmung das Unbegrenzte wäre? Doch wohl Grenze und Begrenztes. Aber die Materie ist nicht Begrenztes oder Grenze. Ferner, wenn das Unbegrenzte an das Begrenzte kommt, muß es dessen Wesen vernichten. Folglich ist das Unbegrenzte keine Bestimmung der Materie. Die Materie ist also selbst das Unbegrenzte. Auch in der geistigen 60
Welt ist ja die Materie das Unbegrenzte; es ist eine Hervorbringung aus der Grenzenlosigkeit des Einen, oder aus seiner Kraft oder seiner Ewigkeit, da es im Einen keine Grenzenlosigkeit gibt, sondern es sie nur schafft. Wie kann nun aber das Unbegrenzte dort oben und hier unten sein? Nun, auch das Unbegrenzte ist doppelt. Und wie unterscheiden sich beide? Wie Urbild und Abbild. So ist also das irdische Unbegrenzte in 61
geringerem Grade unbegrenzt? Nein, in höherem; soweit nach unten es geriet als Abbild, auf der Flucht vor dem Sein und dem Wahren, so viel mehr ist es unbegrenzt. Denn die Unbegrenztheit ist in dem weniger Begrenzten mehr; das Weniger im Guten ist ein Mehr im Schlechten. In Bezug auf die Unbegrenztheit ist also das Obere mehr Abbild und das Irdische um so viel weniger Abbild, als es das Sein und das Wahre geflohen und in die Seinsform des Abbildes hinabgesunken ist, und ist daher in wahrerem Sinne unbegrenzt. Ist nun das Unbegrenzte 62
und das Unbegrenztsein dasselbe? Wo Form und Materie vorhanden ist, sind jene verschieden; wo aber Materie allein, da muß man sie für identisch halten, oder, und besser, annehmen, daß es da kein Unbegrenztsein gibt; denn das wäre ein rational Geformtes, und das kann es im Unbegrenzten nicht geben wenn es unbegrenzt sein soll. So ist also die Materie als von sich her unbegrenzt 63
anzusehen vermöge ihres Gegensatzes zur rationalen Form; und so wie die Form Form ist ohne noch etwas andres zu sein, so ist auch von der Materie, als welche der rationalen Form vermöge ihrer Unbestimmtheit entgegengesetzt ist, zu sagen daß sie, ohne etwas anderes zu sein, unbegrenzt ist.

16
64 Ist die Materie nun auch identisch mit der Andersheit? Nein, sondern nur mit dem Teil der Andersheit welcher den im eigentlichen Sinn seienden Dingen, die ja rationale Formen sind, entgegengesetzt ist. Deshalb ist sie, da sie nur in diesem Sinne ein etwas ist, nicht seiend und mit der Privation identisch, wenn man Privation als Gegen-
65 satz gegen das in der Vernunft seiende versteht. Wird nun die Privation aufgehoben wenn das hinzutritt von dem sie Privation ist? Keineswegs; denn das Aufnehmende für einen Zustand ist nicht ein Zustand sondern eine Privation, und für die Grenze nicht das Begrenzte und nicht die Grenze, sondern das Unbegrenzte sofern es unbegrenzt ist. Wie sollte also die hinzutretende Grenze die Seinsform des Unbegrenzten zerstören, besonders da es nicht akzidentiell unbegrenzt ist? Wenn es quantitativ unbegrenzt wäre, würde sie es aufheben; nun aber nicht, sondern sie erhält es im Gegenteil im Sein; denn sie führt seine Natur zur Verwirklichung und Vollendung, wie das Ungesäte wenn es gesät wird, und wie das Weibliche wenn es vom Männlichen empfängt, nicht sein Weiblichsein verliert sondern in höherem Grade weiblich
66 wird, und das heißt, in höherem Grade wird was es ist. Ist denn Materie noch ein Böses, da sie so am Guten Teil erhält? Ja, deshalb, weil sie des Guten bedurfte, denn sie hatte es ja nicht. Denn ein Wesen welchem ein Stück fehlt und ein anderes Stück hat es, das steht vielleicht in der Mitte zwischen Gut und Böse, wenn es ein gewisses Gleichgewicht zwischen Haben und Nichthaben innehält; was aber nichts hat, das muß, da es in Armut ist, vielmehr da es Armut ist, böse sein. Denn dies ist nicht Armut an Hab und Gut, nein Armut an Besonnenheit, Armut an Tugend Schönheit Kraft Form Gestalt Qualität. Wie sollte sie also nicht unansehnlich, nicht durchaus häßlich, nicht durchaus böse sein? Jene obere Materie aber ist seiend; denn vor ihr liegt was jenseits des Seienden ist. Hier unten aber liegt vor der Materie das Seiende; sie ist also nicht seiend, da sie vom Seienden verschieden und zwar unter ihm stehend ist.

13. VERMISCHTE UNTERSUCHUNGEN

III 9 *ἐπισκέψεις διάφοροι*

I

'Der Geist', heißt es, 'sieht die Ideen in dem wesenhaften Organismus', und weiter, der Schöpfer 'faßte den Gedanken', daß das was der Geist in dem wesenhaften Organismus sah, 'auch dies All haben müsse'. Ist damit nicht gesagt, daß die Ideen schon vor dem Geist da sind, und daß der Geist sie als schon seiende denkt? Zuerst 2
ist jener, ich meine der Organismus zu untersuchen, ob er nicht etwa der Geist, sondern vom Geist verschieden ist. Das Betrachtende ist der Geist; folglich ist der Organismus als solcher nicht Geist; vielmehr müssen wir sagen daß er Gedachtes (*Gegenstand des Geistes*) ist, daß der Geist also das was er sieht, außerhalb seiner selbst hat. Er kann dann also nur Abbilder und nicht die wahren Dinge haben — wenn denn die wahren Dinge dort im Organismus sind, denn dort, heißt es ja, ist die Wahrheit, im Seienden, wo die Idee jedes Dinges ist.

Nun, wenn auch beide voneinander verschieden sind, 3
so brauchen sie doch nicht voneinander getrennt zu sein als nur in soweit sie verschieden sind. Weiter, nichts von dem Angeführten steht im Wege, daß beide Eins sind und nur durch den Akt des Denkens auseinandertreten, weil es ja nur so ein Gedachtes und daneben ein Denkendes geben kann; denn 'was der Geist erblickt', davon wird nicht gesagt daß es durchaus in einem andern ist, sondern in ihm selbst, da er das Geistige in sich hat. Aber es spricht auch nichts gegen die folgende Lösung: 4
der Gegenstand des Geistes (*das Gedachte*) ist ein Geist in Unbewegtheit, Einssein und Ruhe, der aktive Geist

aber, welcher diesen andern in sich verharrenden 'sieht', ist seinem Wesen nach eine wirkend tätige Entfaltung von jenem andern her, und diese Entfaltung 'sieht' jenen; indem nun der Geist jenen sieht, ist er denn gewissermaßen der denkende Geist jenes ruhenden Geistes, weil er jenen denkt; aber jener denkende Geist ist auch seinerseits wieder aktiver und passiver Geist, jedoch, weil er jenen nur nachahmt, in anderer, geringerer Weise. Dieser entfaltete Geist ist also dasjenige, was 'den Gedanken faßt', das was es dort sieht, dieser Welt schöpfend einzupflanzen.

5 Allerdings scheint er insgeheim doch wieder das, was 'den Gedanken faßt', zu unterscheiden von jenen beiden genannten; während andere wieder die Drei, den wesenhaften Organismus, den Geist und das was den Gedanken faßt, für Eines halten werden; es ist eben wie bei vielen andern Dingen, je nach den verschiedenen Voraussetzungen versteht jeder unter dem Dreisein etwas anderes. Was von den beiden ersten zu halten ist haben wir dargelegt; aber was ist jenes Dritte, das 'den Gedanken faßte' das was der Geist als dem Organismus Innewohnendes sah, nun seinerseits werktätig zu schaffen, das heißt
6 aber: zu teilen? Nun, es ist ja nicht undenkbar, daß in einem Sinne der Geist es ist, der jene Teilung verursacht, in anderem Sinne aber der Teilende doch nicht der Geist ist: sofern nämlich das Geteilte von ihm herkommt, kann er als der Teilende angesehen werden, sofern er jedoch selbst ungeteilt verharrt, während erst das aus ihm Hervorgehende, und das heißt: die Seelen geteilt sind, kann die Allseele es sein, die die Teilung in viele Seelen hervorruft. Deswegen heißt es auch im Text, daß die Teilung auf jenes Dritte zurückgeht, und vom Dritten, daß es 'den Gedanken faßte'; denn das ist nicht Sache des Geistes, sondern der Seele, welche mit ihrem Eintritt in die geteilte Wirklichkeit eine geteilte Wirksamkeit ausübt.

II

Wie nämlich die eine Wissenschaft, welche ein Ganzes 2
ist, sich teilt in die einzelnen Lehrsätze ohne daß sie zer- 7
streut und zerstückelt wird, und wie dasjenige Einzelne das Ganze potential in sich enthält, bei welchem Urgrund und Endziel dasselbe sind, so muß man auch sein Ich zurüsten, daß die Urgründe in ihm zugleich auch sein Endziel sind und daß es im Ganzen und mit all seinen Inhalten gerichtet ist auf das Wertvollste seines Wesens; wird man zu diesem Wertvollsten, so ist man in der oberen Welt; denn mit diesem besten Stück seines Wesens kann man, wenn man es festhält, rühren an das Obere.

III

Die Allseele ist nirgendwohin geraten oder gekommen, 8
es gab ja gar kein Wo, sondern der Körper, ihr zunächst stehend, hat an ihr Teil genommen; so sagt auch Platon an einer Stelle, nicht etwa daß sie im Leibe sei, sondern daß der Leib ihr eingesetzt wurde. Die andern Seelen dagegen haben ein Woher (denn sie kommen von der Allseele), und ein Wohin, ein Hinabgehen und ein Von einem zum andern gehen; mithin auch ein Hinaufgehen. Die Allseele aber ist stets droben, dort wo es ihrem Wesen als Seele entspricht zu sein; ihr schließt sich als Nächstes unsere Welt an, so deren ihr benachbarter, oberer Teil wie auch der unterhalb der Sonne gelegene.

Die Teilseele nun wird belichtet wenn sie sich zu dem 9
bewegt was vor ihr ist, denn dann trifft sie auf ein Seiendes; bewegt sie sich aber zu dem nach ihr Liegenden, auf das Nichtseiende. Und das tut sie, wenn sie sich zu sich selbst wendet; denn wenn sie für sich sein will, so bringt sie das was nach ihr ist hervor, ein Schattenbild ihrer selbst, das Nichtseiende, damit trifft sie gleichsam ins Leere und wird unbestimmter. Dies ihr Schattenbild, das unbestimmte, ist nun durchaus düster; denn es ist gänzlich vernunftlos und des Geistes bar und steht weit ab vom Seienden. Bis dahin nun ist sie noch in der Mitte,

in ihrem eigenen Bereich; aber indem sie wieder hinblickt, gleichsam mit einem zweiten Blick, gibt sie dem Schattenbilde Form und geht, erfreut, in es ein.

IV

Wie wird nun aus einem die Vielheit? Weil es überall 3
ist. Denn es gibt keine Stätte wo es nicht wäre. So erfüllt 10
es also alles. Und damit ist die Existenz des Vielen, vielmehr von Allem erreicht. Wäre das Eine nämlich nur überall, so wäre es selbst Alles; da es aber auch nirgends ist, entsteht Alles durch das Eine, sofern das Eine überall ist, ist aber von dem Einen verschieden, sofern dieses nirgends ist. Aber warum muß denn das Eine nicht nur überall, sondern überdies auch nirgends sein? Weil vor und über Allem ein Eines sein muß; so muß sein Verhältnis zu Allem das des Ausfüllens und Schaffens sein, und es darf nicht das Alles, was es schaffte, auch selber sein.

V

Die Seele ihrerseits muß gewissermaßen Auge sein, 11
und der Gegenstand ihres Sehens der Geist; bevor sie sieht, unbestimmt, aber befähigt zum Geistigsein: und mithin, gegenüber dem Geist, Materie.

VI

Wenn wir uns selbst denken, so erblicken wir zweifellos 12
ein denkendes Wesen, oder es wäre nicht wahr daß der Mensch denkend ist. Wenn wir aber wirklich denkend sind, und wenn wir dann uns selbst denken, so denken wir ein Wesen welches gedankenhaft ist. Folglich ist vor diesem unserm Denken ein andres, gleichsam im Ruhezustand. Ferner hat auch das Sein und das Leben Denken; so muß vor diesem unserm Leben und Sein ein andres Sein und Leben existieren, und dies ist es also, welches dasjenige erblickt, was wirkende Denkkraft ist. Wenn aber die in diesem Uns-selbst-denken wirksamen Kräfte Gedanken sind, so ist das Gedachte unser eigentliches Selbst, und jenes ihr Denken gibt nur das Abbild davon.

VII

Das Erste ist das Vermögen zu Bewegung und Ruhe; 13
es liegt also jenseits beider. Das Zweite dagegen steht sowohl still wie es sich um Jenes bewegt. Das Zweite ist aber ferner auch Geist; und sein Denken richtet sich auf ein anderes als es selbst, Jenes aber seinerseits hat kein Denken. Aber auch wenn es sich selbst denkt ist das Denkende zwiefältig; es ist unvollkommen, weil es das Vollkommene nur im Denken, nicht in der Existenz besitzt.

VIII

Das Aktualsein ist für jedes Ding, das aus der Potenz 14
in Akt übergegangen ist, das was es ist stets unverändert, solange das Ding existiert. Mithin kommt auch den Körpern, etwa dem Feuer, Vollendung zu; nur können sie nicht ewig existieren weil sie in Zusammensetzung mit der Materie existieren. Was aber, ohne zusammengesetzt zu sein, aktual ist, das ist es ewig. Indes kann ein und dasselbe Ding, das aktual ist, zugleich in Hinsicht auf ein anderes potential sein.

IX

Das Erste liegt jenseits des Seins, während der Geist 15
das Seiende ist und bei ihm es Bewegung und Ruhe gibt. Denn das Erste ist auf nichts bezogen, die übrigen Dinge dagegen sind auf Jenes bezogen in der Ruhe, indem sie sich an ihm erquicken, und in der Bewegung; denn die Bewegung ist ein Hintrachten, Jenes aber trachtet nach nichts; wonach auch, da es doch das Höchste ist? Denkt 16
es also auch nicht sich selber? Ist etwa damit, daß es sich selber hat, auch schon allgemein ausgesagt daß es denkt? Indes, nicht damit daß etwas sich selbst hat ist ausgesagt daß es denkt, sondern damit daß es zum Ersten hinblickt. Ferner aber, das Denken selber ist ja die erste Verwirklichung; ist es die erste, so darf keine früher sein. Also ist das was diese Verwirklichung gewährt, jenseits ihrer, das Denken ist also das Zweite

nach Jenem. Ist doch auch das Denken nicht etwas primär zu Verehrendes, da doch nicht jedes, sondern nur das Denken des Guten Verehrung verdient. Folglich liegt
17 das Gute (*das Erste*) jenseits des Denkens. Indessen dann kann das Gute ja kein Selbstbewußtsein haben! Nun, in welchem Sinn sollte ihm denn auch ein Selbstbewußtsein zukommen? Als von einem gut Seienden oder nicht? Wenn ja, dann ist es das Gute bereits vor dem Selbstbewußtsein. Bringt dagegen das Selbstbewußtsein das Gutsein erst zu Stande, so ist Jenes vor dem Selbstbewußtsein nicht das Gute, dann kann aber das Selbstbewußtsein in diesem Sinne nicht statthaben da
18 es sich nicht auf ein Gutes beziehen kann. Und weiter, Leben hat es auch nicht? Nein, daß es lebe, darf man nicht von ihm sagen, da es vielmehr Leben gewährt. Alles aber was sich seiner selbst bewußt ist und sich selber denkt, ist ein Zweites; denn Selbstbewußtsein hat es deshalb, damit es in dessen Vollzuge bei sich selber sein kann; es ist also notwendig, wenn es sich erst kennen lernt, mit sich unbekannt gewesen, ist also von Haus aus mangelhaft und wird erst durch das Denken vervollkommnet. Folglich ist das Von sich Wissen auszuschließen vom Einen; denn es wäre eine Zutat, die vielmehr eine Wegnahme, einen Mangel ausmacht.

14. DIE KREISBEWEGUNG DES HIMMELS

II 2 *περὶ τῆς κυκλοφορίας*

Weshalb bewegt sich der Himmel im Kreise? Weil er den Geist nachahmt. Und wer ist das Subjekt der Bewegung, Seele oder Leib? (*Offenbar die Seele.*) Und weshalb? Weil die Seele in sich selbst ist und immer strebt zu sich selbst zu kommen. Ist sie denn in sich ohne kontinuierlich zu sein? Und bewegt sie bei ihrer Bewegung den Körper mit? Aber wenn sie ihn mitbewegte, so müßte sie ihn jetzt nicht mehr bewegen sondern die Bewegung müßte abgeschlossen sein, das heißt sie müßte vielmehr eine Ruhelage des Weltkörpers bewirken und nicht seine ständige Kreisbewegung, so wie sie selbst ja auch zur Ruhe kommen muß. Oder aber, wenn sie sich bewegt, so doch nicht räumlich; wie kann sie also räumlich bewegen, wo sie selbst sich auf eine andre Weise bewegt? Nun, vielleicht ist die Kreisbewegung des 2
Himmels garnicht räumlich; oder wenn, nur akzidentiell. Welcher Art ist sie aber dann? Eine Bewegung zu sich selbst, eine Bewegung der Selbstwahrnehmung und des Selbstbewußtseins und des Lebens, die niemals nach außen und zu einem andern geht, denn sie muß Alles umfassen. Denn das Lenkende im Organismus hat die Funktion, ihn zu umfassen und zu einer Einheit zu machen. Wenn es aber stillsteht, so kann es nicht so umfassen daß es lebendig macht, und kann das von ihm Umfaßte welches sein Leib ist, nicht am Leben halten; ist doch das Leben des Körpers Bewegung. Aber auch 3
wenn die Kreisbewegung eine räumliche ist, so bewegt sich eben das All so wie es vermag; denn es ist ja nicht

Seele allein, sondern mit Seele versehener Leib, Organismus. Seine Bewegung ist also gemischt aus körperlicher und seelischer; der Körper bewegt sich von Natur geradeaus, die Seele aber hält ihn fest und aus beidem entsteht etwas, das sowohl Bewegung wie Stillstand ist.

4 Wenn man aber die Kreisbewegung dem Körper zuschreibt, wie ist das möglich, da doch das Feuer sich stets in gerader Richtung bewegt? Vielleicht bewegt es sich geradeaus, bis es zu der ihm zugeordneten Stelle kommt. Denn offenbar steht es von Natur dort still wo es der Ordnung nach hingehört, und bewegt sich dahin, wo sein Bestimmungsort ist. Aber weshalb steht es denn nicht still, wenn es dahin gelangt ist? Vielleicht weil es die Natur des Feuers ist in Bewegung zu sein. Würde es sich nun nicht im Kreis bewegen, so müßte es sich bei geradliniger Bewegung zerstreuen; es muß sich also
5 im Kreis bewegen. Doch das wäre ein Werk der Vorsehung! Nein, es ist, von der Vorsehung kommend, im Feuer selbst, sodaß es sich aus sich selbst heraus im Kreis bewegt, wenn es nach oben kommt. Oder aber, das Feuer, das geradeaus drängt, hat dort oben keinen Raum mehr und gleitet gewissermaßen ab und biegt dahin um wo es kann; denn hinter ihm hat es ja keinen Raum mehr, da dies der äußerste Raum ist. So läuft es dort wo es Raum hat; es ist selbst sein eigner Raum geworden nicht
6 damit es dort stillstehe sondern sich bewege. Bei einem Kreis steht ja der Mittelpunkt von Natur still; die Peripherie aber würde, wenn sie still stünde, nur ein großer Mittelpunkt sein. Sie wird sich also vielmehr um den Mittelpunkt bewegen, beim Körper eines Lebewesens so gut wie bei dem eines Naturkörpers. Denn so kann sie sich zum Mittelpunkt hinneigen, nicht indem sie sich auf ihn hin zusammenzieht, dann würde sie den Kreis zerstören, sondern da sie das nicht kann, durch den Umschwung; denn so allein kann sie ihr Streben erfüllen.

7 Aber auch die Seele wird, wenn sie die Kreisbewegung hervorruft, nicht ermüden; denn sie braucht den Weltkörper nicht zu zerren, ist doch diese Bewegung nicht

wider die Natur; denn Natur ist das von der Allseele Angeordnete. Da ferner die Allseele überall als ganze ist und nicht in Teile zertrennt, gewährt sie auch dem Himmel, überall zu sein, so wie er es kann; er kann es indem er alles durchläuft und durchwandelt. Wenn die 8
Seele irgendwo stillestände, würde er, wenn er dorthin gelangt wäre, auch stillestehen; jetzt aber, da alles ihr angehört, strebt er nach allem. Und wie, wird ers niemals erlangen? Nun, er erlangt es hierbei immer, vielmehr die Seele leitet ihn immer zu sich hin, und indem sie ihn immer leitet, bewegt sie ihn immer; indem sie ihn nicht anderswohin bewegt, sondern zu sich hin auf derselben Stelle, führt sie ihn nicht in gerader sondern in kreisförmiger Bewegung, und gewährt ihm so sie immer dort zu besitzen wohin er jeweils gelangt. Wenn die Seele stillestünde, etwa nur dort oben wäre wo jegliches stillesteht, dann würde die Welt auch stillestehen. Da sie nun nicht allein dort oben (wo immer das sei) ist, muß der Weltkörper überallhin sich bewegen, nur nicht nach außen, folglich im Kreise.

(Wie bewegen sich dann aber die andern Dinge? Nun, 2 9
das Einzelding ist kein Ganzes, sondern ein Teil und festgehalten in einem Teil-Raum; das All aber ist ein Ganzes und gewissermaßen selbst der Raum; so steht seiner Bewegung nichts im Wege denn es ist ja selbst alles. Und die Menschen? Soweit er vom All her bedingt ist, ist der Mensch Teil, soweit er Selbst ist, ist er ein eigenes Ganzes.)

Wenn der Weltleib überall, wo er auch sein mag, die 10
Seele besitzt, warum muß er dann sich drehen? Nun, weil die Seele nicht nur in der oberen Welt ist. Wenn aber die Kraft der Seele in ihrer Mitte liegt, dann wird sich auch die Seele im Kreise bewegen. Der Begriff 'Mitte' ist dabei für die Wesensart des Körpers und der Seele nicht in gleichem Sinne zu fassen, sondern für die Seele ist das Mitte, woher die übrige Seele stammt, für den Körper aber die Mitte im räumlichen Sinne. Man muß nun aber Mitte analog verstehen: wie bei der Seele, so

muß es auch beim Körper eine entsprechende Mitte geben, welche einzig und allein die wirkliche Mitte der Weltkugel ist; denn so wie die Seele um diese Mitte kreist, so auch der Körper. Wenn nun so die Seele den Gott umläuft, so umfaßt sie ihn mit Liebe und ist um ihn so weit es ihr möglich; denn von ihm ist alles abhängig. Sie ist also, da sie nicht zu ihm kommen kann, um ihn.

11 (Warum bewegen sich nun nicht alle Seelen so? Jede tut es an dem Ort wo sie ist. Und warum nicht auch unsere Leiber? Weil ihnen die geradlinige Bewegung anhaftet, und weil unsere Triebe auf andere Dinge gerichtet sind; ferner läuft unser kugelförmiger Bestandteil nicht leicht im Kreise, denn er ist erdig, während dies Element dort oben, fein und leichtbeweglich wie es ist, der Bewegung folgt; so hat es keinen Anlaß stillezustehen welche Bewegung die Seele auch macht. Vielleicht tut das aber auch bei uns der Hauch der sich um die Seele bewegt.)

12 Wenn nämlich Gott in allen Dingen ist, so muß die Seele, die mit ihm sein will, sich um ihn bewegen, da er an keinem bestimmten Ort ist. Platon gibt den Sternen nicht nur die Kreisbewegung mit dem Umschwung des Alls, sondern auch jedem einzelnen eine Umdrehung um sein eigenes Zentrum. Denn mit Prangen umfassen sie jeglicher an seinem Ort den Gott, nicht aus Überlegung sondern nach den Zwängen der Natur.

3
13 Es mag aber folgendermaßen damit stehen. Die eine Kraft der Seele, die unterste, geht von der Erde aus und ist ganz in die Welt verflochten; der andre Teil ihrer Kraft aber, welcher mit Wahrnehmung versehen und mit meinendem Verstand begabt ist, hält sich oberwärts, in den Sphären, auf welchen sie mit umfährt, sie gibt jener andern von sich aus noch Kraft, sodaß sie ihre Lebenskraft noch erhöht. Die untere wird also von dieser oberen bewegt, welche sie rings umgibt und welche aufruht auf alle dem was von der unteren bis zu den Sphären
14 hinaufgestiegen ist. Während die obere sie nun rings umgibt, neigt und dreht die untere sich zu ihr, und diese Drehung führt den Körper herum in den sie verflochten

ist. Denn wenn ein einzelner Teil einer Kugel irgendwie sich bewegt, so stößt er, wenn er während der Bewegung drinnen bleibt, das an worin er ist und es entsteht eine Bewegung der ganzen Kugel. Entsteht doch auch in unserm Leibe, wenn die Seele sich unräumlich bewegt z. B. in der Freude oder der Vorstellung eines Gutes, eine Körperbewegung welche räumlich ist. Dort oben aber ist die Seele im Guten und hat erhöhte Wahrnehmungskraft; so bewegt sie sich zum Guten und bringt den Körper in eine Bewegung die räumlich ist in dem Sinne wie es der oberen Natur entspricht. Die wahrnehmende Seelenkraft aber empfängt ebenfalls von oben her das Gute und freut sich an ihren eignen Freuden; sie jagt ihm, das überall ist, nach, und wird dabei überallhin getragen. Ebenso bewegt sich der Geist; er steht still und bewegt sich doch, nämlich um sich selbst. So bewegt sich also auch das All und steht doch zugleich still.

---

15. DER DAIMON DER UNS ERLOSTE

III 4 *περὶ τοῦ εἰληχότος ἡμᾶς δαίμονος*

Die oberen Prinzipien beharren in sich, wenn aus ihnen die Hypostasen hervorgehen, von der Seele aber wurde schon ausgeführt, daß sie sich bewegt, wenn sie die hypostasierte Wahrnehmung und die vegetative Hypostase bis herab zur Pflanzenwelt hervorbringt. Die Seele hat nämlich diese vegetative Kraft auch schon wenn sie in uns weilt; aber hier ist sie nur ein Teil der Seele und hat nicht die Herrschaft; wenn die Seele aber in die Pflanzen eintritt, dann hat diese vegetative Kraft die Herrschaft in ihr, da sie ja hier die einzige geworden ist.
2 Diese vegetative Hypostase nun erzeugt nichts mehr, oder doch etwas das von ihr gänzlich verschieden ist. Denn nach ihr gibt es kein Leben mehr, sondern das was sie erzeugt ist leblos. Was ist es denn? Nun, so wie alles was vor diesem erzeugt wurde, als Gestaltloses erzeugt wurde, Gestalt aber erst dadurch erhielt daß es durch die Hinwendung zu seinem Erzeuger gewissermaßen großgezogen wurde, so muß auch in diesem Falle das Erzeugte nun nicht mehr eine Art der Seele, denn es hat ja nicht mehr Leben, sondern völlige Unbestimmtheit
3 sein. Denn wenn es auch in den früheren Hypostasen Unbestimmtheit gab, so war sie doch geformt; die früheren Hypostasen waren ja nicht völlig unbestimmt, sondern nur im Vergleich zur Vollendung ihrer Form; dies letzte aber ist es völlig. Seine Vollendung ist, Körper zu werden; es empfängt die Form welche jener Kraft entspricht, es ist das aufnehmende Gefäß dieser Kraft, die es zeugt und großzieht. Sie allein ist als das Unterste der oberen Welt im Körper, welcher das Unterste der niederen Welt ist.

Auf diese Art Seele vor allem bezieht sich auch das 2
Wort 'Jede Seele bekümmert sich um das Unbeseelte'; 4
die anderen verfahren anders. 'Sie umwandelt den ganzen
Kosmos, bald in dieser bald in jener Gestalt' — nämlich
in der Gestalt von wahrnehmenden oder vernünftigen
oder wachsenden Wesen; denn der Seelenteil der die
Oberhand hat, schafft das ihm entsprechende Wesen,
während die andern Teile keine Wirkung haben, denn
sie bleiben außerhalb. Beim Menschen allerdings haben 5
die niederen Seelenteile nicht die Oberhand, sind aber
trotzdem in ihm; anderseits herrscht aber auch der höhere
Seelenteil nicht immer, denn die niederen nehmen auch
einen gewissen Raum ein. Deshalb haben wir die Funk-
tionen der wahrnehmenden Wesen (*Tiere*), denn wir haben
ja Wahrnehmungsorgane, und in vielem die der Pflanzen,
denn wir haben ja einen Körper der wächst und zeugt.
So wirken alle Seelenkräfte mit, vermöge der oberen
aber ist das ganze Wesen Mensch.

Wenn aber die Seele aus dem menschlichen Körper 6
austritt, so wird sie zu dem, was in ihr die Oberhand
hatte. Wir müssen also hinfliehen nach oben, damit wir
nicht hinabsinken in den wahrnehmenden Teil indem
wir den Sinnenbildern nachgehen, und nicht in den
vegetativen, indem wir dem Zeugungstrieb Folge geben
und dem Gelüst nach leckeren Speisen, sondern zum
Geistigen gelangen, zum Geist und zu Gott. Die nun 7
also den 'Menschen' hochgehalten haben, die werden
wieder zu Menschen; die aber nur mit der Wahrnehmung
gelebt haben, zu Tieren. Lebten sie in bloßer Sinnenwahr-
nehmung die mit Heftigkeit gepaart war, so werden sie
zu wilden Tieren, und die speziellen Verschiedenheiten
in ihren Seelen haben die verschiedenen Arten dieser
Tiere zur Folge. Die aber in Wahrnehmung lebten ge-
paart mit Begierde und Lüsternheit des begehrenden
Seelenteils, das werden die wollüstigen und gefräßigen
Tiere. Paarte sich aber mit Leidenschaft und Begierde
nicht einmal mehr Wahrnehmung, sondern nur Stumpf-
heit des Wahrnehmungssinnes, dann werden sie sogar

zu Pflanzen; denn das Vegetative war allein oder vor-
wiegend in ihnen wirksam, und ihr Leben war eine
8 Vorübung im — Baum-Werden. Die sich der Musik
hingaben und im übrigen ein reines Leben führten, werden
zu Singvögeln, muß man annehmen; und die ohne Ver-
nunft Könige waren, zu Adlern, wenn sie sonst ohne
Schlechtigkeit waren; und die Astronomen die ohne
tiefere Einsicht sich immer zu den Sternen erhoben, zu
Vögeln welche in hohe Regionen fliegen. Wer aber die
Bürgertugend hochhielt wird wieder zum Menschen;
wer es in geringerm Grade tat, zu einem staatenbildenden
3 Tier, einer Biene oder dergleichen. Und wer wird zu
9 einem Daimon? Wer es auch im Leben war. Und wer
zum Gott? Nun, wer es im Leben war; denn was im Men-
schen gewirkt hat, das leitet einen jeden nach dem Tode,
wie es auch im Leben ihn führte. Ist nun dies der 'Dai-
mon' der den Menschen 'bei seinen Lebzeiten erloste'?
Nein, sondern das was vor diesem Wirkenden ist; denn
das herrscht über den Menschen ohne zu handeln, und
das Wirkende steht unter ihm. Wenn das Wirkende die
Seelenstufe ist, durch welche wir wahrnehmen, dann ist
die Vernunftseele der Daimon; wenn wir aber nach der
Vernunftseele leben, dann ist das über ihr der Daimon,
der herrscht ohne selbst zu handeln und das Wirkende
10 nur gewähren läßt. So heißt es denn mit Recht, daß
'wir wählen werden'. Denn wir wählen den Daimon
der während des Lebens über uns thront. Aber warum
heißt es denn daß dieser selbst uns 'führt'? Nun, der im
Leben wirksame konnte nicht weiter führen, sondern
nur zuvor als der Mensch lebte, als er aber zu leben
aufhörte, mußte dieser Daimon seine Wirksamkeit einem
andern überlassen, denn er war damit in seiner Wirkung,
11 d. h. in seiner Lebendigkeit gestorben. Dieser andere also
will uns führen, und wenn er die Oberhand hat, lebt er
nun; aber er hat auch seinerseits einen andern zum
Daimon; wird er aber beschwert durch Kräftigung der
niederen Gesinnung, so erhält der Mensch dafür die
Strafe; weshalb denn auch der Böse, bei welchem das in

seinem Leben wirkende Prinzip zum Niederen, zu dem was ihm gleicht hinabzieht, in ein Leben als Tier eingeht. Vermag aber der Daimon dem andern Daimon welcher 12
über ihm ist, zu folgen, so gelangt er nach oben indem er jenem oberen Daimon nachlebt und den höheren Teil seiner selbst, zu dem er dabei gelangt, in die Herrschaft einsetzt, und nach diesem wieder einen höheren bis hin in die obere Welt. Denn das Sein der Seele umfaßt vieles, 13
ja alles, das obere wie das untere bis hinab zu jeglicher Lebensform; ein jeder von uns ist ein geistiger Kosmos; mit den untern Seelenteilen berühren wir diese Erdenwelt, mit den oberen, die im Kosmos sind, das Geistige; mit unserem geistigen Teil verharren wir ganz in der oberen Welt, nur mit seinem letzten Stück sind wir gefesselt an die untere Welt; wir leiten gewissermaßen einen Ausfluß des Oberen in die untere Welt, oder vielmehr eine Wirkung, durch welche das Obere sich nicht mindert. Bleibt nun dieser Seelenteil immer im Leibe? Nein; denn 4
wenn wir uns hinaufwenden, so wendet sich auch dieser 14
Teil mit hinauf. Und bei der Seele des Alls? Trennt sich auch ihr unterer Teil von ihrem Körper, wenn sie sich hinaufwendet? Nun, vielleicht hat sie sich auch mit ihrem untersten Teil garnicht hinabgeneigt; sie ist ja nicht in den Körper eingegangen noch herabgekommen, sondern sie verharrt und der Leib der Welt berührt sie und wird von ihr gewissermaßen durchleuchtet; er beschwert sie nicht und schafft ihr keine Sorgen; denn im Ungefährdeten ist der Kosmos. Wie denn? Hat sie auch 15
keinerlei Wahrnehmung? 'Sie hat kein Sehen', heißt es, hat sie doch auch keine Augen; auch keine Ohren natürlich und keine Nase und keine Zunge. Und hat sie auch kein Bewußtsein wie wir von dem was in uns vorgeht? Nun, was sich seinem Wesen nach gleichmäßig verhält, das ist in Ruhe und kennt keine Lustempfindung. So hat also das Vegetative in ihr ein Dasein, ohne da zu sein, und ebenso das Wahrnehmende. Doch über den Kosmos handeln wir anderswo; hier sollte nur soviel darüber gesagt sein als mit unserm Problem zusammenhängt.

5
16 Jedoch wenn die Seele dort oben 'ihren Daimon und ihr Leben wählt', wie haben wir dann noch irgendeine Entscheidung? Nun, das was von der 'Wahl' dort oben gesagt wird, soll einen allgemeinen und ständigen Willen und Zustand der Seele andeuten. Aber wenn der Wille der Seele entscheidend ist und wenn der Teil in ihr die Oberhand hat, der auf Grund des früheren Lebens ihr nahe liegt, dann kann der Leib für den Menschen nicht mehr die Ursache von irgend etwas Bösem sein. Denn wenn die Gesinnung der Seele den Vorrang vor dem Körper hat und das bekommt was sie gewählt hat, und 'den Daimon', wie es heißt, 'nicht wechselt', dann entsteht der Gute oder Schlechte nicht erst hier auf Erden. Nun, vielleicht ist die Entscheidung zwischen gut und schlecht nur potential vollzogen und wird auf der
17 Erde dann aktual? Aber wenn dann der Gutgesinnte in einen schlechten Leib gerät und umgekehrt? Nun, die gute oder schlechte Seele hat das Vermögen, den Körper besser oder schlechter zu machen; denn auch die andern äußeren Schicksale vermögen den Gesamtwillen der Seele nicht aus der Bahn zu werfen. Wenn es aber heißt, daß zuerst die Auslosung kommt, dann die Musterbilder der Lebensweisen, dann das auf den Schicksalen beruhende, und daß sie unter den vorhandenen die Lebensform nach ihrer Gesinnung wählen, so gibt er damit mehr den Seelen die Entscheidung, denn sie gestalten das Gegebene gemäß
18 ihrer Gesinnung. Denn daß dieser Daimon nicht schlechterdings außer uns ist, sondern nur sofern er nicht an uns gebunden ist und nicht tätig in uns wirkt, daß er 'uns' angehört, wenn wir darunter unsere Seele verstehen, nicht aber uns angehört sofern wir als diese bestimmten Menschen unter seiner Führung leben, das bezeugt das Wort im Timaios; so verstanden enthält es keinen Widerspruch, während es allerdings, wenn man den Daimon anders auffaßte, eine gewisse Unstimmigkeit enthielte. Auch das Wort 'als Vollstrecker dessen was man gewählt hat' ist damit im Einklang. Denn der Daimon thront über uns und läßt uns nicht viel tiefer ins Schlechte sinken,

sondern es wirkt auf uns nur jenes Wirkende was ihm unterstellt ist, aber auch nicht über ihn hinaus noch auf die gleiche Stufe mit ihm; denn der Mensch kann nichts anderes werden als sein Daimon ist.

Welcher Mensch ist nun der vollkommene? Der welcher 6
mit dem besseren Teil seiner selbst handelt. Vielleicht 19
wäre er aber nicht selbst vollkommen, da er den Daimon zum Helfer hat. Denn in dem Vollkommenen wirkt der Geist; entweder also ist er selbst Daimon oder an der Stelle eines Daimon und hat Gott zum Daimon. Er gelangt also über den Geist hinauf? Nein, aber das über dem Geist stehende ist ihm Daimon. (Weshalb folgt er 20
nun nicht vom Lebensanfang an dem Geist? Wegen der 'Verwirrung' welche durch die Geburt entsteht. Allerdings ist auch schon bevor die Vernunft in ihm wirkt, die Bewegung da, welche in ihm drängt zu dem ihr eignen hin. Kommt nun diese Bewegung in jedem Fall zum Ziele? Nein, nicht in jedem Falle; denn die Seele ist von der Anlage, daß sie unter den und den Umständen so und so ist und ein diesen Umständen entsprechendes Leben führt und entsprechenden Willen hat.) Doch zurück 21
zu dem Daimon von dem wir sprechen. Von ihm heißt es nachdem er die Seele in den Hades geführt habe, bleibe er nicht mehr derselbe, wenn die Seele nicht wieder dieselbe Lebensart wählt. Aber wie verhält es sich vorher? Das Führen zum Gericht bedeutet daß die Seele nach dem Ableben in dieselbe Gestalt kommt, die sie vor der Geburt hatte; dann verbringt sie, gewissermaßen neu anfangend, die Zeit bis zur nächsten Geburt bei den Seelen die bestraft werden.

Und die Seelen welche in Tierleiber eingehen sollen? 22
Haben sie ein Wesen zum Führer das geringer ist als ein Daimon? Wenigstens ist ihr Daimon schlecht oder töricht. Und die welche in die obere Welt kommen? Von den oberen sind die einen innerhalb der sichtbaren Welt, die andern außerhalb. Die in der sichtbaren Welt sind auf der Sonne oder einem andern Planeten oder auch auf der Fixsternsphäre, je wie sie im Leben mit Ver-

23 nunft gehandelt haben; denn man muß annehmen daß in unserer Seele ein Kosmos ist, und zwar nicht nur ein geistiger, sondern auch eine der Weltseele gleichgeartete Anlage; wie jene nun verteilt ist nach ihren unterschiedlichen Kräften auf die Fixsternsphäre und die Planetensphäre, so sind auch die Kräfte unserer Seele jenen gleichartig und von jeder dieser Kräfte geht eine Wirkung aus, und wenn die Seelen freiwerden kommen sie dort oben zu dem Gestirn welches zu dem in ihnen wirkenden und lebendigen Charakter und Vermögen stimmt, und ein Gott dieser Art wird ihr Daimon sein, entweder dies Gestirn selbst oder das Prinzip welches dieser Kraft vorsteht — jedoch das muß genauer unter-
24 sucht werden; die aber aus der sichtbaren Welt heraustreten, die sind damit über die Wesenheit der Daimonen hinausgeschritten und über das ganze Verhängnis des Werdens und über alles was in dieser sichtbaren Welt ist, da solange die Seele dort oben weilt, auch ihre
25 werdeliebende Wesenheit mit emporgezogen ist —; von dieser Wesenheit kann man mit Recht sagen, daß sie jene Seele ist 'welche an den Körpern teilbar wird', welche mit den Körpern zur Vielheit wird und mit ihnen sich teilt. Sie teilt sich aber nicht der Größe nach; denn sie ist dasselbe in allen als ein Ganzes und doch wieder Eines; auf dieser ihrer Teilung beruht es daß aus einem Lebewesen stets viele erzeugt werden können, wie auch aus den Pflanzen, denn auch die vegetative Seele teilt
26 sich an den Körpern. Bald bringt die Seele diese vielen Wesen hervor indem sie dabei in demselben Körper bleibt, wie z. B. in den Pflanzen, bald aber, wenn sie aus dem Körper fortgeht, bringt sie sie hervor vor ihrem Fortgang; so werden z. B. bei Vernichtung von Pflanzen viele aus einer oder beim Tode von Tieren infolge der Fäulnis. Es wirkt aber dabei auch vom All her die entsprechende Kraft, welche dieselbe ist wie die hier unten wirkende.

27 Wenn aber die Seele wiederum hierher kommt, dann hat sie denselben oder einen andern Daimon für das dann

bevorstehende Leben. Sie besteigt also zunächst wie einen Nachen diese Welt, geleitet von diesem Daimon, dann empfängt sie die Wesenheit die 'Spindel' genannt wird und setzt sie wie in ein Schiff in irgend einen Schicksalssitz. Während nun der Sphärenkreislauf wie der Fahrwind den auf dem Schiff sitzenden oder gehenden herumtreibt, gibt es viele und mannigfache Aussichten, es gibt Wechsel und Fährnisse, gerade wie auf einem wirklichen Schiff man teils durch das Schwanken des Schiffes bewegt wird teils von sich aus eigenem Antrieb, der sich je nach dem individuellen Charakter bildet durch den Umstand daß man auf dem Schiff ist. Denn auch in der gleichen Lage bewegt sich nicht jeder in gleicher Weise oder will oder handelt. Es widerfährt also den Verschiedenen Verschiedenes aus den gleichen oder aus verschiedenen Umständen, oder andern wieder das Gleiche auch wenn die Umstände verschieden sind. Solcher Art ist eben das Schicksal.

---

16. BERECHTIGTER FREITOD?

I 9 *περὶ εὐλόγου ἐξαγωγῆς*

Du sollst die Seele nicht gewaltsam befreien, damit sie nicht hinausgeht; denn sie wird hinausgehen mit etwas (*Körperlichem*) behaftet, nur so kann sie überhaupt herausgehen, denn das Hinausgehen ist ja ein räumlicher Wechsel des Aufenthaltes. Sondern du sollst warten daß der Leib gänzlich von ihr sich entfernt, bis dann also, wenn sie nicht mehr fortzugehen braucht, sondern schon
2 ganz und gar außen ist. Auf welche Weise 'entfernt' sich denn der Körper? Dann wenn kein Stück der Seele mehr an ihn gebunden ist; denn der Körper kann nicht mehr zusammenbinden, wenn seine harmonische Fügung nicht mehr besteht die er hatte als er die Seele in sich hatte. Wenn nun aber jemand es bewerkstelligt daß der Körper sich auflöst? Dann wendet er Gewalt an und hat sich selbst entfernt, statt den Körper sich entfernen zu lassen. Ferner, wenn er den Körper auflöst, tut er das nicht ohne Leidenschaft, sondern es ist in ihm Unwille oder Kummer oder Zorn; man darf aber nichts aus Leidenschaft tun.

3 Wenn man aber an sich einen beginnenden Schwachsinn bemerkt? Nun, vielleicht widerfährt das dem Weisen nicht; setzen wir aber daß es doch geschehe, dann ist der Selbstmord unter die Notmittel zu rechnen, für die man sich nur unter gewissen Umständen zu entscheiden
4 hat; nicht aber schlechthin. Ferner ist vielleicht auch das Einnehmen von Gift um die Seele aus dem Leibe zu treiben, für die Seele nicht zuträglich. Ferner, wenn die Zeit, die jedem gewährt ist, schicksalbestimmt ist, so ruht kein Segen darauf vorher sich zu entleiben, es sei

denn, wie gesagt, eine Zwangslage. Wenn ferner jeder je nach dem Zustande, in dem er aus dem Leibe tritt, einen entsprechenden Rang in der oberen Welt erhält, so darf man also nicht sich entleiben, solange noch Zunahme und Fortschreiten möglich ist.

---

17. QUALITÄT UND FORM

II 6 *περὶ ποιότητος καὶ εἴδους*

Sind das Seiende und die Wesenheit etwas verschiedenes, und ist etwa das Seiende entblößt von allem übrigen, die Wesenheit aber samt dem übrigen (nämlich Bewegung und Ruhe, Selbigkeit und Andersheit) und sind demnach diese die Elemente der Wesenheit? Dann ist das Ganze die Wesenheit, während von den andern jedes nur ein Einzelnes ist, das eine das Seiende, ein andres die Bewegung, und anderes ein anderes. Die Bewegung ist ja nur akzidentiell ein Seiendes; ist sie also auch nur akzidentiell Wesenheit, oder ist sie ein integrierender
2 Bestandteil der Wesenheit? Nun, sie ist wohl selbst Wesenheit, in der oberen Welt ist alles Wesenheit. Warum ist dann nicht auch hier alles Wesenheit? Nun, dort oben ist alles Wesenheit weil alles Eines ist; hier unten aber scheiden sich die Abbilder, das eine ist dies, das andre jenes. Ebenso ist im menschlichen Samen alles beisammen und jedes einzelne alles und nicht Hand für sich und Kopf für sich; hier im Leibe aber trennt sich eins vom andern; denn hier sind sie nur Abbilder und keine wahre Wirklichkeit.

3 Sollen wir also die Qualitäten in der oberen Welt als Unterschiede der Wesenheit ansehen, die an der Wesenheit oder am Seienden haften, jedoch als solche Unterschiede, welche die Wesenheiten erst voneinander verschieden machen und somit überhaupt erst zu Wesenheiten? Nun, das ist nicht widersinnig, das ist es nur bei den Qualitäten hier unten; denn von ihnen sind die einen konstituierende Unterschiede der Wesenheiten z. B. 'zweifüßig' und 'vierfüßig', die andern aber sind keine

konstituierenden Unterschiede und werden eben nur als bloße Qualitäten bezeichnet. Gleichwohl kann ein und 4
dasselbe konstituierender Unterschied sein und in einem andern Dinge nicht das Wesen konstituierend, sondern nur akzidentiell; so ist z. B. das Weiße beim Schnee und Bleiweiß konstituierend, bei dir aber akzidentiell. Dann ist wohl das Weiße was im Begriff enthalten ist, konstituierend und nicht Qualität, und nur das an der Oberfläche Befindliche Qualität. Vielleicht sind aber zwei 5
Arten von Qualität zu scheiden, eine wesenhafte, die eine bestimmte Eigentümlichkeit der Substanz ist, und eine nur qualitative, vermöge derer die Wesenheit qualifiziert ist, so zwar daß dies Qualitative keinen Wandel in der Substanz hervorruft oder aus der Substanz stammt, sondern während die Wesenheit schon da ist und schon wesenserfüllt ist, nur einen äußeren Zustand an ihr bewirkt, einen bloßen Zusatz zur Wesenheit des Dinges, mag das nun an der Seele oder am Leibe geschehen. Aber 6
wenn nun auch das Weiße, das wir am Bleiweiß sehen, wesensbestimmend für es ist? Denn beim Schwan ist es nicht wesensbestimmend, da es auch einen nichtweißen Schwan geben könnte; aber beim Bleiweiß; und ebenso beim Feuer die Wärme. Man könnte vielleicht sagen, beim Feuer sei die 'Feuerheit' die Wesenheit und beim Bleiweiß das Entsprechende; indessen, beim sichtbaren Feuer bleibt doch die Wärme konstituierend, und die Weiße bei dem andern Beispiel. Es müssen also ein und 7
dieselben Bestimmtheiten sowohl Wesensmomente, also keine bloßen Qualitäten, wie auch nicht Wesensmomente, also Qualitäten sein. Es wäre nun unsinnig zu behaupten, da wo sie Wesensmomente sind, seien sie etwas anderes als da wo sie es nicht sind, denn ihr Wesen bleibt dasselbe. Man muß also vielmehr sagen, die rationalen Formen welche die Bestimmtheiten hervorbringen, sind ganz und gar substantiell; aber das von diesen Formen Hervorgebrachte hat das, was dort oben ein Etwas ist, hier unten nur noch als ein Qualitatives, nicht als ein Etwas. Daher wir denn auch bei Untersuchungen über das 8

Etwas leicht in die Irre gehen und abgleiten und in das Qualitative geraten. Denn das Feuer ist nicht das, was wir im Hinblick auf seine Qualität so bezeichnen, sondern es ist Wesenheit; was wir aber hier jetzt erblicken und was wir im Auge haben wenn wirs Feuer nennen, das führt uns ab von dem Etwas und so definieren wir nur das Qualitative.

9 Bei den Sinnesdingen ist das ganz sachgemäß, denn an ihnen ist nichts Substanz, sondern nur Affektionen der Substanz. Hierauf beruht auch jenes Problem, wie ein Sein aus einem Nichtsein entstehen kann. Dazu wurde schon ausgeführt, daß das was wird nicht dasselbe sein kann wie das woraus es wird; jetzt ist weiterhin zu sagen, daß das was geworden ist, überhaupt keine Wesenheit
10 sein kann. Aber in welchem Sinne können wir in der oberen Welt von einer Wesenheit sprechen die in dem ausgeführten Sinne aus Nichtwesenheit entsteht? Die Wesenheit in der oberen Welt, werden wir sagen, hat das Seiende eigentlicher und unvermischter und ist daher Wesenheit — soweit das wo Unterschiede an einem Ding sind überhaupt möglich ist — im wahrhaften Sinne; oder besser: wir nennen sie Wesenheit unter Einschluß der Wirkenskräfte; so scheint sie erst die Vollendung des Einen zu sein, aber sie ist durch dies Hinzukommende doch wohl unvollkommener, denn sie ist nicht mehr einfach, sondern entfernt sich bereits von Jenem.

2
11 Aber zurück zur Qualität; es ist zu fragen was sie überhaupt ist; vielleicht kann die Erkenntnis ihres Wesens die Schwierigkeiten eher beheben. Erstens ist also die schon berührte Frage zu prüfen, ob man ein und dasselbe bald als bloß Qualitatives, bald als ein die Wesenheit mit Konstituierendes ansehen soll, wobei wir nicht daran Anstoß nehmen dürfen daß das Qualitative nicht konstituierend für die Wesenheit, sondern genauer
12 für die qualitative Wesenheit ist. Bei der qualitativen Wesenheit muß nun die Wesenheit, das was ihr Sein ausmacht, notwendig früher sein als das Qualitative. Was ist nun beim Feuer die Wesenheit, die vor der qualita-

tiven Wesenheit ist? Etwa der Körper? Dann wäre die Gattung gleich der Wesenheit; das Feuer aber ist ein heißer Körper; er wäre dann nicht als Ganzes Wesenheit, sondern das Heiße wäre an ihm ebenso akzidentiell wie an dir die Stumpfnasigkeit. Denkt man nun die 13
Hitze und die Helligkeit und die Leichtigkeit, welche ja als seine Qualitäten gelten, und die Undurchdringlichkeit fort, so bleibt nur das Dreidimensionale nach, und die Materie wäre die Wesenheit. Das ist aber abzulehnen; vielmehr ist die Form die Wesenheit. Aber die Form ist doch Qualität! Nein, sie ist nicht Qualität, sondern Begriff. Aber was ist dann das aus Begriff und Substrat Bestehende? Das kann ja nicht das Sichtbare und das Brennende sein; das ist ja qualitativ. Aber vielleicht faßt jemand das Brennen als eine aus dem Begriff kommende Wirksamkeit auf. Dann müßte aber auch das Erhitzen und das Erhellen usw. Wirkung sein; und für die Qualität hätten wir keinen Platz mehr übrig. Vielleicht aber soll man alle diese, von denen es heißt 14
daß sie integrierende Bestandteile der Wesenheiten sind, nicht als Qualitäten bezeichnen, wenn sie denn wirkende Tätigkeit sind die von den Begriffen und den wesenhaften Kräften ausgehen, sondern nur das was außerhalb jeder Wesenheit ist und nicht bald als Qualität bald wieder als Nichtqualität in Erscheinung tritt, was also nur einen Überschuß nachdem die Wesenheit schon da ist enthält, wie z. B. Trefflichkeit und Schlechtigkeit, Häßlichkeit und Schönheit und Gesundheit, und das so und so Gestaltetsein (Dreieck und Viereck ist an sich nichts Qualitatives, das Dreigeecktsein aber ist, sofern dadurch Gestaltung gegeben ist, als Qualitatives zu bezeichnen, und zwar nicht die Dreieckigkeit als solche sondern die dreieckige Gestaltung); ferner die Künste und Fertigkeiten. So ist also die Qualität ein bestimmter Zustand an 15
den Wesenheiten die aber schon vorher Wesenheiten sind, mag dieser Zustand nun ein nachträglicher oder von Anfang an innewohnend sein, ein Zustand jedoch dessen Nichtvorhandensein die Wesenheit in keiner Weise min-

dert. Sie kann leicht veränderlich und schwer veränderlich sein, zerfällt also in zwei Unterarten, eine leicht veränderliche und eine beharrliche.

3 16 Das Bleiche also an dir ist nicht als Qualität anzusehen, sondern offensichtlich als eine wirkende Tätigkeit welche aus der Kraft des Bleichens hervorgeht; so sind auch in der oberen Welt alle sogenannten Qualitäten vielmehr wirkende Tätigkeiten; das Qualitative mißt ihnen erst unsere Meinung bei, weil sie dadurch, daß sie je spezifische Eigentümlichkeiten der Wesenheit sind, die Wesenheiten gleichsam differenzieren, die ja einander und sich selbst gegenüber je ihre besondere Geprägtheit
17 haben. Was macht aber dann den Unterschied der oberen Qualität aus? Denn auch die Qualitäten hier unten sind wirkende Tätigkeiten. Nun, die Qualitäten hier unten bezeichnen nicht das Wesen ihres Substrats oder seine Veränderung oder seine Eigentümlichkeit, sondern eben nur die sogenannte Qualität (die in der oberen Welt Wirksamkeit ist). Es ist also ohne weiteres klar, daß jene obere sogenannte Qualität, da sie eine Eigentümlichkeit der Substanz bedeutet, nicht Qualität ist; die Vernunft trennt nun diese Eigentümlichkeiten der Substanz ab, nicht indem sie sie unverändert aus der oberen Welt herübernimmt, sondern sie vielmehr ergreift und ein Neues aus ihr schafft: und damit schafft sie das Qualitative, indem sie gewissermaßen den sich ihr an der Oberfläche darbietenden Teil der Substanz herausgreift.

18 Ist das aber so, so steht nichts im Wege, daß auch die Wärme auf der einen Seite, da sie mit dem Feuer wesenhaft verbunden ist, eine Form des Feuers ist, eine wirkende Tätigkeit und nicht seine Qualität, und in einem andern Sinne doch wieder Qualität, aber nur wenn man sie abgetrennt vom Feuer an einem andern Ding erfaßt, wo sie nicht mehr Form der Wesenheit ist, sondern wo die Qualität, da sie ihre eigene Wesenheit, von der sie die Wirksamkeit ist, verlassen hat, nur noch eine Spur, ein Schatten, ein Abbild von jener ist. Alles also was akzidentiell ist und nicht Wirksamkeit und Gestalt der

Wesenheit (indem es nämlich den Wesenheiten bestimmte Formen gibt), all das ist qualitativ. So sind z. B. auch die Verhaltungsweisen und andere Zuständlichkeiten als Qualitäten ihrer Substrate zu bezeichnen, während die Urbilder dieser Zustände wirkende Tätigkeiten der Prinzipien sind, denen sie ursprünglich innewohnen. So 19
stellt sich also heraus, daß nicht ein und dasselbe Qualität und nicht Qualität ist, sondern das von seiner Wesenheit Isolierte ist ein Qualitatives, das mit ihr Verbundene aber ist ihre Gestalt oder ihre Wirkung. Denn wenn etwas bei sich selbst beharrt, so kann es nicht ein und dasselbe sein wie wenn es an einem andern Ding ist und nicht mehr Gestalt und Wirksamkeit. Was aber niemals Gestalt eines andern, sondern immer nur Accidens ist, das ist reine Qualität und nichts anderes.

---

18. OB ES AUCH VON DEN EINZELDINGEN IDEEN GEBE

V 7 *περὶ τοῦ εἰ καὶ τῶν καθέκαστα ἔστιν εἴδη*

Gibt es auch von dem Einzelnen eine Idee? Nun, wenn ich und jeder Einzelne sich auf das Geistige zurückführt, so muß auch das Prinzip jedes Einzelnen im Geistigen liegen. Allerdings, wenn die Seele des Sokrates immer Sokrates ist, dann muß es einen 'Sokrates an sich' geben, und demgemäß muß dann die Einzelseele, wie es eben behauptet wurde, auch in der oberen Welt vorhanden sein; ist sie dagegen nicht immer 'Sokrates' sondern wird immer eine andere, z. B. die früher Sokrates war, Pythagoras oder sonst ein andrer, dann ist der bestimmte Einzelmensch nicht mehr in der oberen Welt.
2 Freilich wenn die Seele die rationale Form aller einzelnen, die sie in ihren Verkörperungen durchlaufen hat, in sich trägt, dann müssen sie wiederum alle in der geistigen Welt vorhanden sein. Behaupten wir doch sogar daß jede Einzelseele alle rationalen Formen enthalte die der Kosmos enthält. Wenn nun der Kosmos nicht nur die Form des Menschen, sondern auch aller einzelnen Tiere
3 hat, so auch die Seele. Dann ergibt sich aber eine unendliche Zahl von Formen. Es sei denn daß ein periodischer Umlauf stattfinde, dann würde die unbegrenzte Zahl von Individuen durch eine begrenzte Zahl rationaler Formen entstehen, indem immer wieder dieselben wiederholt werden. Wenn nun weiter die entstehenden Dinge überhaupt zahlreicher sind als ihr Urbild, wozu sind dann überhaupt für alle auch in einer Periode entstehenden Dinge Formen und Urbilder nötig? Es genügt dann doch

ein 'Mensch' für alle Menschen, so wie eine begrenzte Zahl von Seelen genügt unzählige Menschen hervorzubringen. Indessen, es ist nicht möglich daß die verschie- 4
denen Wesen dieselbe rationale Urform haben, es genügt nicht ein Mensch als Urbild; denn die individuellen Menschen unterscheiden sich voneinander nicht nur durch die Materie, sondern durch zahllose Unterschiede der Form, sie verhalten sich nicht zueinander wie die Bildnisse des Sokrates zu ihrem Original, sondern man muß den Unterschied unter ihnen aus verschiedenen Urformen herleiten. So umfaßt der gesamte periodische Umlauf alle diese Formen, beim nächsten Mal aber entstehen wieder dieselben Dinge nach denselben Urformen. Die damit gegebene Unendlichkeit in der geistigen Welt aber braucht man nicht zu fürchten; denn sie ist als ganze in einem unteilbaren Punkt, und tritt nur gleichsam hervor wenn sie wirksam wird.

Wenn indessen die Mischung der Formkräfte des 2
Männlichen und Weiblichen die Verschiedenheit hervor- 5
bringt, dann könnte es nicht mehr von jedem Einzelnen der zur Welt kommt eine individuelle Form geben, jeder der beiden Erzeuger, etwa der Mann, würde dann nicht nach unterschiedlichen Formen hervorbringen sondern nach einer, nämlich seiner eigenen und das heißt dann auch, der seines Vaters. Nein, auch dann steht nichts im Wege, daß sie nach verschiedenen Formen zeugen, da sie ja die sämtlichen Formen in sich haben, aber jeweils andere ihnen zur Hand sind. Und wenn nun von den 6
gleichen Eltern verschiedene Kinder erzeugt werden? Nun, das geschieht infolge des verschieden starken Überwiegens (*des männlichen oder weiblichen Prinzips*). Doch muß gesagt werden, daß nicht deshalb, weil das Erzeugte in der Erscheinung bald zumeist dem männlichen bald dem weiblichen Erzeuger entspricht, jeder der beiden Erzeuger einen ungleichen Anteil gegeben hat, vielmehr hat jeder sein Ganzes gegeben und ruht ganz im Erzeugten, nur daß entweder beide Anteile oder nur der des einen die Materie bewältigen. Die aber an verschiedenen Stellen (*der Gebärmutter*) entstehen, wie sollen sie nicht verschieden sein?

7 Bringt denn nun die Materie den Unterschied hervor, dadurch daß sie nicht gleichermaßen bewältigt wird? Folglich wären alle Individuen, mit Ausnahme jenes Einen, naturwidrig. So wahr aber die Verschiedenheit eine Vielfältigkeit des Schönen bedeutet, so kann die Idee nicht nur eine sein. Vielmehr ist nur die Häßlichkeit auf dem Wege zu erklären daß die Materie wider die Natur die Oberhand gewinnt über die vollwertigen Formkräfte, die zwar verborgen sind, sich aber doch als ganze hingegeben haben.

8 Gut, seien also die Formen verschieden. Aber wozu bedarf es so vieler wie in einer Umlaufsperiode Individuen entstehen, wo es doch eingestandenermaßen möglich ist daß die gleichen Formen sich hingeben und doch das Entstehende in der äußeren Erscheinung differenziert ist? Nein, zugegeben wurde das nur sofern sie sich ganz hingeben, hier aber handelt es sich um die Frage ob verschiedenes entstehen kann, wenn die gleichen Formen auch wirklich die Oberhand gewinnen. Sind denn vielleicht deswegen die verschiedenen Formen nötig, weil das schlechthin Identische erst in einer andern Umlaufsperiode eintritt, in dieser einen aber nichts schlechthin identisch ist?

3
9 Wie können wir dann aber bei den zahlreichen Zwillingen verschiedene Formkräfte annehmen, oder wenn man Tiere einbezieht, und zumal die welche Mehrlinge werfen? Nun, bei denen, wo die Jungen ununterscheidbar sind, ist nur eine Form vorhanden. Allein wenn das so ist, dann gibt es eben nicht soviele Formen wie Individuen. Vielleicht gibt es soviele Formen, wie es verschiedene Einzeldinge gibt, und zwar soweit als die Verschiedenheit nicht bloß auf einem Zurückbleiben hinter der Idee be-
10 ruht. Und schließlich, was steht im Wege daß die Formen auch da verschieden sind, wo die Individuen ohne Verschiedenheit sind? Wenn es denn überhaupt völlig unterschiedslose Individuen gäbe; denn wie der Handwerker,

auch wenn er Dinge ohne Unterschied macht, dennoch dies Gleiche vermöge eines logischen Unterschiedes erfassen muß, dem gemäß er es erst als ein 'anderes' machen kann, und also an das Gleiche doch ein gewisses unterscheidendes Moment heranträgt, so muß auch in der Natur, wo das 'andere' nicht durch Überlegung entsteht sondern nur durch die Formkräfte, mit der Idee ein unterscheidendes Moment verbunden sein; nur wir können diese Unterschiedenheit nicht fassen. Wenn die Zahl der 11
Hervorbringungen eine willkürliche ist, so ist das eine andere Sache; wenn sie aber ihrer Anzahl nach durch Maß bestimmt sind, so muß diese Anzahl bestimmt sein durch die Entwicklung und Entfaltung sämtlicher Formen; dann muß, wenn sie alle erschöpft sind, ein neuer Anfang einsetzen. Denn wie weit sich diese Welt ausdehnen, wieviele Stadien sie in ihrem Lebenslauf durchlaufen soll, das liegt von Urbeginn vorgezeichnet in demjenigen Wesen das die Formkräfte in sich trägt. Müssen wir also 12
auch bei den Tieren, bei denen eine Vielzahl mit einer Geburt hervorgebracht wird, entsprechend viele Formen annehmen? Die in den Samen und Formkräften dann notwendige Unendlichkeit braucht uns nicht zu schrecken; denn all das trägt die Seele in sich; ja auch im Geist (daher auch in der Seele) ist nochmals die Unendlichkeit dieser Dinge, die dort in der Seele an den Tag treten.

---

19. DIE TUGENDEN

I 2 *περὶ ἀρετῶν*

Da 'das Böse' hier unten ist und 'diesen Ort notwendig umwandelt', die Seele aber das Böse fliehen will, so 'müssen wir fliehen von hier'. Und was ist das für eine Flucht? 'Gott gleich zu werden', heißt es. Und das erreichen wir, 'wenn wir gerecht und heilig und zugleich einsichtig' werden, überhaupt wenn wir zur Tugend ge-
2 langen. Wenn wir also 'gleich werden' durch Tugend, hat denn das, dem wir gleichwerden, auch Tugend? Und was ist es denn für ein 'Gott' dem wir gleich werden? Vielleicht einer, von dem man annimmt daß er diese Tugenden in höherem Grade besitzt, also etwa die Weltseele und der lenkende Gott in ihr, welchem wunderbare Einsicht eignet? Es wäre ja sinnvoll, daß wir die wir in dieser Welt sind, diesem Gott gleich werden. Nun, erstlich ist es fraglich, ob diesem überhaupt alle Tugenden eignen; z. B. zuchtvoll zu sein oder tapfer, wo ihm doch nichts furchterregend ist, da ja nichts außer ihm ist, und wo nichts Lusterregendes an ihn herantritt, dessen Fehlen etwa die Begierde erregen könnte es zu haben
3 oder zu ergreifen. Da ferner dieser Gott nun auch seinerseits vom Trieb nach den geistigen Wesenheiten bewegt ist wonach auch unsere Seelen verlangen, so kommt offenbar auch unsere innere Ordnung aus dieser geistigen Welt und die Tugenden. Hat denn also jenes Geistige diese Tugenden? Es ist doch wenigstens von den sogenannten bürgerlichen Tugenden nicht wohl denkbar daß es sie habe, nämlich die Einsicht als Eigenschaft der überlegenden, Tapferkeit als Eigenschaft der mutartigen Seelenkraft, Selbstbeherrschung, welche in einer gewissen

Übereinstimmung, einem Einklang der begehrenden zur vernünftigen besteht, Gerechtigkeit als die rechte Eigentätigkeit all dieser zugleich in Bezug auf Herrschaft und Beherrschtwerden. Vielleicht beruht aber unser Gleich- 4
werden nicht auf den bürgerlichen, sondern auf den höheren Tugenden, die desselben Namens sind? Gut, beruhe es auf andern; aber soll es darum überhaupt nicht auf den bürgerlichen beruhen? Nein, daß die Gleichwerdung nicht in irgendeiner Weise auf diesen Tugenden beruhen sollte, sondern nur auf den höheren, wäre unsinnig; nennt doch die Tradition solche Männer göttlich, und daß sie in irgendeinem Sinne die Gleichwerdung erreicht haben, muß man in der Tat sagen. Doch gleichviel, 5
in beiden Fällen ergibt sich daß jenes Geistige Tugenden hat, auch wenn sie andre sind als die unsrigen. Wenn nun aber jemand zugibt, daß die Gleichwerdung sich vollziehen kann indem wir von Jenem verschieden sind, nämlich indem wir Ihm mit andern Tugenden und nicht mit den bürgerlichen gleich werden, dann steht auch nichts im Wege daß wir vermöge unserer Tugenden Einem gleich werden, das keine Tugenden besitzt. Und 6
wie das? Folgendermaßen. Wenn etwas durch Anwesenheit von Wärme warm wird, muß dann etwa auch das, woher die Wärme stammt warm werden? Und wenn etwas durch Anwesenheit von Feuer warm ist, muß dann etwa auch das Feuer selbst durch Anwesenheit von Feuer warm werden? Indessen könnte man gegen die erste Analogie einwenden, daß auch im Feuer Wärme ist, nur eine die ihm ureigen; dann ergibt dieser Beweis, wenn er sich an die Analogie hält, nur daß die Tugend für die Seele etwas Nachträgliches, für jene Wesenheit aber, von der die Seele sie vermöge Nachahmung entnimmt, ein Ureignes ist. Gegen diesen Analogieschluß aus dem Feuer ist jedoch zu sagen, daß dann ja jenes Geistige Tugend sein muß, während wir doch postulieren daß es größer ist als Tugend. Diese Einwände wären treffend, 7
wenn das woran die Seele teilhat dasselbe wäre wie das wovon sie kommt. Nun aber ist das beides von-

einander verschieden. Denn auch das sinnlich wahrnehmbare Haus ist nicht identisch mit dem geistigen, obgleich es ihm 'gleichgeworden' ist; an Ordnung und Harmonie nimmt das sinnlich wahrnehmbare Haus teil, ohne daß in der Vernunft Ordnung oder Harmonie oder Ebenmaß ist. So ist es auch mit der Tugend: wir nehmen an Harmonie und Ordnung und Ausgeglichenheit Anteil von der oberen Welt her, und eben darin besteht die Tugend hier unten; da aber die Dinge der oberen Welt der Ausgeglichenheit, der Ordnung oder der Harmonie nicht bedürfen, so haben sie auch die Tugend nicht nötig und nichtsdestoweniger werden wir ihnen gleich dadurch daß uns Tugend innewohnt.

8 Soviel zum Erweise, daß es nicht notwendig deshalb, weil wir durch Tugend 'gleich werden' in der oberen Welt Tugend geben muß. Aber wir wollen uns nicht mit der Vergewaltigung durch diesen Beweis begnügen, sondern müssen ihm auch Überzeugungskraft verleihen.
2 Zuerst also wollen wir die Tugenden untersuchen vermöge derer nach unserer Behauptung die Gleichwerdung statthat, damit wir das in seinem Wesen ausfindig machen, welches hier unten bei uns, wo es ein Abbild ist, Tugend ist, dort oben aber, wo es gleichsam Urbild ist, nicht Tu-
9 gend. Zuvor aber haben wir noch darauf hinzuweisen daß Gleichwerdung eine zwiefache sein kann; die eine erfordert bei beiden gleichen Dingen Identität, sie findet statt bei alle dem was demselben Urbild gleichermaßen angeglichen ist; wo aber nur das eine dem andern angeglichen ist, dies andere aber das Erste ist welches nicht im Wechselverhältnis zu jenem steht und nicht als sein Gleiches bezeichnet wird, da ist die Gleichwerdung in anderer Weise aufzufassen, da darf man nicht die gleiche Gestalt in beiden verlangen, vielmehr gerade eine andere, wenn anders es sich um die zweite Art der Gleichwerdung handelt. —

10 Was ist also nun eigentlich die Tugend, die gesamte und die einzelne? Unser Vorgehen wird klarer wenn wir nach der einzelnen fragen; dann wird auch leicht deutlich

werden, was das Gemeinsame ist vermöge dessen sie alle Tugenden sind. Die bürgerlichen Tugenden von denen wir oben schon gelegentlich sprachen, indem sie den Begierden und überhaupt den Affekten Grenze und Maß setzen und das falsche Meinen beseitigen, formen die Menschen wirklich und machen sie besser, weil das dem Maß Unterworfene überhaupt besser ist, da es bestimmt ist und dem Ungemessenen und Unbestimmten entrückt. Sie selbst sind begrenzt sofern sie Maß sind in der 11
Seele als in einer Materie, und so sind sie gleich geworden dem jenseitigen Maß und tragen in sich die Spur des jenseitigen obersten Gutes. Denn das gänzlich Ungemessene ist, da es Materie ist, gänzlich der Gleichwerdung unteilhaftig; nur soweit es an der Form teilhat, kann es jenem Höchsten gleich werden, welches seinerseits keine Form hat. In höherem Grade aber hat Teil das Jenem Benachbarte. Die Seele aber, da sie Ihm näher ist als der Körper und verwandter, hat dementsprechend auch mehr Teil an ihm; daher kommt es, weil sie als Gott in Erscheinung tritt, zu dem Irrtum, daß sie etwa schon das ganze Wesen Gottes sei. Derart also ist die Gleichwerdung dieser Männer der bürgerlichen Tugend.

Aber da er andeutet daß die Gleichwerdung eine andre 3 12
ist und Sache der höheren Tugend, so müssen wir über diese handeln; dabei wird auch das Wesen der bürgerlichen Tugend noch deutlicher werden und was diese höhere Tugend ihrem Wesen nach ist und daß sie überhaupt von der bürgerlichen Tugend verschieden ist. Wenn nämlich Platon sagt daß die Gleichwerdung mit 13
Gott Flucht aus dieser Welt ist, wenn er die Tugenden die im Staat ihre Stelle haben nicht schlechthin als Tugenden gelten läßt sondern 'bürgerliche' hinzusetzt, wenn er ferner anderwärts alle Tugenden Reinigungen nennt, dann ist klar daß er zwei Arten Tugenden annimmt und daß er die Gleichwerdung nicht vermöge der bürgerlichen geschehen läßt.

In welchem Sinne nun nennen wir die Tugenden 14
Reinigungen, und wieso werden wir gerade durch Reinigung gleich? Nun, da die Seele böse ist, sofern sie mit dem Leibe verquickt ist und so den gleichen Affektionen wie er unterworfen ist und all sein Wähnen mit ihm teilt, so ist sie doch wohl gut und hat Tugend, wenn sie weder sein Wähnen teilt, sondern allein ihre Wirksamkeit übt — und das ist Vernunft und Einsicht —, noch sich seinen Affekten unterwirft — das ist Selbstbeherrschung —, wenn sie sich vielmehr vom Körper abscheidet und so auch keine Furcht mehr hat — und das ist Tapferkeit —, wenn ferner in ihr gebietet Vernunft und Geist und das Andere nicht widerstrebt — und das ist Gerechtigkeit.

15 Einen solchen Zustand der Seele, in welchem sie in der geschilderten Weise denkt (*geistig tätig ist*) und ohne Affekte ist, kann man nun doch treffend als Gleichwerdung mit Gott bezeichnen; denn das Göttliche ist ebenfalls rein, und seine Wirksamkeit ist dergestalt, daß das was ihm nachahmt, eben dadurch Vernunft hat. Und weshalb ist nun nicht auch das Göttliche in diesem Zustand? Es hat überhaupt keinen Zustand, Zustand ist etwas erst der Seele Angehöriges. Auch das Denken der Seele ist ein anderes; von den Oberen denkt das eine anders
16 als die Seele, das andere überhaupt nicht. Ist denn geradezu 'Denken' ein bloßes gemeinsames Wort für beide? Nein, das auch wieder nicht; sondern das Obere denkt ursprünglich, das von ihm Stammende auf andre Weise. Denn wie der ausgesprochene Gedanke ein Nachbild des Gedankens in der Seele ist, so ist der in der Seele seinerseits ein Nachbild dessen in einem Andern. Wie nun der ausgesprochene gegenüber dem in der Seele bruchstückhaft ist, so ist der in der Seele, welcher jenen Oberen verdolmetscht, seinerseits bruchstückhaft gegenüber dem über ihm. Die Tugend also eignet nur der Seele; der Geist hat keine Tugend und ebensowenig das was über ihm steht.

4
17 Nun fragt sich, ob die Reinigung zusammenfällt mit dieser höheren Tugend, oder ob die Reinigung vorangeht und die Tugend aus ihr folgt, und ob das Gereinigtwerden oder das Gereinigtsein die Tugend ausmacht. Nun, die

Tugend im Gereinigtwerden ist unvollkommener; im Gereinigtsein erreicht sie erst gewißermaßen ihr Ziel und Ende. Dies Gereinigtsein seinerseits ist nun aber nur 18
die Entfernung alles Widrigen, das Gute aber noch etwas andres. Wenn aber in der Seele vor der Unreinheit das Gute war, dann genügte doch die Reinigung? Gewiß, die Reinigung genügt dann; aber das was sie übrig läßt, ist dann das Gute, nicht die Reinigung. Was dies Übrigbleibende ist, ist allerdings noch fraglich. Denn die nach der Reinigung übrigbleibende Wesenheit kann ja doch wohl garnicht das Gute sein, denn sonst wäre sie nicht in das Böse geraten. Ist sie also dem Guten nur ähnlich 19
zu nennen? Besser wohl, nicht hinreichend gut um zu beharren im wahrhaft Guten; denn sie hat von Natur beides in sich; das Gute in ihr ist Vereinigung mit ihrem Urverwandten, das Böse mit dem Entgegengesetzten. Deshalb muß sie sich reinigen zu solcher Vereinigung. Die Vereinigung selbst aber ist Hinwendung. Wendet sie sich denn nach der Reinigung hin? Nein, nach der Reinigung ist sie hingewandt. Das also ist ihre Tugend? Nein, 20
erst das was die Hinwendung ihr bringt. Und was ist das? Schau; und Abdruck des Gesehenen ihr eingeprägt und in ihr wirkend, wie das Bild auf das Auge. So hatte sies zuvor nicht, und es ist keine 'Erinnerung'? Sie hatte es, doch war es nicht wirkend sondern lag unerhellt in Bewahrung; damit es aber erhellt werde und sie es nun in sich gewahr werde, mußte sie sich auf das Erhellende hinrichten. Ferner war es nicht Jenes selbst, was sie 21
hatte, sondern nur seine Abdrücke; so gilt es den Abdruck anzupassen an die wahre Wirklichkeit, von welcher die Abdrücke erst abgeformt sind. Aber daß sie es habe, bedeutet vielleicht auch, daß der Geist ihr nicht fremd ist. Er ist ihr aber eigentlich nur dann nicht fremd wenn sie auf ihn schaut, sonst ist er ihr fremd ob er gleich bei ihr ist; sind doch auch die Wissenschaften wenn wir sie haben ohne daß sie in uns wirken, uns fremd.

Doch ist noch zu bestimmen wie weit die Reinigung 5
reicht (dabei wird auch deutlich werden mit was für 22

einem Gott die Gleichwerdung und Identität statthat); das heißt aber vor allem zu untersuchen, auf welche Weise die Seele Zorn und Begierde und alles übrige, Kummer und dergleichen ausscheidet und in wieweit eine Abtrennung
23 vom Leibe ihr möglich ist. Um sich vom Leibe zu trennen, muß sie sich vielleicht auch gewissermaßen räumlich in sich selbst zusammenziehen, jedenfalls aber muß sie sich freihalten von Affektionen; die unvermeidliche Lust muß sie wie bloße Wahrnehmungen auf sich wirken lassen und als Arznei und Abhilfe gegen Beschwerden, nur um deren Belästigung abzuwenden; die Schmerzen muß sie ausstreichen, oder, ist das nicht möglich, gelassen tragen und dadurch mindern daß sie nicht an ihnen teil-
24 nimmt; die Heftigkeit muß sie möglichst ausmerzen, wenn es angeht ganz, sonst darf sie wenigstens nicht selbst mit heftig sein, sondern das Unwillkürliche darf nur dem Körper angehören, es muß aber wenig und schwach bleiben; die Furcht aber muß sie ganz austilgen, denn sie braucht um nichts zu fürchten, und auch in der Furcht ist das Unwillkürliche — es sei denn die Furcht
25 diene sie zur Vernunft zu bringen; daß sie ferner nach nichts Niedrigem Begierde haben darf, versteht sich; zügellose Begierde nach Speis und Trank wird sie in ihrem eigentlichen Selbst nicht haben, auch nicht nach Liebesgenuß, oder doch höchstens nach dem den die Natur gebietet, und ohne daß dies Verlangen ein triebhaft unwillkürliches sei, oder höchstens bis zur Vorstellung
26 die auch nur flüchtig ist; kurz, in ihrem eigentlichen Selbst wird die Seele selbst durchaus rein sein von allen Leidenschaften; aber auch ihren vernunftlosen Teil wird sie gewillt sein so zu reinigen, daß er überhaupt keine Stöße von außen mehr erfährt oder doch keine heftigen, so daß die Stöße nur selten sind und sofort durch ihre
27 Nachbarschaft aufgehoben werden — so wie der Nachbar eines weisen Mannes die Frucht dieser Nachbarschaft erntet, indem er dem Weisen gleich wird oder doch ihn so respektiert, daß er nicht was der Edle mißbilligt, zu tun wagt; so wird es gar keinen Kampf mehr geben;

schon die bloße Anwesenheit der Vernunft, welche der niedere Seelenteil respektiert, bewirkt, daß der niedere Teil schon von allein wenn er überhaupt einmal sich rührt unwillig wird weil er nicht in Anwesenheit seines Gebieters sich ruhig verhalten, und sich selbst seine Schwäche vorwirft. So ergibt sich für einen solchen 6
Menschen daß er in all diesem nicht fehlt sondern recht handelt.

Aber das Trachten sollte ja nicht darauf gehen, ohne 28
Verfehlung zu sein, sondern 'Gott' zu sein. Der Mensch nun, dem doch eine unwillkürliche Verfehlung in diesen Dingen vorkommt, der ist Gott und Daimon, also zwiefältig, oder besser, er hat bei sich ein andres Wesen, welches nur niedere Tugend hat. Aber wenn nichts dergleichen ihm widerfährt, dann ist er Gott, und nur Gott, allerdings ein Gott von denen, welche dem Ersten nachfolgen. Sein Selbst ist nämlich das was von der oberen Welt herabgekommen ist, und mit seinem wahren Selbst ist er in der oberen Welt, wenn er ist wie er herabkam; der aber zu seinem Genossen gemacht wurde, als er in diese Welt kam, auch den wird er sich gleichmachen nach dessen Vermögen, sodaß dieser womöglich ganz ohne Stöße von außen bleibt, jedenfalls aber nichts tut was der Gebieter verwirft.

Was ist nun für einen solchen Menschen die Einzel- 29
tugend? Weisheit und Einsicht in der Schau dessen was der Geist besitzt, der Geist aber besitzt es durch unmittelbare Berührung. So sind Weisheit und Einsicht zwiefach, einmal sind sie im Geist, einmal in der Seele; droben im Geist sind sie nicht Tugend, in der Seele aber sind sie Tugend. Und was sind sie dort oben? Wirksamkeit des Geistes selbst und sein Wesen; während sie hier in der Seele, da sie nur das sind was von dort herab in einen andern Träger eintritt, Tugend sind. Auch die Idee der Gerechtigkeit und der andern Einzeltugenden ist ja nicht Tugend, sondern gleichsam Vorbild, und erst was von ihr in der Seele herstammt, ist Tugend; denn Tugend gehört einem Jemand an; die Idee jedes Dinges

30 aber gehört nur sich selbst und keinem andern an. Was nun die Gerechtigkeit betrifft, beruht sie etwa, wenn anders sie darin besteht daß jeder Teil die ihm eigne Aufgabe erfüllt, auf einer Mehrzahl von Teilen? Nun, die eine Gerechtigkeit beruht auf einer Mehrzahl, wenn es sich um eine Vielheit von Teilen handelt; die andere aber ist Erfüllung der eigenen Aufgabe schlechthin,
31 mag sie auch nur Einem zugehören. Die wahre Ansich-Gerechtigkeit ist jedenfalls nur die Funktion eines Einheitlichen zu sich selbst, in welchem es kein eines und andres gibt; so ist also auch für die Seele die höhere Gerechtigkeit, daß sie sich mit ihrem wirkenden Sein auf den Geist richtet, und Zucht die Wendung nach innen zum Geist, und Tapferkeit Unberührtheit von Affekten zufolge Gleichwerdung mit dem worauf sie hinblickt, welches seinem Wesen nach von Affekten unberührt ist, während sie selbst das erst vermöge von Tugend wird, um nicht den Affekten ihres niedern Genossen mit unter-
7
32 worfen zu sein. Es bedingen sich also gegenseitig diese Tugenden in der Seele so wie die Tugenden im Geist, welche vor der Tugend liegen und gleichsam ihre Vorbilder sind. Das Denken nämlich des Geistes ist Wissen und Weisheit, und seine Wendung zu sich selbst ist Zucht, und das Tun des eigenen Werkes Gerechtigkeit, und das sich selbst gleich und bei sich Bleiben gewissermaßen
33 Tapferkeit; in der Seele ist dementsprechend das Blicken auf den Geist Weisheit und Einsicht (und zwar sind das ihre Tugenden, denn sie ist dies nicht selbst, wie in der oberen Welt) und die andern Tugenden folgen entsprechend. Auch auf dem Wege der Reinigung müssen alle Tugenden aus der ersten folgen, wenn anders sie als Reinigungen alle auf völliger Gereinigtheit beruhen; sonst kann auch nicht eine vollkommen sein. Wer also die höheren Tugenden hat, hat notwendigerweise potential auch die niederen; wer aber die niederen, nicht notwendig die höheren.

34 Das also ist die höchste Lebensform des Weisen. Doch ob der welcher die höheren Tugenden hat, aktual auch

die niederen hat oder ob es anders darum steht, das prüft man am besten an der Einzeltugend, z. B. der Einsicht: wenn er andern Grundsätzen folgt, wie kann dann die niedere noch in ihm bestehen bleiben sei es auch nur als nichtaktuale? Wo doch das Wesen der niedern so weit, das der höhern so weit reicht; wo die niedere Zucht nur regelt, die höhere völlig austilgt? So auch bei den andern Tugenden, wenn überhaupt einmal an der Herrschaft der höheren Einsicht gerüttelt wird. Nein, er wird 35
die niederen und was aus ihnen kommt, nur dadurch besitzen daß er sie weiß; vielleicht wird er auch nach einigen von ihnen handeln wenn es die Umstände erfordern; aber er schreitet vor zu höheren Grundsätzen und andern Maßen, und wird dann nur nach diesen handeln; er sieht in der Zucht nicht nur ein Regeln, sondert sich vielmehr möglichst ganz ab, lebt überhaupt nicht das Leben des Menschen, des guten Menschen wie es die bürgerliche Tugend fordert, sondern dies läßt er hinter sich, er entscheidet sich für ein andres, für das Leben der Götter; denn mit ihnen, nicht mit guten Menschen soll die 'Gleichwerdung' stattfinden; die Gleichwerdung mit guten Menschen ist wie ein Abbild dem andern gleich ist wenn beide vom gleichen Urbild stammen; jene aber richtet sich auf einen Andern, auf ein Urbild.

---

20. DIALEKTIK

I 3 *περὶ διαλεκτικῆς*

Welche Kunst, welches Verfahren oder welche Beschäftigung führt uns dorthin hinauf wohin es zu wandern gilt? Der Ort wohin es zu gelangen gilt soll uns als ausgemacht und vielfach nachgewiesen für jetzt feststehen, nämlich zum Guten und zum ersten Urgrund; wie denn die Erörterungen in denen dies nachgewiesen wurde,
2 selbst schon eine Art von Führung dorthin waren. Aber, bleibt noch zu fragen, welch ein Mensch muß der sein, der hinaufgeführt werden soll? Vielleicht einer, der alles, oder wie es heißt 'das meiste gesehen hat', der 'bei der ersten Geburt' 'in den Keim eines künftigen Philosophen oder Musikers oder Erotikers' eingesenkt wurde? Das heißt also, hinaufführbar sind diejenigen, die ihrem Wesen
3 nach Philosophen, Musiker oder Erotiker sind. Und welches ist die Weise der Hinaufführung? Ist sie für all diese gleich oder für jeden einzelnen eine besondere? Ein doppelter Weg ist es den sie alle zurücklegen müssen, seien sie beim Aufstieg, oder oben angelangt. Der erste geht aus von dem Niederen, der zweite ist für die, welche bereits im Geistigen angelangt dort sozusagen Fußes Spur gesetzt haben und nun wandern müssen, bis sie zum äußersten Ende dieses Ortes kommen, was dann das Ziel dieser Wanderung ist, wenn man auf den Gipfel der geistigen Welt gelangt ist. Doch bleibe dieser zunächst, zuvor sei versucht von der Emporführung zu sprechen.
4 Zuerst sind die genannten Menschenarten zu scheiden, wobei wir mit dem Musiker beginnen und der Beschreibung seiner Art. Er ist anzusehen als leicht bewegbar und hingerissen für das Schöne; doch gerät er schwer

von sich aus in solche Bewegung, wohl aber durch zufällige Anstöße gleichsam, für die ist er empfänglich, so wie ein Ängstlicher gegen Geräusche, ist er für die Töne und das Schöne in ihnen empfindlich, er verabscheut im Gesang und in den Rhythmen alles Unharmonische und Uneinheitliche und ist auf das Rhythmische und Wohlfigurierte aus. Von diesen wahrnehmbaren Tönen also und Rhythmen und Figuren ausgehend muß man ihn folgendermaßen führen: man muß den Stoff der Gegenstände, an denen die Proportionen und Verhältnisse erscheinen, ausscheiden und ihn zu der Schönheit führen welche an ihnen sich darstellt; man muß ihn lehren daß wovon er hingerissen war jenes war, die geistige Harmonie und das Schöne in ihr, und überhaupt das Schöne, nicht nur etwas Schönes; man muß philosophische Gedanken in ihm anregen, und von da aus ihn zu der Überzeugung von dem bringen was er in sich trägt ohne es zu wissen. Was das aber für Gedanken sind, davon später.

Der Erotiker (in welchen übrigens der Musiker sich auch wandeln kann; dann kann er auf dieser Stufe verharren oder durch sie hindurchgehen) besitzt eine Art von Gedächtnis für die Schönheit. Aber er kann keine abgetrennte (*transzendente*) Schönheit erfassen, sondern nur die Einwirkung des sichtbaren Schönen erschüttert ihn. Ihn muß man lehren nicht nur an einem Körper haftend sich erschüttern zu lassen, man muß ihn durch Unterweisung zu allen Körpern hinleiten, indem man ihm das in ihnen allen Selbige zeigt, muß ihn darauf hinweisen daß dies ein von den Körpern Verschiedenes ist und anderswoher stammt, und daß es in anderen als körperlichen Dingen in höherem Grade vorhanden ist; man weist ihm schöne Betätigungen und schöne Sitten und Gesetze auf, denn nun ist seine Gewöhnung an das wahrhaft Reizvolle schon bei den unkörperlichen Dingen angelangt, und zeigt, daß das Schöne in den Künsten und Wissenschaften und Tugenden ist. Diese muß man dann auf eine Einheit zurückführen und ihn lehren, wie sie in den

Menschen kommen. Von den Tugenden muß er dann aufsteigen zum Geist, zum Seienden, und dort dann den oberen Weg wandeln.

Wer aber von Anlage philosophisch ist, der ist schon bereit und sozusagen geflügelt, er braucht nicht wie jene andern die Abtrennung, er ist in Bewegung auf das Obere hin, und bedarf nur einer Weisung wenn er sich nicht zu helfen weiß. So muß mans ihm weisen und ihn befreien, wie ers denn schon selbst seinem Wesen nach wünscht und eigentlich längst befreit ist. Man gebe ihm also die Mathematik, ihn zu gewöhnen das Unkörperliche zu begreifen und an es zu glauben, er wird sie leicht aufnehmen da er wissensdurstig ist; und seine natürliche Tugendanlage führe man zur Vollendung der Tugenden, nach der Mathematik gebe man ihm die Lehren der Dialektik und mache ihn ganz zu einem Dialektiker.

Aber was ist die Dialektik, welche man übrigens auch jenen ersten Gruppen zu übermitteln hat? Sie ist die Fähigkeit von jedem Ding begrifflich auszusagen, was es ist, worin es sich von den andern unterscheidet und was es mit ihnen gemeinsam hat. Dazu gehört ferner, wo jedes Ding seinen Ort hat, ob es eine Wesenheit ist, und was zum Seienden zu rechnen ist, was hingegen zum Nichtseienden, vom Sein Verschiedenen. Sie erörtert auch das Gute und das Nichtgute, und was unter das Gute fällt was unter das Gegenteil, und was ewig ist und was nicht, alles natürlich auf Grund von Wissenschaft, nicht bloßer Meinung. Indem sie dann aber aufhört mit dem Umherirren im Sinnlichen, siedelt sie sich im Geistigen an und übt dort ihre Forschung, den Trug läßt sie fahren und läßt die Seele weiden 'auf der Wahrheit Flur' wie es heißt, sie wendet die platonische Einteilungskunst an auf die Scheidung der Ideen, wendet sie an auf das wahre Wesen, wendet sie an auf die ersten Seinsarten, und kettet im Geiste das aus ihnen Kommende aneinander bis sie das ganze geistige Gebiet durchlaufen hat, dann löst sie es wieder auf bis sie zum Urgrund zurückgelangt, dann aber hält sie sich ruhig (sie ist also

in der Tat in soweit dort oben im Zustand der Ruhe), nun ist sie frei von der Geschäftigkeit, sammelt sich zur Einheit und schaut; die sogenannte logische Forschung, die es mit Prämissen und Syllogismen zu tun hat, überläßt sie, wie man es mit der Kunst des Schreibens tut, einer andern Wissenschaft, sie hält manches davon für eine notwendige Vorstufe ihrer Wissenschaft, aber sie unterwirft es ihrem Urteil wie alles andere, einiges befindet sie für nützlich, anderes für überflüssig und für den Gegenstand einer speziell darauf gerichteten Forschungsweise.

Aber woher entnimmt diese Wissenschaft ihre Prin- 5
zipien? Nun, der Geist gibt ihr Prinzipien die evident 13
sind, man muß sie nur mit der Seele erfassen können; dann setzt sie das daraus Folgende zusammen, verkettet es und scheidet es wieder, bis sie zum vollkommenen Geist gelangt. Denn sie ist, heißt es, 'das was am Geist und an der Einsicht das reinste ist'. Da sie also die wertvollste Verhaltungsweise in uns ist, muß sie sich notwendig mit dem Seienden und dem Wertvollsten befassen, als Einsicht mit dem Seienden, als Geist mit dem was noch jenseits des Seienden ist.

Was ist dann aber noch die Philosophie? Sie ist das 14
Wertvollste in uns. Ist denn Philosophie und Dialektik dasselbe? Nein, die Dialektik ist der wertvollste Teil der Philosophie. Denn man darf nicht annehmen, daß sie ein bloßes Instrument des Philosophen sei; sie besteht nicht in nackten Lehrsätzen und Regeln, sondern handelt von den Gegenständen und hat das Seiende sozusagen zum Stoff; indes tritt sie methodisch an sie heran, denn sie hat die Lehrsätze zugleich mit den Gegenständen. Das Falsche und den Trugschluß erkennt sie akzidentiell, 15
wenn jemand anders sie vollzieht, sie beurteilt das Falsche als dem Wahren in ihr Fremdes, indem sie, wenn man es an sie heranbringt, erkennt, daß es wider die Norm des Wahren ist. So weiß sie nichts von Prämissen, sowenig wie von Lesen und Schreiben, sondern sie weiß das Wahre, und damit weiß sie was das wirklich ist was man Prämisse nennt, kennt überhaupt die Denkbewegungen der Seele, was sie setzt und was sie aufhebt, und ob sie das aufhebt was sie setzt oder ein andres, und ob es sich um Verschiedenes oder Identisches handelt, indem sie wenns ihr entgegentritt, ihren Blick darauf richtet wie es auch die Sinneswahrnehmung tut; seine genaue Einzelbehandlung aber überläßt sie einer andern Disziplin, die darin 6
ihre Befriedigung findet. Die Dialektik ist also der wert- 16
vollste Teil der Philosophie; denn die Philosophie enthält auch noch anderes; so betrachtet sie spekulativ die Natur, wobei sie, so wie die andern Wissenschaften die Arithmetik benutzen, Hilfe von der Dialektik erhält, nur daß sie sie bei der Dialektik mehr aus der Nähe holen kann; von ihr holt sie sich auch Hilfe wenn sie über das sittliche Verhalten Untersuchungen anstellt, indem sie ihrerseits die Verhaltungen hinzufügt und die Übungen aus
17 denen die Verhaltungen hervorgehen. Übrigens haben die vernunfthaften Verhaltungen das was sie von dort erhalten, auch schon in sich als Eigenes; denn es ist zumeist schon mit ihrem Stoff gegeben; so haben die übrigen Tugenden den jeweiligen Gegenstand ihres Überlegens in dem ihnen besonderen Leiden und Handeln, und die Einsicht ist dann eine Art Gesamtüberschlag, der mehr das Allgemeine der Tugenden betrifft und ob sie ineinander enthalten sind, und ob man jetzt noch warten soll mit Handeln oder ein andermal handeln soll oder ob überhaupt etwas anderes besser ist; die Dialektik, die Weisheit aber ist in noch höherem Grade allgemein und ohne bestimmten Stoff, und bietet so alles der Ein-
18 sicht zu ihrem Gebrauch dar. Ist es nun möglich daß die niedern Tugenden ohne Dialektik und Weisheit existieren? Nur unvollendet und mangelhaft. Kann man aber weise und Dialektiker allein sein ohne die niederen Tugenden? Das kommt kaum vor; entweder sind sie die Vorstufe, oder sie wachsen zugleich mit jenem heran. So mag einer natürliche Tugenden haben, aus welchem durch Hinzutreten der Weisheit vollkommene werden; dann ist also entweder die Weisheit später als diese natürlichen Tugenden,

dann bringt sie das sittliche Verhalten zur Vollendung; oder, da ja die natürlichen Tugenden schon da sind, wächst nun beides gemeinsam und vollendet sich zusammen und das eine nimmt das andere hinzu und vollendet es so. Denn überhaupt hat die natürliche Tugend sowohl ein Auge (*etwas Geistiges*) wie auch Charakter, wenn auch in unvollkommenem Zustand; und die Urgründe von denen wir sie erhalten, gelten weitgehend für natürliche Tugend sowohl wie Weisheit.

---

21. DAS WESEN DER SEELE (II)

IV 1 *περὶ οὐσίας ψυχῆς α'*

Im geistigen Kosmos befindet sich das wahre Sein, der Geist ist in ihm das Beste, aber die Seelen sind auch dort; denn von dort her kommend sind sie ja hier. Jener geistige Kosmos nun birgt in sich die Seelen ohne die Körper, dieser irdische aber die Seelen die in die Körper eingetreten und durch die Körper geteilt sind; dort oben aber ist der ganze Geist beisammen ungeschieden und ungeteilt, beisammen sind auch alle Seelen in diesem Kosmos der Einheit ist, nicht in räumlicher
2 Trennung. Der Geist nun ist immer ungeschieden und ungeteilt, die Seele ist dort oben ungeschieden und ungeteilt, es liegt aber in ihrem Wesen geteilt zu werden. Besteht doch ihr Geteiltwerden darin daß sie sich absondert und in einen Körper eintritt. So heißt es mit Recht, daß sie 'an den Leibern geteilt' ist, weil sie dabei abfällt
3 und so der Teilung verfällt. Aber wie ist sie zugleich ungeteilt? Sie hat sich nicht gänzlich abgesondert, sondern ein Stück von ihr ist nicht herabgestiegen, und das unterliegt der Teilung nicht. Das Wort also: 'aus der ungeteilten und sich an den Körpern teilenden' ist gleichbedeutend mit: aus dem Teil der in der oberen Welt ist und dem in der unteren, d. h. der Seele die mit der oberen Welt zusammenhängt, aber bis in diese Welt sich ergießt
4 wie eine Linie aus dem Kreismittelpunkt. Kommt sie nun nach hier unten, so schaut sie mit eben diesem Teil; und eben dadurch bewahrt sie ihre Ganzheit. Denn auch hier unten ist sie nicht nur geteilt, sondern zugleich ungeteilt; denn das was von ihr geteilt wird, wird ohne

Teilung geteilt. Denn indem sie sich in den ganzen Körper hineingibt, bleibt sie ungeteilt sofern sie ganz in den ganzen Körper tritt, geteilt aber dadurch daß sie an jeder Körperstelle ist.

INHALT

Seite

1. Das Schöne 1
   I 6 *περὶ τοῦ καλοῦ*
2. Die Unsterblichkeit der Seele 14
   IV 7 *περὶ ἀθανασίας ψυχῆς*
3. Das Schicksal 37
   III 1 *περὶ εἱμαρμένης*
4. Das Wesen der Seele (I) 49
   IV 2 *περὶ οὐσίας ψυχῆς β'*
5. Geist, Ideen und Seiendes 55
   V 9 *περὶ νοῦ καὶ τῶν ἰδεῶν καὶ τοῦ ὄντος*
6. Der Abstieg der Seele in die Leibeswelt . . . 69
   IV 8 *περὶ τῆς εἰς τὰ σώματα καθόδου τῆς ψυχῆς*
7. Das Erste und das nach ihm 80
   V 4 *πῶς ἀπὸ τοῦ πρώτου τὰ μετὰ τὸ πρῶτον καὶ περὶ τοῦ ἑνός*
8. Die Einheit der Einzelseelen 84
   IV 9 *εἰ πᾶσαι αἱ ψυχαὶ μία*
9. Das Gute (Das Eine) 90
   VI 9 *περὶ τἀγαθοῦ ἢ τοῦ ἑνός*
10. Die drei ursprünglichen Wesenheiten 110
    V 1 *περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων*
11. Entstehung und Ordnung der Dinge nach dem Ersten 127
    V 2 *περὶ γενέσεως καὶ τάξεως τῶν μετὰ τὸ πρῶτον*
12. Die beiden Materien 130
    II 4 *περὶ τῶν δύο ὑλῶν*
13. Vermischte Untersuchungen 148
    III 9 *ἐπισκέψεις διάφοροι*
14. Die Kreisbewegung des Himmels 154
    II 2 *περὶ τῆς κυκλοφορίας*

Seite

15. Der Daimon der uns erloste 159
III 4 *περὶ τοῦ εἰληχότος ἡμᾶς δαίμονος*

16. Berechtigter Freitod? 167
I 9 *περὶ εὐλόγου ἐξαγωγῆς*

17. Qualität und Form 169
II 6 *περὶ ποιότητος καὶ εἴδους*

18. Ob es auch von den Einzeldingen Ideen gebe 175
V 7 *περὶ τοῦ εἰ καὶ τῶν καθέκαστα ἔστιν εἴδη*

19. Die Tugenden 179
I 2 *περὶ ἀρετῶν*

20. Dialektik 189
I 3 *περὶ διαλεκτικῆς*

21. Das Wesen der Seele (II) 195
IV 1 *περὶ οὐσίας ψυχῆς α΄*

Schlüssel für die chronologische Zählung der Schriften

Enn.	chron.	Enn.	chron.	Enn.	chron.	Enn.	chron.	Enn.	chron.	Enn.	chron.
I 1	53	II 1	40	III 1	3	IV 1	21	V 1	10	VI 1	42
2	19	2	14	2	47	2	4	2	11	2	43
3	20	3	52	3	48	3	27	3	49	3	44
4	46	4	12	4	15	4	28	4	7	4	22
5	36	5	25	5	50	5	29	5	32	5	23
6	1	6	17	6	26	6	41	6	24	6	34
7	54	7	37	7	45	7	2	7	18	7	38
8	51	8	35	8	30	8	6	8	31	8	39
9	16	9	33	9	13	9	8	9	5	9	9

THOMAS VON AQUIN

Die Philosophie von Th. v. A. in Auszügen hrsg. von **Eug. Rolfes**

1920. XI, 224 S. RM 4.50, Ganzleinen 5.50

„Eine sehr wertvolle, reichhaltige, durch treffliche Anmerkungen erläuterte Textausgabe, die die Erkenntnislehre, die Naturlehre, die Seinslehre und die Gotteslehre umfaßt und einer vollständigen Systematik sehr nahe kommt." *Pädagogische Blätter*

Fünf Fragen über die intellektuelle Erkenntnis

(Quästio 84—88 des I. Teiles der Summa)

Übersetzt und erklärt von **Eug. Rolfes.** 1924. XII, 126 S. RM 3.50, Ganzl. 4.50

Der obigen Auswahl läßt derselbe Herausgeber hier einen einzelnen, aber wichtigen Teil des hl. Thomas, die Erkenntnislehre, in einer zusammenhängenden Darstellung folgen, die dieser selbst ihr in seiner Theologischen Summa gewidmet hat.

KAISER JULIAN

Philosophische Werke

Übersetzt und erklärt von **R. Asmus**

1908. VII, 205 und 17 Seiten. RM 6.—, gebunden 7.—

Bei der Fremdartigkeit der Sprache und der Gedanken dieser uns so fern liegenden orientalisch-hellenistischen Mischkultur haben wohl nicht nur Historiker, Theologen und Philosophen, sondern auch Philologen leicht mehr über Julian, als ihn selbst gelesen. Und doch ist es von hohem Interesse, zu sehen, über welchen Nebeln einer seltsamen und verstiegenen, dekadenten Gedankenwelt das Zeichen des Kreuzes aufging.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie

MARSILIUS FICINUS

Über die Liebe oder Platons Gastmahl

Übersetzt und mit Einleitung und Register versehen von **K. P. Hasse**

1915. VIII, 259 Seiten. In Halbpergament RM 12.—

Wer kannte ein Werk des Begründers der florentinischen Akademie? Nur der Spezialist auf diesem Gebiete las den italienischen oder lateinischen Text. Jetzt liegt uns eine gewissenhafte Übersetzung vor, und viele werden sich in das Werk vertiefen, denn es ist nicht nur philosophisch wichtig, sondern ist ein kulturgeschichtliches Dokument der Renaissancezeit.

Monatsschrift für höhere Schulen

LIBANIUS

Apologie des Sokrates

Übersetzt und erläutert von **Otto Apelt.** 1922. XIX, 100 S. RM 4.—, geb. 5.—

Eins der fesselndsten, tiefsten und in menschlicher wie geschichtlicher Hinsicht bedeutsamsten Zeugnisse der großen spätantiken Philosophengesinnung, welche sich der klassischen Antike erschloß und das Christentum aus voller, geklärter Überzeugung bekämpfte.

Lit. Jahresbericht des Dürerbundes

VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG

MOSE BEN MAIMON

FÜHRER DER UNSCHLÜSSIGEN

Ins Deutsche übertragen
und mit erklärenden Anmerkungen versehen von
DR. ADOLF WEISS

I. Buch.	1923.	CCCXXIII, 394 S.	RM 15.—, Glw. 18.—
II. Buch.	1924.	IX, 313 Seiten.	RM 8.50, Glw. 10.—
III. Buch.	1924.	IX, 392 Seiten.	RM 10.—, Glw. 12.—

Der Philosophischen Bibliothek Band 184 a/c

In 2 vornehmen farbigen Halbl.-Geschenkbänden RM 42.—

Dieses vortreffliche Übersetzungswerk kann nicht dankbar genug begrüßt werden. *Der größte jüdische Philosoph und Gelehrte des Mittelalters* war denen, die nicht Hebräisch oder Arabisch lesen können, so gut wie unzugänglich. Maimonides, den Thomas und Cusanus ausgiebig benutzt haben, ist nicht nur historisch *von fast unvergleichlich folgenschwerer und bestimmender Wirkung für die abendländische Philosophie* gewesen, sondern auch als Interpret der aristotelischen und neuplatonischen Philosophie ist er noch heute für jeden von Bedeutung, der sich mit der Denkform dieser Systeme beschäftigt. *Reichliche Anmerkungen* erleichtern das Verständnis; und eine *ausführliche Einleitung* eröffnet den Zugang zur Denkform des jüdischen Mittelalters. *Prof. E. Hoffmann (Heidelberg) in „Das humanistische Gymnasium"*

Abschließend darf ich wohl sagen, daß dem Verlage Meiner *reicher Dank* dafür gebührt, daß er dieses große Werk des Maimonides nun einem weiten Leserkreise in einer *mustergültigen Ausgabe* zugänglich gemacht hat.
Arthur Posner (Kiel) in „Philologische Wochenschrift"

It is *unquestionably the best book* that has appeared so far in connexion with the "Guide", and it will prove indispensable to any student in that great work. Handy in size and beautifully printed, and also enriched by an index, *this new translation fulfils all expectations.*
Dr. M. Gaster in „Journal of the Royal Asiatic Society"

VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG

PLATONS DIALOGE

In Verbindung mit Const. Ritter und Gust. Schneider
ÜBERSETZT VON OTTO APELT
Gesamtausgabe in 7 vornehmen Halbpergamentbänden M. 100.—

Aus den Besprechungen:

„Die große siebenbändige Gesamtausgabe stellt in ihrer Gesamtheit ein Werk dar, um das alle Kulturnationen uns beneiden dürfen. Daß die Übersetzung selbst auf der Höhe steht, hat die Wissenschaft längst anerkannt; der Herausgeber hat aber mit seinen trefflichen Mitarbeitern dafür Sorge getragen, daß jeder Gebildete Zugang zu der Gedankenwelt des größten griechischen Denkers gewinnen, und daß jeder Studierende diese Gedanken voll ausschöpfen kann; diesen Zwecken dienen die ausführlichen Einleitungen und erläuternden Anmerkungen, die Gliederungen und Inhaltsübersichten, die reichen Literaturangaben und vor allem die Register; jeder einzelnen Schrift ist ein kurzes Sachverzeichnis angehängt; dem ganzen Werke aber folgt im 7. Bande ein ganz ausführliches vortrefflich gearbeitetes Schlagwortregister, das in kürzester Form überblicken läßt, was Platon über „Gott" und „Mensch", über „Idee" und „Kunst" und über tausende von Gegenständen zu sagen hat. Eine solche „Encyklopädie" des platonischen Denkens war uns bisher nicht gegeben worden: Apelts Arbeit wird die Forschung reichlich befruchten."
Prof. Dr. Rob. Petsch in der Königsb. Hartungschen Zeitung.

„Jedes Wort zum Lobe der Apeltschen Platoübersetzung erübrigt sich, nachdem die wissenschaftliche Kritik sowohl aus dem philosophischen wie aus dem philologischen Lager schon längst — und zwar ausnahmslos — anerkannt hat, daß hier eine Leistung ersten Ranges vorliegt." *Monatsschrift für höhere Schulen.*

„Wir haben einen deutschen Platon, so echt platonisch wie Sprachstand und Wissen von heute ihn zu gestalten erlaubten. An Apelts Einleitungen und Erläuterungen, die den ernstlich Suchenden höchst willkommen sein müssen, ist zu bewundern ebenso die schlichte phrasen- und schwulstfreie, wahrhaft natürliche Grundauffassung wie das Geschick, womit Apelt zugleich dem Philologen wie dem Laien dient und hilft." *Kunstwart.*

„Ohne Frage die wissenschaftlich bedeutsamste Platonausgabe". „Die Lektüre ist ein Genuß". „Der Dialog wirkt wirklich als lebendige Rede." *Wochenschr. f. klass. Philologie.*

VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG

MOSE BEN MAIMON

FÜHRER DER UNSCHLÜSSIGEN

Ins Deutsche übertragen
und mit erklärenden Anmerkungen versehen von
DR. ADOLF WEISS

I. Buch.	1923.	CCCXXIII, 394 S.	RM 15.—, Glw. 18.—
II. Buch.	1924.	IX, 313 Seiten.	RM 8.50, Glw. 10.—
III. Buch.	1924.	IX, 392 Seiten.	RM 10.—, Glw. 12.—

Der Philosophischen Bibliothek Band 184 a/c

In 2 vornehmen farbigen Halbl.-Geschenkbänden RM 42.—

Dieses vortreffliche Übersetzungswerk kann nicht dankbar genug begrüßt werden. *Der größte jüdische Philosoph und Gelehrte des Mittelalters* war denen, die nicht Hebräisch oder Arabisch lesen können, so gut wie unzugänglich. Maimonides, den Thomas und Cusanus ausgiebig benutzt haben, ist nicht nur historisch *von fast unvergleichlich folgenschwerer und bestimmender Wirkung für die abendländische Philosophie* gewesen, sondern auch als Interpret der aristotelischen und neuplatonischen Philosophie ist er noch heute für jeden von Bedeutung, der sich mit der Denkform dieser Systeme beschäftigt. *Reichliche Anmerkungen* erleichtern das Verständnis; und eine *ausführliche Einleitung* eröffnet den Zugang zur Denkform des jüdischen Mittelalters. *Prof. E. Hoffmann (Heidelberg) in „Das humanistische Gymnasium"*

Abschließend darf ich wohl sagen, daß dem Verlage Meiner *reicher Dank* dafür gebührt, daß er dieses große Werk des Maimonides nun einem weiten Leserkreise in einer *mustergültigen Ausgabe* zugänglich gemacht hat.
Arthur Posner (Kiel) in „Philologische Wochenschrift"

It is *unquestionably the best book* that has appeared so far in connexion with the "Guide", and it will prove indispensable to any student in that great work. Handy in size and beautifully printed, and also enriched by an index, *this new translation fulfils all expectations.*
Dr. M. Gaster in „Journal of the Royal Asiatic Society"

VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG

PLATONS DIALOGE

In Verbindung mit Const. Ritter und Gust. Schneider
ÜBERSETZT VON OTTO APELT
Gesamtausgabe in 7 vornehmen Halbpergamentbänden M. 100.—

Aus den Besprechungen:

„Die große siebenbändige Gesamtausgabe stellt in ihrer Gesamtheit ein Werk dar, um das alle Kulturnationen uns beneiden dürfen. Daß die Übersetzung selbst auf der Höhe steht, hat die Wissenschaft längst anerkannt; der Herausgeber hat aber mit seinen trefflichen Mitarbeitern dafür Sorge getragen, daß jeder Gebildete Zugang zu der Gedankenwelt des größten griechischen Denkers gewinnen, und daß jeder Studierende diese Gedanken voll ausschöpfen kann; diesen Zwecken dienen die ausführlichen Einleitungen und erläuternden Anmerkungen, die Gliederungen und Inhaltsübersichten, die reichen Literaturangaben und vor allem die Register; jeder einzelnen Schrift ist ein kurzes Sachverzeichnis angehängt; dem ganzen Werke aber folgt im 7. Bande ein ganz ausführliches vortrefflich gearbeitetes Schlagwortregister, das in kürzester Form überblicken läßt, was Platon über „Gott" und „Mensch", über „Idee" und „Kunst" und über tausende von Gegenständen zu sagen hat. Eine solche „Encyklopädie" des platonischen Denkens war uns bisher nicht gegeben worden: Apelts Arbeit wird die Forschung reichlich befruchten."
Prof. Dr. Rob. Petsch in der Königsb. Hartungschen Zeitung.

„Jedes Wort zum Lobe der Apeltschen Platoübersetzung erübrigt sich, nachdem die wissenschaftliche Kritik sowohl aus dem philosophischen wie aus dem philologischen Lager schon längst — und zwar ausnahmslos — anerkannt hat, daß hier eine Leistung ersten Ranges vorliegt." *Monatsschrift für höhere Schulen.*

„Wir haben einen deutschen Platon, so echt platonisch wie Sprachstand und Wissen von heute ihn zu gestalten erlaubten. An Apelts Einleitungen und Erläuterungen, die den ernstlich Suchenden höchst willkommen sein müssen, ist zu bewundern ebenso die schlichte phrasen- und schwulstfreie, wahrhaft natürliche Grundauffassung wie das Geschick, womit Apelt zugleich dem Philologen wie dem Laien dient und hilft." *Kunstwart.*

„Ohne Frage die wissenschaftlich bedeutsamste Platonausgabe". „Die Lektüre ist ein Genuß". „Der Dialog wirkt wirklich als lebendige Rede." *Wochenschr. f. klass. Philologie.*

VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG

PLATONS DIALOGE

In Verbindung mit Const. Ritter und Gust. Schneider

ÜBERSETZT VON OTTO APELT

Gesamtausgabe in 7 vornehmen Halbpergamentbänden. M. 100.—

Alkibiades I/II. 2. Aufl. '21. IV, 130 S. 2.—, Glw. 3.—, Hpgt. 4.—

Apologie u. Kriton. 2. Aufl. '23. IV, 112 S. 1.50, Glw. 2.50, Hpgt. 4.—

Briefe. 2. Aufl. '21. IV, 154 S. . . . 3.—, Glw. 4.—, Hpgt. 4.50

Charmides / Lysis / Menexenos. 2. Aufl. 1922. IV, 168 S. . . . . 3.—, Glw. 4.—, Hpgt. 4.50

Euthydemos. 2. Aufl. '22. IV, 107 S. . 2.—, geb. 3.—, Hpgt. 4.—

Gastmahl. Neu übersetzt von O. Apelt. 1926. XXXVIII, 88 S. . . . . 1.50, Glw. 2.50

Gesetze. Zwei Bände. Bd. I: Buch 1—6, Bd. II: Buch 7—12. 1916. XXXII, 573 S. . . . . je 6.—, Glw. 7.50, Hpgt. 8.50

Gorgias. 2. Aufl. '22. II, 184 S. . . . 3.—, Glw. 4.—, Hpgt. 4.50

Hippias I/II. Ion. 2. Aufl. '21. IV, 130 S. 2.—, Glw. 3.—, Hpgt. 4.—

Kratylos. 2. Aufl. '22. IV, 158 S. . . . 3.—, geb. 4.—, Hpgt. 4.50

Laches und Eutyphron. Übersetzt von G. Schneider. 2. Auflage. 1922. VIII, 112 S. . . . . 2.—, Glw. 3.—, Hpgt. 4.—

Menon oder **Über die Tugend.** 2. Aufl. '22. II, 91 S. 1.50, Glw. 2.50

Parmenides. 2. Aufl. '22. II, 162 S. . . 3.—, Glw. 4.—, Hpgt. 4.50

Phaidon oder **Über die Unsterblichkeit der Seele.** 3. Auflage. 1923. II, 155 S. . . . . 2.—, Glw. 3.—, Hpgt. 4.—

Phaidros. Übers. von C. Ritter. 2. Aufl. '22. II, 157 S. . . . . 3.—, Glw. 4.—, Hpgt. 4.50

Philebos. 2. Aufl. '22. II, 157 S. . . . 3.—, geb. 4.—, Hpgt. 4.50

Politikos oder **Vom Staatsmann.** 2. Aufl. '22. II, 142 S. . . . . 3.—, geb. 4.—, Hpgt. 4.50

Protagoras. 2. Aufl. '22. IV, 147 S. . 3.—, Glw. 4.—, Hpgt. 4.50

Sophistes. 2. Aufl. '22. II, 156 S. . . 3.—, geb. 4.—, Hpgt. 4.50

Staat. Neu übersetzt und erläutert, sowie mit griech.-deutschem und deutsch-griech. Wörterverzeichnis vers. von O. Apelt. 6. Auflage. 1923. XXXII, 568 S. . . . . 8.50, Glw. 10.—, Hpgt. 11.—

Theätet. 4. Aufl. '23. IV, 195 S. . . . 3.—, Glw. 4.—, Hpgt. 4.50

Timaios u. Kritias. 2. Aufl. '22. IV, 224 S. 4.50, geb. 5.50, Hpgt. 6.50

Vorwort und Einleitung zur Gesamtausgabe von Otto Apelt. 1920. 48 S. 1.50

Platon-Index als Gesamtregister von Otto Apelt. 2. Auflage. 1923. VI, 158 S. . . . . 4.—, Glw. 5.—

VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG

ARISTOTELES WERKE

In drei Halbpergament-Bänden RM 55.—

La traduction de M. Rolfes est ce qu'on pouvait attendre, en fidélité rigoureuse, en clarté, en précision scientifique, de cet excellent aristotélicien. La science est fondée sur une pratique assidue du texte et de l'esprit de l'aristotélisme et, disons-le, sur une utilisation très intelligente des commentateurs non seulement grecs, mais aussi scolastiques.
Revue de Philosophie.

Bd. I. Über die Dichtkunst. Neu übers. u. m. erklär. Namen- u. Sachreg. vers. v. A. Gudeman. 1921. XXIV, 91 S. 2.—, geb. 3.—, Gesch.-Bd. 4.—

Die Übersetzung selbst ist für den, der sich je durch die älteren Arbeiten von Susemihl-Gomperz u. a. hat durchquälen müssen, ein wahres Labsal. Die neue Übersetzung ist eine lichtvolle, anschauliche und dem Original nahekommende Leistung, die uneingeschränktes Lob verdient.
Göttinger Kartellblätter.

— **Kleine naturwissenschaftliche Schriften. (Parva naturalia.)** Übers. u. m. einer Einleitung u. erklärenden Anmerkungen versehen von E. Rolfes. 1924. X, 158 Seiten . . . . . 4.50, geb. 5.50

— **Metaphysik.** Übersetzt, erläutert u. m. e. Einleitung u. Reg. versehen von E. Rolfes. 3. verbess. Aufl. 1928. 1. Teil. (Buch I—VII). XXIV, 209 S. — 2. Teil. (Buch VIII—XIV). 226 S. . je 4.—, Glw. 5.—

Bd. II. Drei Bücher über die Seele. Übers., erläut. u. m. Reg. vers. v. A. Busse. 2. Aufl. 1922. XX, 94 u. 27 S. . . 3.—, Glw. 4.—

— **Nikomachische Ethik.** Übers., erl. u. m. Reg. vers. v. E. Rolfes. 2. Aufl. 1921. XXIV, 288 S. . . . . 4.50, Glw. 5.50

— **Politik.** Übers., erl. u. m. Reg. vers. v. E. Rolfes. 3. Aufl. 1922. XXXI, 341 S. . . . . 6.50, Glw. 8.—, Gesch.-Bd. 8.50

Eine äußerst pünktliche Wiedergabe des Textes mit gewissenhafter Verwertung der Vorarbeiten! Der Verfasser versteht es trefflich, die nüchterne Klarheit der Sprache des großen Griechen im Deutschen wiederzugeben. Man bekommt durch seine Übersetzung eine unmittelbare Anschauung von der abwägenden Vorsicht und Zurückhaltung, die gerade bei diesem Aristotelischen Werke besonders charakteristisch ist.
Theologisches Literaturblatt.

Bd. III. Organon. Jeder Teil m. Einl., Anmerk., Sach- u. Namensreg. Übers. von E. Rolfes. Vollständig in 1 Band . . . Glw. 22.—
Daraus einzeln:

— **Kategorien** (nebst Einl. d. Porphyrius). 1920. VIII, 86 S. . 2.—

— **Peri hermenias** oder: Lehre vom Satz. 1920. VIII, 42 S. . . 1.20

— **Lehre vom Schluß,** oder: Erste Analytiken. 1922. X, 209 S. 5.—, geb. 6.50

— **Lehre vom Beweis,** oder: Zweite Analytiken. 1922. XVIII, 164 S. 4.50, geb. 5.50

— **Topik.** 1919. XVII, 227 Seiten . . . . . 5.—, geb. 6.50

— **Sophistische Widerlegungen.** 1918. IX, 80 S. . 2.—, geb. 3.—

Petersen, P. Gesch. der Aristotelischen Philosophie im protestant. Deutschland. 1921. XII, 534 Seiten 12.50

Rolfes, E. Die Philosophie des Aristoteles als Naturerklärung und Weltanschauung. 1923. XV, 380 S. . . 8.—, geb. 10.—

Willmann, O. Aristoteles als Pädagog und Didaktiker. VIII, 216 Seiten . . . . . 6.50, Glw. 8.50

VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG

In Übersetzungen des bekannten
PLATON-ÜBERSETZERS OTTO APELT
erschienen in der Philosophischen Bibliothek:

L. A. SENECA

PHILOSOPHISCHE SCHRIFTEN

Mit Einleitungen und Anmerkungen

Gesamtausgabe in vier vornehmen Halbleinen-Geschenkbänden 30.—

I: Von der Unerschütterlichkeit des Weisen — Drei Bücher vom Zorn — Trostschrift an Marcia. 1923. XXIV, 266 S. . . . 5.—, geb. 6.50

II: Vom glücklichen Leben — Von der Muße — Von der Gemütsruhe — Von der Kürze des Lebens — Trostschrift an Polybius — Trostschrift an seine Mutter Helvia. 1923. IV, 240 S. 5.—, geb. 6.50

III/IV: Briefe an Lucilius. 1924. VIII, 374 S. u. VII, 364 S. je 6.—, geb. 7.50

PLUTARCH

MORALISCHE SCHRIFTEN

Mit Einleitungen, Anmerkungen und Register

I: Streitschriften wider die Epikureer. '26. XII, 171 S. 5.—, Glw. 6.50

II: Parallelschriften zu Senecas Dialogen. '26. XV, 174 S. 5.—, Glw. 6.50

III: Politische Schriften. 1927. XII, 204 S. . . . . 6.—, Glw. 7.50

LIBANIUS

APOLOGIE DES SOKRATES

1922. XIX, 100 S. 4.—, geb. 5.—

DIOGENES LAËRTIUS

Leben und Meinungen berühmter Philosophen

Mit Einleitung, Erläuterungen und Register

Zwei Bände. 1921. XXVIII, 341 und IV, 327 S. Je 7.50, geb. 9.— in Halbpergament je 10.—

AUGUSTINUS

VOM SELIGEN LEBEN

Übersetzt und erläutert sowie mit einer Einführung in Augustins Philosophie versehen von Johannes Hessen

1923. XXX, 43 S. 2.—, Glw. 3.—

VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG

Wissen und Forschen

Schriften zur Einführung in die Philosophie

Bd. 1: **Kants Lehre vom kategorischen Imperativ.** Von A. Buchenau. 2. Aufl. 1923. X, 125 S. 2.—, Glw. 4.—

Bd. 2: **Gegenwartsphilosophie und christliche Religion.** Von H. Hegenwald. 1915. XII, 196 S. Hlw. 7.—

Bd. 3: **Grundprobleme der Kritik der reinen Vernunft.** Von Artur Buchenau. 1914. VI, 194 S. 3.50, Glw. 5.50

Bd. 4: **Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich?** Von A. Liebert. 2. Aufl. 1923. XXII, 256 S. 6.50, Hlw. 8.50

Bd. 5: **Grundriß der Ästhetik.** V. B. Croce. 13. IV, 85 S. Hlw. 4.50

Bd. 6: **Die Seele.** Von Jos. Geyser. 1914. VI, 117 S. Hlw. 5.—

Bd. 7: **Die Begründer der modernen Psychologie.** Von Stanley Hall. Übers. v. R. Schmidt. 1914. 420 S. 8.—, Hlw. 10.—

Bd. 8: **Einführung in die Philosophie.** Vom Standpunkte des Kritizismus. Von K. Sternberg. 1919. XIII, 291 S. 4.—, Hlw. 6.—

Bd. 9: **Pestalozzis Sozialphilosophie.** Von A. Buchenau. 1916. VIII, 183 S. 2.50, Hlw. 4.50

Bd. 10: **Die sittlichen Forderungen.** Von G. Störring. 1.50, Hlw. 3.—

Bd. 11: **Einführung in die Erkenntnistheorie.** Von Aug. Messer. 3., umgearb. Aufl. 1927. VII, 270 S. 5.—, Glw. 7.—

Bd. 12: **Geschichtsphilosophie.** Von O. Braun. 1921. 2.50, Glw. 4.50

Bd. 13: **Zarathustra-Kommentar.** Von Hans Weichelt. 2., neu bearb. Auflage. 1922. VI, 366 S. 5.— Glw. 7.—

Bd. 14: **Grundlinien der Psychologie.** Von Steph. Witasek. 2. unveränd. Ausg. 1925. VIII, 370 und 22 S. Glw. 7.—

Bd. 15: **Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Psychologie.** Von A. Tumarkin. 1923. VIII, 166 S. 4.— Hlw. 6.—

Bd. 16: **Kommentar zu Kants Prolegomena.** Von Max Apel. 2. Auflage. 1923. XI, 236 S. 3.50, Hlw. 5.50

Bd. 17: **Die Kategorienlehre Ed. von Hartmanns.** Von Johs. Hessen. 1924. IV, 140 S. 4.—, Hlw. 6.—

Bd. 18: **Einführung in die Phänomenologie.** Von Wilh. Reyer. 1926. X, 465 S. 12.50, Glw. 15.—

Bd. 19: **Einführung in die Moral- und Rechtsphilosophie.** Von Ernst Weigelin. 1927. VIII, 202 S. 6.— Glw. 8.—

Bd. 20: **Einführung in die Psychologie und d. psych. Richtungen der Gegenw.** Von A. Messer. 1927. VI, 172 S. 4.—, Glw. 6.—

Bd. 21: **Die Grundprobleme der Astrologie.** Von Dr. Karl Th. Bayer. 1927. XII, 183 S. 5.—, Glw. 7.—

Bd. 22: **Kommentar zu Kants ethischen und religionsphilosophischen Hauptschriften** (Grundl. z. M. d. S., Kr. d. pr. V., Relig. innerh. d. Gr.). Von A. Messer. '28. VIII, 196 S. 4.—, Glw. 6.—

Ausführlicher Prospekt auf Verlangen.

VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG

In Übersetzungen des bekannten
PLATON-ÜBERSETZERS OTTO APELT
erschienen in der Philosophischen Bibliothek:

L. A. SENECA

PHILOSOPHISCHE SCHRIFTEN

Mit Einleitungen und Anmerkungen

Gesamtausgabe in vier vornehmen Halbleinen-Geschenkbänden 30.—

I: Von der Unerschütterlichkeit des Weisen — Drei Bücher vom Zorn — Trostschrift an Marcia. 1923. XXIV, 266 S. . . . 5.—, geb. 6.50

II: Vom glücklichen Leben — Von der Muße — Von der Gemütsruhe — Von der Kürze des Lebens — Trostschrift an Polybius — Trostschrift an seine Mutter Helvia. 1923. IV, 240 S. 5.—, geb. 6 50

III/IV: Briefe an Lucilius. 1924. VIII, 374 S. u. VII, 364 S. je 6.—, geb. 7.50

PLUTARCH

MORALISCHE SCHRIFTEN

Mit Einleitungen, Anmerkungen und Register

I: Streitschriften wider die Epikureer. '26. XII, 171 S. 5.—, Glw. 6.50

II: Parallelschriften zu Senecas Dialogen. '26. XV, 174 S. 5.—, Glw. 6.50

III: Politische Schriften. 1927. XII, 204 S. . . . . 6.—, Glw. 7.50

LIBANIUS

APOLOGIE DES SOKRATES

1922. XIX, 100 S. 4.—, geb. 5.—

DIOGENES LAËRTIUS

Leben und Meinungen berühmter Philosophen

Mit Einleitung, Erläuterungen und Register

Zwei Bände. 1921. XXVIII, 341 und IV, 327 S. Je 7.50, geb. 9.—
in Halbpergament je 10.—

AUGUSTINUS

VOM SELIGEN LEBEN

Übersetzt und erläutert sowie mit einer Einführung in Augustins Philosophie versehen von Johannes Hessen

1923. XXX, 43 S. 2.—, Glw. 3.—

VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG

Wissen und Forschen

Schriften zur Einführung in die Philosophie

Bd. 1: **Kants Lehre vom kategorischen Imperativ.** Von A. Buchenau. 2. Aufl. 1923. X, 125 S. 2.—, Glw. 4.—

Bd. 2: **Gegenwartsphilosophie und christliche Religion.** Von H. Hegenwald. 1913. XII, 196 S. Hlw. 7.—

Bd. 3: **Grundprobleme der Kritik der reinen Vernunft.** Von Artur Buchenau. 1914. VI, 194 S. 3.50, Glw. 5.50

Bd. 4: **Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich?** Von A. Liebert. 2. Aufl. 1923. XXII, 256 S. 6.50, Hlw. 8.50

Bd. 5: **Grundriß der Ästhetik.** V. B. Croce. '13. IV, 85 S. Hlw. 4.50

Bd. 6: **Die Seele.** Von Jos. Geyser. 1914. VI, 117 S. Hlw. 5.—

Bd. 7: **Die Begründer der modernen Psychologie.** Von Stanley Hall. Übers. v. R. Schmidt. 1914. 420 S. 8.—, Hlw. 10.—

Bd. 8: **Einführung in die Philosophie.** Vom Standpunkte des Kritizismus. Von K. Sternberg. 1919. XIII, 291 S. 4.—, Hlw. 6.—

Bd. 9: **Pestalozzis Sozialphilosophie.** Von A. Buchenau. 1919. VIII, 183 S. 2.50, Hlw. 4.50

Bd. 10: **Die sittlichen Forderungen.** Von G. Störring. 1.50, Hlw. 3.-

Bd. 11: **Einführung in die Erkenntnistheorie.** Von Aug. Messer, 3., umgearb. Aufl. 1927. VII, 270 S. 5.—, Glw. 7.—

Bd. 12: **Geschichtsphilosophie.** Von O. Braun. 1921. 2.50, Glw. 4.50

Bd. 13: **Zarathustra-Kommentar.** Von Hans Weichelt. 2., neu bearb. Auflage. 1922. VI, 366 S. 5.—, Glw. 7.—

Bd. 14: **Grundlinien der Psychologie.** Von Steph. Witasek. 2., unveränd. Ausg. 1923. VIII, 370 und 22 S. Glw. 7.—

Bd. 15: **Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Psychologie.** Von A. Tumarkin. 1923. VIII, 166 S. 4.—, Hlw. 6.—

Bd. 16: **Kommentar zu Kants Prolegomena.** Von Max Apel. 2. Auflage. 1923. XI, 236 S. 3.50, Hlw. 5.50

Bd. 17: **Die Kategorienlehre Ed. von Hartmanns.** Von Johs. Hessen. 1924. IV, 140 S. 4.—, Hlw. 6.—

Bd. 18: **Einführung in die Phänomenologie.** Von Wilh. Reyer. 1926. X, 465 S. 12.50, Glw. 15.—

Bd. 19: **Einführung in die Moral- und Rechtsphilosophie.** Von Ernst Weigelin. 1927. VIII, 202 S. 6.—, Glw. 8.—

Bd. 20: **Einführung in die Psychologie und d. psych. Richtungen der Gegenw.** Von A. Messer. 1927. VI, 172 S. 4.—, Glw. 6.—

Bd. 21: **Die Grundprobleme der Astrologie.** Von Dr. Karl Th. Bayer. 1927. XII, 183 S. 5.—, Glw. 7.—

Bd. 22: **Kommentar zu Kants ethischen und religionsphilosophischen Hauptschriften** (Grundl. z. M. d S., Kr. d. pr. V., Religion inn. d. Gr.) Von A. Messer. '28. VIII, 196 S. 4.—, Glw. 6.—

Ausführlicher Prospekt auf Verlangen.

VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG

COLUMBIA UNIVER

STRÖMUNGEN DER GEGENWART IN FRANKREICH

Von

I. BENRUBI

1928. VIII, 530 S. Geheftet M. 28.—, Ganzleinen M. 31.—

In bewundernswerter Selbstaufgabe hat B. sich in das Weltbild der französischen Philosophen vertieft, erschöpfend, sachlich und klar die Gedankenwelt jedes einzelnen dargestellt. Das Werk gibt einen vollständigen Überblick über die philosophischen Strömungen in Frankreich und wird auf lange Zeit hinaus für jeden Frankreichforscher das unentbehrlichste Nachschlagebuch bleiben.

Deutsch-Französische Rundschau, Bd. I H. 7.

GESCHICHTE DER ETHIK

DIE SYSTEME DER MORAL VOM ALTERTUM BIS ZUR GEGENWART

Von

OTTMAR DITTRICH

I. Bd.: ALTERTUM BIS ZUM HELLENISMUS. '26. VIII, 374 S. 15.—, Glw. 17.50

II. Bd.: VOM HELLENISMUS BIS ZUM AUSGANG DES ALTERTUMS. 1926. VII, 311 S. 12.—, Glw. 14.50

III. Bd.: MITTELALTER BIS ZUR KIRCHENREFORMATION. 1926. VIII, 510 S. 20.—, Glw. 23.—

IV. Bd.: VON DER KIRCHENREFORMATION BIS ZUM AUSGANG DES MITTELALTERS. *Erscheint im Sommer 1930.*

Wir stehen vor der Darbietung einer Leistung, die jeden Anspruch auf bewundernde Zustimmung besitzt und auf die die deutsche Wissenschaft mit Recht stolz sein darf. In fortschreitendem Ausmaß gewinnt Dittrichs Leistung die Züge eines wahrhaft monumentalen Werkes.

Prof. Dr. Arthur Liebert (Bln.) in den Kantstudien, Bd. 32 Heft 2/3.

Jedem Kulturhistoriker, Theologen und Philosophen unentbehrlich. In seinen sorgfältig gearbeiteten „Nachschlagebehelfen" werden nicht nur alle behandelten ethischen und sonstigen Begriffe und Namen verzeichnet, sondern die Verweise in sich historisch geordnet, so daß damit zugleich eine Entwicklungsgeschichte der Begriffe auf knappstem Raum gegeben ist.

Prof. Dr. K. Weidel in d. Neuen Jahrb. f. Wiss. u. Jugendbildg., 1927 H. 4.

VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG

DIE PHILOSOPHIE DER GEGENWART IN SELBSTDARSTELLUNGEN

Herausgegeben von

DR. RAYMUND SCHMIDT

Alle Beiträge der bisher vorliegenden 7 Bände (vornehm geb. je
auch einzeln, steif geheftet, zu den beigesetzten Preisen zu ha

(Die Ziffer hinter dem Namen bezeichnet den Band, dem der Beitrag zugehört)

Anathon Aall (V)	M. 1.50	Oskar Kraus (VII)	M.
Erich Adickes (II)	„ 1.50	Eugen Kühnemann (VI)	„
Clemens Baeumker (II)	„ 1.50	P. E. Liljeqvist (VI)	„
Paul Barth (I)	„ 1.—	Götz Martius (III)	„
Bruno Bauch (VII)	„ 2.—	Fritz Mauthner (III)	„
Erich Becher (I)	„ 1.50	Alexius Meinong (I)	„
Alfons Bilharz (V)	„ 1.—	August Messer (III)	„
Alessandro Chiappelli (V)	„ 1.50	Paul Natorp (I)	„
Jonas Cohn (II)	„ 1.—	Wilhelm Ostwald (IV)	„
Hans Cornelius (II)	„ 1.—	Adolf Phalén (V)	„
Benedetto Croce (IV)	„ 2.50	Johannes Rehmke (I)	„
Arthur Drews (V)	„ 2.50	Johannes Reinke (VI)	„
Hans Driesch (I)	„ 2.—	Giuseppe Rensi (VI)	„
Adolf Dyroff (V)	„ 1.50	Julius Schultz (III)	„
Agostino Gemelli (VII)	„ 3.50	Albert Schweitzer (VII)	„
Karl Groos (II)	„ 1.—	William Stern (VI)	„ 2.
Constantin Gutberlet (IV)	„ 1.50	Carl Stumpf (V)	„ 2.50
Axel Hägerström (VII)	„ 3.—	Ferdinand Tönnies (III)	„ 1.05
G. Heymans (III)	„ 2.50	Ernst Troeltsch (II)	„ 1.—
Harald Höffding (IV)	„ 1.50	Hans Vaihinger (II)	„ 2.—
Alois Höfler (II)	„ 2.50	Bernardino Varisco (VI)	„ 2.—
Wilhelm Jerusalem (III)	„ 2.50	Johannes Volkelt (I)	„ 1.50
Karl Joël (I)	„ 1.—	Leopold Ziegler (IV)	„ 2.50
Hermann Graf Keyserling (IV)	„ 2.—	Theodor Ziehen (IV)	„ 1.—

Jeder Beitrag [illegible] *Verfassers*

COLUMBIA UNIVERSITY
0032140991

Das Werk ist nicht Geschic[illegible] ten philosophischen Lebens der „Philosophie der Gegenwart in Selbstdars[illegible] Sie zwingt zur Einkehr und zur Frage[illegible] bstbesinnung aber ist für die geistige Entwicklung förderlich, wie die Sonne für die jungen Pflanzenkeime. Die „Philosophie der Gegenwart" hilft mit an der Entwicklung der großen Philosophie der Zukunft, auf die wir alle warten.

Dr. Kurt Joachim Grau in den Preußischen Jahrbüchern.

VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG

G. E. STECHERT & Co
(ALFRED HAFNER)
NEW YORK

VOLUME 2

PLOTIN

SCHRIFTEN

2. BAND

Columbia University
in the City of New York

LIBRARY

...othek

...en

...enregister

...nerreicht da

...t · Leibniz

...liermacher
Seneca

In Vorbereitung [illegible]:

**Bolzano · Diogenes Laërtius · Ed. v. Hartmann · Hobbes · Lotze · Maimonides
Plutarch · Adam Smith · Thomas v. Aquin**

Noch nicht [illegible]:

Franz Brentano. [illegible] auf Grund des Nachlasses von O. Kraus und A. Kastil (etwa 10 Bände).

Hegel. [illegible] Gesamtausgabe in 26 Bänden auf Grund der [illegible] Manuskripte und Vorlesungsnachschriften von Dr. phil. [illegible] (Berlin) Georg Lasson (etwa 16 Bände).

Im Erscheinen begriffen sind:

Nicolaus Cusanus. Auf Grund der Heidelberger Akademieausg. von [illegible] übersetzt [illegible].

Plotins Schriften. Übers. von Richard Harder, in der chronologischen Reihenfolge ihrer Entstehung. 5 Bände, zu jedem Band später ein Heft Anmerkungen.

FELIX MEINER VERLAG IN LEIPZIG

PhB Neuerscheinungen der PhB

Franz Brentano: Kategorienlehre

Ontologische Untersuchungen aus dem Nachlaß hrsg., eingel. u. m. erläuternden Anm. u. Reg. vers. von Alfred Kastil. *Unter der Presse.*

Wahrheit und Evidenz

Erkenntnistheoretische Abhandlungen und Briefe, ausgewählt, erläutert und eingeleitet von Oskar Kraus. XXXI, 228 S. [illegible], Ganzleinen 9.—

G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Ästhetik

1. Halbband: Die Idee und das Ideal. Nach den erhaltenen Quellen neu hrsg. von Georg Lasson. XVI, 398 S. 15.—, Ganzleinen 16.50 (im Einband der Gesamtausgabe 18.—).

Jenenser Realphilosophie

Natur- und Geistesphilosophie. Aus dem Manuskript hrsg. von Johannes Hoffmeister. 2 Bände, im Einband der Gesamtausgabe 13.— [illegible] im Einband der PhB, darunter die **Einführung zu Hegels Realphilosophie** unter dem Sondertitel: Goethe und der deutsche Idealismus. VII, 132 S. 2.50, Ganzleinen 3.50.

Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft

Nach der 1. und 2. Originalausgabe neu herausgegeben von Raymund Schmidt. **Ausgabe auf Dünndruckpapier** mit [illegible] Systematisch. Handlexikon. XVI, 766 und VIII, 229 S. In [illegible] 12.—

[illegible] *M. Heidegger (Freiburg)*

[illegible] *(Kiel)*

Plotins Schriften. Übersetzt von Richard Harder.

Band I: Die Schriften 1—21 der chronologischen Reihenfolge. XI, 198 S. 10.80, Ganzleinen 12.10.

Vollständig in 5 Bänden, zu jedem Band später ein Heft Anmerkungen.

Der um 10% ermäßigte Subskriptionspreis erlischt mit Ausgabe des 3. Textbandes.

[illegible] *„Das Humanistische Gymnasium"*

FELIX MEINER VERLAG IN LEIPZIG

Hegels Sämtliche Werke

Erste Kritische Gesamtausgabe in 26 Bänden
Herausgegeben von GEORG LASSON

Die Kritische Gesamtausgabe der Werke Hegels enthält 1. *die von Hegel selbst herausgegebenen Werke*, die nicht einfach nach der alten Ausgabe, die von den Freunden und Schülern Hegels besorgt wurde, abgedruckt, sondern nach *Hegels eigenhändigen Ausgaben wiedergegeben und mit vergleichenden Seitenübersichten und ausführlichen Registern versehen sind.*

2. *Hegels Vorlesungen nach den eigenhändigen Kollegheften Hegels und den erhaltenen Nachschriften seiner Schüler.* Durch das Zurückgehen auf diese Quellen erhalten die Vorlesungen gegenüber der Gestalt, die sie durch die Schüler Hegels erhalten haben, eine *weit größere Ursprünglichkeit und Treue*, sowohl in der Wortfassung als auch im gesamten Gedankenzusammenhang. Die Schüler Hegels hatten des Meisters Darstellung oft mutwillig verbessert, ergänzt und gegliedert im Interesse der Lesbarkeit und Schmackhaftigkeit, wobei nicht selten die Schärfe des Hegelschen Gedankens, die Ursprünglichkeit seines Ausdruckes, ja sogar die eigentliche Intention verloren gingen.

3. enthält die neue Ausgabe *eine große Bereicherung durch die Neuherausgabe sämtlicher von Hegel noch erhaltenen Niederschriften, die in der alten Ausgabe* entweder nicht genau und nicht vollständig, oder *überhaupt nicht vorhanden sind.* Dazu gehören neben vielen weniger umfänglichen Texten vor allem: *„Die Verfassung Deutschlands"* vom Jahre 1802, das *„System der Sittlichkeit"* aus dem gleichen Jahre und die drei ersten großen Systementwürfe Hegels vor der Phänomenologie (1807): a) *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie* (1801/02), b) *Jenenser Realphilosophie I*° (1803/04) und c) *„Jenenser Realphilosophie II*° (1805/06). Die Entzifferung und Herausgabe der beiden letzten, enthaltend Natur- und Geistesphilosophie besorgte in ständiger Fühlungnahme mit D. Dr. G. Lasson Dr. *Johannes Hoffmeister*. Dieser hat auch die Herausgabe der *„Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie"* übernommen, während *Georg Lasson* mit der Vollendung der *Neuausgabe der Ästhetik* beschäftigt ist. Es steht demnach zu erwarten, daß die Kritische Gesamtausgabe von Hegels Werken demnächst zum Abschluß kommen wird. Dann erst wird eine *sichere und vollständige Grundlage für das Studium des größten Philosophen der Neuzeit* vorhanden sein.

Bis Anfang 1932 lagen folgende 16 Bände vor:

I: Erste Druckschriften. – II: Phänomenologie des Geistes. – III/IV: Die Wissenschaft der Logik. – V: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. VI: Grundlinien der Philosophie. – VII: Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie. – VIII/IX: Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. X: Vorlesungen über die Ästhetik. Teil I. – XII/XIV: Vorlesungen über die Philosophie der Religion. – XVIII: Jenenser Logik Metaphysik und Naturphilosophie. – XIX/XX: Jenenser Realphilosophie.

Ausführlicher Prospekt auf Verlangen!

Für Abnehmer der Gesamtausgabe gilt vorläufig noch ein um 10 Prozent ermäßigter Subskriptionspreis für die vorliegenden und alle kommenden Bände

FELIX MEINER VERLAG IN LEIPZIG

PLOTINS SCHRIFTEN
II

PLOTINS SCHRIFTEN

ÜBERSETZT VON

RICHARD HARDER

BAND II

DIE SCHRIFTEN 22—29
DER CHRONOLOGISCHEN REIHENFOLGE

1 9 3 6

DER PHILOSOPHISCHEN BIBLIOTHEK BAND 211b
VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG

ALLE RECHTE
INSBESONDERE DAS ÜBERSETZUNGSRECHT,
VORBEHALTEN

PRINTED IN GERMANY

COPYRIGHT 1936 BY FELIX MEINER IN LEIPZIG

36-23142
211 f

88 P72
JK 3
v 2

DRUCK VON RADELLI & HILLE IN LEIPZIG

36-23142 Yale. 25. 1936. 2.

22. DAS SEIENDE, OBGLEICH EINES UND DASSELBE, IST ZUGLEICH ALS GANZES ALLERWÄRTS I

VI 4 *περὶ τοῦ τὸ ὂν ἓν καὶ ταὐτὸν ὂν ἅμα πανταχοῦ εἶναι ὅλον α'*

Wohnt die Seele allerwärts dem All bei weil der Körper des Alls von dieser bestimmten Ausdehnung ist, da es ihr Wesen ist sich 'an den Körpern zu teilen'; oder ist sie schon selber allerwärts, nicht erst da wo sie vom Körper jeweils hingeführt wird, sondern der Körper findet sie vor als eine die schon vor ihm allerwärts ist, so, daß er je dort wohin er gestellt wird, die Seele findet als vorhanden bevor er dorthin gestellt wurde, in dem betreffenden Teile des Alls, und daß der ganze Körper des Alls
2 gesetzt wurde in die Seele als eine vorhandene? Indessen wenn sie so ausgedehnt ist und bevor der so ausgedehnte Körper kam seinen ganzen Raum erfüllte, wie soll sie dann nicht Größe haben? Und was könnte das für eine Weise sein vor der Entstehung des Alls im All zu sein, wo es doch das All noch nicht gab? Ferner, wenn sie teillos und größelos sein soll, wie kann man da gelten lassen daß sie allerwärts ist und doch keine Größe hat?
3 Und wenn einer sagt daß sie sich erst mit dem Körper ausdehne, ohne selber Körper zu sein, so schafft er auch so keinen Ausweg aus der Schwierigkeit, indem er ihr die Größe als Akzidentielles gibt; denn folgerichtig könnte man auch diesmal die Frage aufwerfen, wieso sie denn
4 akzidentiell Größe erhält. Denn so wie die Qualität, z. B. Süße oder Farbe, am ganzen Körper ist, so ist es doch keineswegs mit der Seele. Denn das sind Affektionen der Körper. Daher erfaßt die Affektion das gesamte Affizierte; sie ist nichts auf sich Beruhendes sondern ein Etwas

des Körpers und wird erst als solches erkannt, weshalb sie denn auch notwendig die entsprechende Ausdehnung hat. Ferner, das Weiße eines Teiles empfindet nicht mit dem Weißen eines andern Teiles; auch ist beim Weißen das Weiße an einem Teil mit dem Weißen an einem andern Teil wohl der Art nach, nicht aber der Zahl nach identisch, während bei der Seele das was im Fuß ist der Zahl nach identisch ist mit dem in der Hand, wie die Wahrnehmungen beweisen; und überhaupt ist bei den Qualitäten das Identische als ein geteiltes anzusehen, bei der Seele als ein nicht geteiltes, welches nur in dem Sinne als geteilt bezeichnet wird als es allerwärts ist. So wollen wir also von Grund auf über diese Fragen sprechen, ob uns vielleicht deutlich und einleuchtend werden kann, wie sie, die körperlos und größelos ist, zu so weiter Erstreckung sich ausdehnen kann sei es vor den Körpern sei es an den Körpern; und wenn sich ergeben sollte daß sie schon vor den Körpern dies vermag, so würde es vielleicht leichter werden das Entsprechende auch an den Körpern zuzulassen.

Es steht sich gegenüber einerseits das wahre All, anderseits das Nachbild des Alls, die Wesenheit dieser sichtbaren Welt. Das All im eigentlichen Sinne nun ist in nichts, denn nichts ist vor ihm. Aber was etwa nach ihm ist, das ist dann allerdings zwangsläufig im All, wenn es überhaupt sein soll, hängt enge von ihm ab und kann ohne es nicht beharren noch sich bewegen. Und wer etwa einen solchen Sachverhalt nicht im Sinne des Ortes ansetzen will (indem er unter Ort entweder die Grenze des umgebenden Körpers versteht, vermöge derer er umgibt, oder einen Zwischenraum, der früher zum Leeren gehörte und noch jetzt zu ihm gehört), sondern nur sofern es gleichsam im All gründet und ruht, da das All überall ist und alles zusammenhält — der möge von der Wortbezeichnung absehen und das Gemeinte dem Sinne nach nehmen. Dies aber stellen wir fest nur um eines andern willen, weil nämlich jenes All, welches das Erste und das Seiende ist, keinen Ort zu suchen braucht und überhaupt

in keinem Dinge ist. So ist das All Alles, und es kann auf keine Weise an sich selber eine Lücke haben, sondern es ist in sich selber erfüllt und sich selber gleich; und wo das All ist, dort ist nur es selber; denn es ist ja das All. Daher ein Ding, das in dies All gestellt ward und ist ein Anderes als das All, Teil erhält an ihm, mit ihm zusammentritt und von ihm Kraft erhält, ohne es doch zu teilen, sondern es findet das All als in sich ruhendes, indem es seinerseits zum All hintritt, ohne daß das All aus sich heraustritt. Denn unmöglich kann das Seiende im Nichtseienden sein, sondern, wenn überhaupt, das Nichtseiende im Seienden. So trifft es auf das Seiende als auf ein Ganzes; denn das Seiende konnte nicht von sich selber abgespalten werden. Und wenn man sagt, daß es allerwärts sei, so bedeutet das: im Seienden, und das heißt: in sich selber. Es hat ja nichts Befremdendes, wenn das 'allerwärts' bedeutet 'im Seienden', und 'in sich selber'; denn hier ist ja das: 'allerwärts' schon gleichbedeutend mit 'in Einem'; nur wir Menschen, die wir das Seiende als wahrnehmbar ansehen, denken uns auch das allerwärts so; und da wir das Wahrnehmbare für ein Großes halten, sehen wir keine Möglichkeit wie sich in einem Großen, so Ausgedehnten jene andere Wesenheit erstrecken soll; in Wahrheit ist das aber nur das, was man einen kleinen Riesen zu nennen pflegt, und das was man für klein hält, das vielmehr ist groß, wo es als Ganzes zu jedem Teil des Wahrnehmbaren hindringt, oder richtiger, das Wahrnehmbare geht von überall mit seinen Teilen zu jenem und findet es allerwärts als Ganzes und größer als es selber. Wie es denn, da es nichts weiter sich Erstreckendes erfassen konnte (dabei wäre es ja außerhalb des Alls geraten), Jenes zu umkreisen gewillt war, und da es nicht vermochte es zu umfassen, noch auch in es einzugehen, sich zufrieden gab die Stelle und den Rang innezuhaben wo es Erhaltung fände Jenem benachbart als einem ihm beiwohnenden und doch wieder nicht beiwohnenden (denn Jenes steht auf sich selber, auch wenn etwas ihm beiwohnen will); dort also zu ihm hintretend findet der Körper des Alls

das All vor; so braucht er kein Weiterhinaus mehr, sondern dreht sich an der selben Stelle um, weil das das All ist dessen er mit jedem seiner Teile genießt als eines Gesamten. Wäre nämlich Jenes an einem Orte, so müßte 19
der Körper dort hinwandern und sich geradeaus bewegen, er müßte je an einem andern seiner Teile einen andern Teil von Jenem berühren und es gäbe dabei Nahe und Fern. Sofern es aber Nahe und Fern bei dieser Berührung 20
nicht gibt, muß Jenes notwendig als Ganzes beiwohnen (soweit es überhaupt 'beiwohnt'), und wohnt ganz und gar auch jedem einzelnen von den Dingen bei, für die es kein Fern und kein Nahe gibt, die aber fähig sind es aufzunehmen.

Wird nun Jenes selber beiwohnen, oder wird es auf $\frac{3}{21}$
sich selber stehen und nur Kräfte von ihm zu allen Dingen ausgehen und ist in diesem Sinne gesagt daß es 'allerwärts' sei? (In diesem Sinne sagen sie daß die Seelen 22
gleichsam Strahlen sind, indem Jenes in sich selbst gegründet ruht, die Seelen aber von ihm ausgesendet eintreten in immer neue Lebewesen.) Nun, bei den Dingen 23
wo nur ein Teil vorhanden ist, da sie nicht die ganze Wesenheit bewahren die in Jenem selber ist, dort wird wem es beiwohnt, nur eine Kraft von ihm beiwohnen; indessen wird auch dann Jenes nicht als Nichtganzes beiwohnen, denn auch dann ist Jenes nicht abgetrennt von seiner Kraft die es ihm dargab; sondern der Empfangende vermochte nur so viel aufzunehmen, während das Ganze zugegen war. Wo aber alle seine Kräfte wirken, da wohnt 24
es klärlich selber bei; ist freilich dennoch abgesondert; denn wenn es nur die Form dieses Dinges wäre, so hätte es aufgehört alles zu sein und allerwärts in sich selber zu sein und nur akzidentiell einem andern zu gehören. Da 25
es aber keinem gehört von dem was ihm gehören will, so nähert es sich wem es selber will nach Vermögen, es wird nicht dessen Eigentum, noch irgend sonst eines, sondern das andere trachtet nach ihm. So ist es also in keiner 26
Weise befremdlich daß Jenes in diesem Sinne in allen Dingen ist, weil es wiederum in keinem von ihnen derart

ist daß es ihnen gehörte; weshalb es übrigens vielleicht gar nicht so undenkbar ist, daß man die Seele in diesem Sinne akzidentiell mit dem Körper leiden läßt, wenn sie dabei nur auf sich selber besteht, und nicht der Materie oder dem Körper angehört, sondern der ganze Körper von
27 ihr an jedem Teile nur gleichsam erleuchtet wird. Man darf sich auch nicht wundern daß Jenes ohne an einem Orte zu sein allem was an einem Orte ist beiwohnt; es wäre im Gegenteil verwunderlich, ja obendrein unmöglich, wenn Jenes auch seinerseits einen eigenen Ort hätte und dann noch irgend einem andern im Orte beiwohnte, oder überhaupt nur beiwohnte, und in der Weise bei-
28 wohnte wie wir es behaupten. In Wahrheit ergibt die Untersuchung, daß es notwendig, da ihm kein Ort zuteil geworden, dem dem es beiwohnt als Ganzes beiwohnen muß, und daß es, da es dem ganzen Ding als Ganzes beiwohnt, auch jedem einzelnen Teil als Ganzes beiwohnt. Sonst würde ein Stück von ihm hier sein, ein anderes woanders, es würde folglich geteilt sein und Körper sein.
29 Wie soll man es denn überhaupt teilen? Will man das Leben abteilen? Aber wenn das Ganze Leben war, kann der Teil nicht mehr Leben sein. Oder den Geist, und den einen Geist in einem, den andern in einem andern sein lassen? Keiner von ihnen kann dann noch Geist sein. Oder das, was von ihm das Seiende ist? Der Teil kann nicht mehr das Seiende sein, wenn das Ganze das Seiende war.
30 Und wenn einer einwendet, auch der Körper habe doch, wenn er geteilt werde, Teile welche wieder Körper sind? Nun, die Teilung betraf nicht den Körper sondern den so und so großen Körper, und der einzelne Teil heißt Körper nur der Art nach vermöge derer er Körper ist, und die enthält nicht die und die bestimmte Quantität, sondern ja überhaupt keine Quantität.

$\frac{4}{31}$ Wie kann es nun aber nebeneinander das Seiende und die seienden Dinge und die Vielzahl der Geiste und der Seelen geben, wenn das Seiende allerwärts Eines ist, und zwar nicht nur im Sinne des Gleichgearteten, und der Geist Einer und die Seele Eine? Die Seele des Alls ist

doch heißt es verschieden von den Einzelseelen; das scheint doch ein Gegenzeugnis zu sein; auch hat die dargelegte Auffassung wenn auch eine gewisse Zwangsläufigkeit so doch keine rechte Überzeugungskraft, da die Seele es für unglaubwürdig hält daß das Eine derart allerwärts als identisches sein soll. Vielleicht ist es besser, das Ganze 32
nur in dem Sinne zu teilen, daß das an dem die Teilung statthat in keiner Weise gemindert werde, oder auch, um bessere Ausdrücke zu gebrauchen, von ihm nur eine Zeugung ausgehen zu lassen, und so Jenes bei sich selber sein zu lassen und erst das Gezeugte, das gleichsam zu seinen Teilen wird, das All vollmachen zu lassen. Indessen wenn 33
Jenes bei sich selber bleibt, weil es widersinnig erscheint daß ein Ganzes zugleich allerwärts zugegen ist, so ergibt sich der Einwand wieder bei den Seelen. Denn in den Körpern, in denen als ganzen sie als ganze sein sollen, können sie dann nicht sein, sondern entweder müssen sie dann geteilt sein; oder wenn sie als ganze beharren, wo am Körper sollen sie ihre Kraft mitteilen? Dann wird sich bei ihnen dieselbe Frage auch bezüglich ihrer Kräfte erheben, ob ein Ganzes allerwärts sein kann; ferner wird dann ein Teil des Körpers die Seele haben, ein anderer nur deren Kraft. Aber wie kann es denn dann die Vielzahl 34
der Seelen und der Geiste geben und das Seiende und die seienden Dinge nebeneinander? Auch wenn sie aus den vorhergehenden Stufen nur zahlenmäßig, nicht größenmäßig hervorgehen sollen, bietet sich die gleiche Schwierigkeit, wie sie dann das All vollmachen. So finden wir also 35
mit dem Hervorgehen aus der Vielzahl im geschilderten Sinne keinen Ausweg aus der Schwierigkeit; denn auch vom Seienden räumen wir ein daß es Vieles ist nur vermöge von Andersheit, nicht im Sinne des Ortes; denn das Seiende ist alles beisammen, auch wenn es in diesem Sinne Vieles ist, 'denn nah ist Seiendes dem Seienden', es ist alles beisammen; auch der Geist ist vielfältig nur durch Andersheit, nicht durch den Ort, sondern ganz beisammen. Sind es auch die Seelen? Ja, auch die Seelen. Denn wenn 36
gesagt wird: 'was an den Körpern teilbar wird', so ist

das seinem Wesen nach ungeteilt; da nun diese Wesenheit der Seele den Körpern, welche Größe haben, beiwohnt — oder vielmehr: die Körper in sie eintreten —, und an jedem ihrer Teile, so weit sie geteilt sind, jene Wesenheit zur Erscheinung kommt, so wurde sie für teilbar gehalten. Denn dadurch daß sie nicht mit den Teilen zerteilt ist sondern als Ganze allerwärts, wird ihre Einheit, die wesenhafte Ungeteiltheit ihres Wesens offenkundig.
37 So hebt also weder die Existenz der einen Seele die der vielen auf, sowenig wie die des Seienden die seienden Dinge, noch widerstreitet dort oben die Vielheit der Einheit, noch braucht man durch die Vielheit die Körper mit Leben zu erfüllen, noch soll man meinen wegen der Größe des Körpers entstehe die Vielzahl der Seelen, sondern vor den Körpern ist schon da sowohl die Vielheit der
38 Seelen wie die Eine. Denn in dem Gesamt sind die vielen bereits vorhanden, nicht nur potentiell, sondern jede einzelne verwirklicht; denn die Eine, die Ganze hindert nicht die Vielen in ihr zu sein noch auch die Vielen die Eine. Sie scheiden sich ja ungeschieden und sind beieinander ohne Selbstaufgabe; sie sind ja nicht durch Grenzen getrennt, sowenig wie die vielen Wissenschaften in der einen Seele; die Eine Seele ist von der Art, daß sie alle
39 in sich trägt.

In diesem Sinne ist eine derartige Wesenheit unendlich;
5 und so ist auch ihre Größe aufzufassen, nicht als Masse; denn Masse ist etwas Kleines, da sie ins Nichts verschwindet wenn man von ihr fortnimmt. Dort aber gibt es gar kein Fortnehmen; und wenn man etwa von ihr fortnähme,
40 so geht sie nicht aus. Wenn sie aber nicht ausgeht, wie braucht man zu fürchten daß sie von irgend etwas sich trenne? Denn wie kann sie sich trennen, wo sie nicht ausgeht, sondern ewig quellendes Wesen ist — ohne doch zu fließen? Fließt sie, so dringt sie nur soweit vor wie sie fließen kann; fließt sie aber nicht — und sie hätte ja garnicht wo sie fließen sollte —, so hält sie das All besetzt,
41 ist vielmehr selber das All. Und da sie ein Größeres ist als es der Natur des Körpers entspricht, nimmt man mit

Recht an daß sie dem All nur wenig von sich dargibt, nur so viel es von ihr tragen kann. Aber man darf dies Wenige nicht für kleiner halten (*als den Körper des Alls*), und nicht, indem man es erst kleiner an Masse ansetzt, hernach zweifeln, als könne das Kleinere sich unmöglich erstrecken über etwas das größer als es selber sei. Denn 42
'kleiner' darf man von ihm garnicht aussagen, und man darf nicht messend vergleichen eine Masse mit dem Masselosen, das wäre als wenn man die Heilkunst kleiner nennen wollte als den Körper des Arztes; noch ist anderseits ihr Größersein zu verstehen im Sinn des Messens der Quantität, ist doch auch bei der Heilkunst 'groß' und 'größer als der Körper' nicht in diesem Sinne aufzufassen. Es be- 43
zeugt aber die Größe der Seele auch der Umstand daß wenn die Masse größer wird dieselbe Seele über die ganze Masse sich ausbreitet, die vorher in der kleineren Masse war. Es wäre aber wieder und wieder Torheit, wollte man auch der Seele Masse beilegen.

Warum erstreckt sie sich denn nicht bis zu einem an- 6
dern Körper? Nun, jener andre Körper müßte, wenn er 44
könnte, vielmehr sich zu ihr hinbegeben; aber der der bereits zu ihr sich begeben hat und sie aufgenommen hat, der hat sie schon. Und warum hat der andere Körper denn nicht dieselbe Seele, da er auch seinerseits hat die er hat, nämlich Seele? Denn was ist da für ein Unterschied zwischen den beiden Seelen außer durch das was hinzugesetzt ist (*die Körper*)?

Ferner, wieso ist die Seele in Fuß und Hand dieselbe, 45
in diesem Teile des Alls aber nicht dieselbe wie in jenem? Denn wenn die Wahrnehmungen unterschiedene sind, so muß man auch die eintretenden Eindrücke für unterschieden halten. Das Geurteilte also ist verschieden; aber 46
nicht das Urteilende; der Urteilende bleibt derselbe Richter, wenn er auch verschiedenen Eindrücken unterliegt, denn nicht er ist der Beeindruckte, sondern die so und so beschaffene Natur des Körpers, es ist wie wenn derselbe Mensch Lustempfinden am Finger und Schmerz am Kopf beurteilt. Warum nimmt dann aber die eine Seele 47

das Urteil der andern nicht mit wahr? Nun, weil es ein Urteil ist, und nicht ein Eindruck; ferner, selbst das urteilende Vermögen sagt nicht 'ich habe geurteilt', sondern es urteilt nur, so wie auch beim Menschen nicht das Gesicht dies dem Gehör sagt, obgleich sie beide geurteilt haben, sondern erst der Verstand, der über beiden ist; und der ist von beiden verschieden. Auch sieht ja wirklich der Verstand oft genug das Urteil das in einem andern stattfindet, und bringt sich so den Eindruck, der in einem andern stattfindet, zum Bewußtsein. Indes ist hierüber schon an anderer Stelle gesprochen worden.

7
Doch wollen wir von neuem fragen wie das was iden- 48
tisch ist, über alle Dinge sich erstreckt, und das ist gleichbedeutend mit der Frage, wieso jedes Einzelne unter den vielen Sinnendingen nicht ausgeschlossen ist vom Anteil an jenem Identischen, obgleich es an vielen Stellen sich 49
befindet. Denn nach dem Gesagten ist es nicht richtig Jenes in die vielen Dinge zu zerteilen, sondern man muß vielmehr die Vielheit der zerteilten Dinge auf das Eine zurückführen, Jenes ist nicht herabgekommen zu diesen, sondern weil diese Dinge verstreut sind, erwecken sie in uns die Vorstellung daß wie diese auch Jenes zerteilt ist, so als wollte man das Bewältigende und Zusammenhal- 50
tende in gleiche Teile wie das Bewältigte zerlegen. Indessen, auch die Hand kann einen ganzen Körper und eine Stange von vielen Ellen und noch anderes bewältigen; dann reicht das Bewältigende über das Ganze hin, ist trotzdem aber nicht in dieselben Teile zerlegt wie die bewältigte Stange in der Hand; denn offenbar reicht der Umfang der Kraft so weit als sie angreift, trotzdem aber ist die Hand umgrenzt durch ihr eigenes Quantum, nicht durch das des hochgehobenen und bewältigten Gegen- 51
standes; ja wenn man dem bewältigten Körper ein weiteres Stück hinzufügte und die Hand kann es tragen, so bewältigt die Kraft auch dies ohne in ebensoviel Teile 52
zerlegt zu werden wie der Körper hat. Wie nun wenn man die körperliche Masse der Hand in Gedanken fortnähme, ließe aber die gleiche Kraft bestehen die vorher

den Körper hochhielt, welche zuvor in der Hand war? Ist sie dann nicht gleichermaßen als identische, da sie ungeteilt ist, in dem Ganzen an jedem Teile? Und wenn 53
man eine kleine leuchtende Masse, sozusagen einen Punkt, nimmt und einen größeren kugelförmigen Körper, der durchsichtig ist, herumlegt, so daß das Licht aus der Mitte auf der ganzen Umhüllung leuchtet, ohne daß dieser äußere Körper von anderswoher Licht erhält, müssen wir da nicht zugeben, daß die Masse innen keiner Affektion unterliegt, sondern sich über den ganzen äußeren Körper ausbreitet und dabei doch beharrt, und daß das Licht, das in der kleinen inneren Masse sichtbar ist, den äußeren Körper besetzt hat? Da nun dies Licht nicht von 54
der körperlichen Masse jenes kleinen Punktes kommt — denn nicht sofern er Körper ist, hat er das Licht, sondern sofern er leuchtender Körper ist, durch eine andere Kraft die nicht körperlich ist — gut, so nehme man die körperliche Masse fort und lasse nur die leuchtende Kraft bestehen: kann man da noch sagen daß das Licht an irgend einem Orte sei, oder ist es nicht gleichermaßen drinnen und in der ganzen äußeren Kugel? Man wird dann also 55
in Gedanken sich nicht mehr dorthin wenden wo es vorher war, man wird nicht mehr sagen können woher es kommt und wohin es geht, sondern darüber wird man ratlos sein und sich verwundern; zugleich wird man aber, wenn man (*in Gedanken*) auf diese oder jene Stelle des kugelförmigen Körpers blickt, immer dort das Licht wissen. So ist es ja auch bei der Sonne: gewiß kann man 56
sagen woher das Licht kommt, das den ganzen Luftraum mit seinem Leuchten erfüllt, wenn man den Körper der Sonne im Auge hat; trotzdem aber sieht man es allerwärts als dasselbe Licht und nicht als ein geteiltes; das zeigen auch die Körper die das Licht abschneiden, sie lassen es nicht nach der entgegengesetzten Seite als woher es gekommen ist, durchgehen und zerteilen es trotzdem nicht. Wenn nun die Sonne reine Kraft wäre die vom 57
Körper getrennt wäre und so das Licht dargäbe, ss nähme es nicht von hier seinen Anfang, man könnte nicht sagen

woher, sondern das Licht wäre allerwärts als Einunddasselbe, hätte nirgendwoher angefangen, leitete seinen Ursprung von nichts her.

8
58 Beim Licht nun, da es eines Körpers ist, kann man sagen woher es gekommen ist, wenn man sagen kann wo dieser Körper ist; was aber immateriell ist und in nichts eines Körpers bedarf, da es dem Wesen nach früher ist als aller Körper, selber in sich selber gegründet, vielmehr auch einer solchen Grundlage in nichts bedürfend —
59 das also das solchen Wesens ist, da es keinen Ursprung hat von dem es ausgehen könnte, auch nicht von irgendeinem Orte, noch irgend eines Körpers ist, wie soll von ihm das eine Stück hier, das andere dort sein? Damit hätte es schon einen Ursprung von dem es ausgegangen
60 und wäre einem Ding angehörig. Also bleibt nur übrig zu sagen daß dasjenige das etwa an ihm Teil erhält, vermöge der Kraft des Ganzen an ihm als Ganzem Teil erhält, ohne daß Jenes dabei affiziert wird, weder in anderer Hinsicht noch auch indem es geteilt würde. Denn dem was Körper hat kann das Leiden auch akzidentiell zukommen, und insofern kann es affizierbar und teilbar heißen, da es etwas am Körper ist, z. B. Affektion oder
61 Gestalt; was aber keinem Körper zugehörig ist, sondern der Körper möchte ihm zugehörig sein, das unterliegt notwendigerweise keiner der Affektionen des Körpers irgendwie und kann also auch unmöglich geteilt werden; denn auch das ist eine Affektion des Körpers, und zwar
62 primär und sofern er Körper ist. Wenn also zum Körpersein als solchem das Teilbare gehört, so gehört zum Nichtkörpersein als solchem das Unteilbare. Wie will mans denn auch teilen, da es keine Größe hat? Wenn also an dem das keine Größe hat das was Größe hat irgendwie Teil erhält, so muß es Teil nehmen an ihm als einem nicht
63 geteilten; sonst müßte es ja wieder Größe haben. Nennt man es also Eines in Vielen, so läßt man es damit nicht selber zu Vielen werden, sondern man schiebt den Zustand der Vielen jenem Einen nur zu, weil man es zugleich in den Vielen sieht; daß es aber in den Vielen sei, ist so

aufzufassen, daß es nicht ihnen im Einzelnen zugehörig wird noch auch im Gesamten, sondern so daß Jenes sich selbst gehört und es selber ist, und, da es an sich ist, nicht von sich selber läßt. Auch ist es nicht so groß 64
wie das sichtbare All noch wie irgend ein Teil des Alls; denn es ist überhaupt kein Quantitatives. Wie sollte es auch ein Sogroßes sein? Dem Körper muß man ein Sogroß zuschreiben, dem aber was nicht Körper ist sondern von anderer Wesenheit, darf man keinesfalls ein Sogroß zuschreiben, wo ihm ja nicht einmal ein Sobeschaffen zukommt; mithin auch kein Wo; und also auch kein Hier 65
und Da, denn das wäre bereits ein vielfältiges Wo. Wenn also Teilung im Ort stattfindet (denn das eine Stück des Geteilten ist hier, das andere hier), wie kann da dasjenige welches kein Hier hat, Teilbarkeit haben? Unteilbar 66
folglich muß es selber bei sich selber sein, wenn auch das Viele nach ihm trachtet. Und wenn das Viele nach ihm trachtet, so trachtet es klärlich nach ihm als einem Ganzen; daher es, wenn es an ihm Teil erhalten kann, so weit es vermag an ihm als Ganzem Teil nehmen wird. Es müssen also die Dinge die an ihm teilnehmen wollen, 67
so an ihm Teil erhalten als nähmen sie nicht Teil, indem es nicht ihr Sondereigentum wird: so kann es selber bei sich ein Ganzes bleiben und zugleich bei denen an denen es sichtbar wird ein Ganzes; denn wäre es kein Ganzes, so geschähe die Teilhabe gar nicht an ihm selber, und somit garnicht an dem wonach sie trachten sondern an einem Andern, auf das sich das Trachten garnicht richtete.

Ferner, wäre der Teil der in das Einzelding kommt ein 9 68
Ganzes und damit jedes einzelne Ding ein Ansich wie das Erste, dann ergäben sich bei fortgesetztem Abspalten solcher Einzelstücke zahlreiche Erste, und jedes Einzelstück wäre ein Erstes. Was sollte dann aber die Ursache 69
sein, welche diese vielen Ersten trennt, daß sie nicht alle eine einheitliche Gesamtheit bilden? Ihre Körper gewiß nicht; denn diese Ersten können ja unmöglich die Formen der Körper sein, wenn anders sie jenem Ersten, von dem

70 sie kommen, gleichen. Sind aber die genannten Teile (*des Ersten*), die in den Vielen sind, Kräfte von ihm, so ist erstlich nicht mehr jedes Einzelne ein Ganzes. Sodann, wie sind sie, nachdem sie sich von Jenem getrennt und es verlassen hatten, hierher gekommen? Denn wenn sie es denn verlassen haben, verließen sie es klärlich um ir-
71 gendwohin zu gehen. Ferner, sind diese Kräfte, wenn sie hier ins Sinnliche eingetreten sind, noch in Jenem oder nicht? Wenn sies nicht sind, so ergibt sich die undenkbare Vorstellung, Jenes sei geringer geworden und kraftlos, da es beraubt ist der Kräfte die es zuvor hatte. Daß ferner die Kräfte für sich existieren, getrennt von ihren Substan-
72 zen, wie wäre das möglich? Sind sie schließlich sowohl in Jenem als in dem Andern, so müssen sie entweder als Ganze hier unten sein, oder Teile von ihnen. Wenn Teile, so sind die übrigen Teile dort oben. Wenn ganz, so sind sie entweder hier unten als eben die die sie dort sind, nicht geteilte, und dann ist also wiederum dasselbe allerwärts
73 ohne geteilt zu sein; oder die Kräfte sind jede einzeln ein Ganzes, das zur Vielheit geworden ist, und einander gleich, so daß dann nur jeweils eine Kraft gemeinsam mit der Substanz auftreten wird, die welche der Substanz verbunden ist, die übrigen aber bloße Kräfte sind. Indessen sowenig Substanz ohne Kraft, sowenig kann es auch Kraft ohne Substanz geben; denn die Kraft ist dort oben Existenz und Substanz oder etwas Höheres als Sub-
74 stanz. Wenn aber die Kräfte, die aus jener oberen stammen, andersartig sind, geringer und verdunkelt, so wie ein dunkles Licht aus einem helleren, und ebenso die Substanzen die mit diesen Kräften verbunden sind (denn eine Kraft ohne Substanz kann man nicht zulassen), so ist erstens auch bei den Kräften dieser Art, als welche unbedingt einander gleichartig sind, notwendig zuzugeben
75 entweder daß ein und dieselbe allerwärts ist; oder doch, wenn nicht allerwärts, so doch allemal ein und dieselbe zusamt als Ganze, nicht geteilte, z. B. wenn sie in einem und demselben Körper ist. Und wenn dies, warum dann nicht ebenso im ganzen All? Wenn dagegen jede ein-

zelne Kraft ins Unendliche geteilt sein soll, so ist sie auch als Ganze nicht mehr ganz, sondern durch die Teilung muß sich Unkraft ergeben; da sie ferner dann bei jedem andern Teil als eine andere ist, so gäbe es keine Möglichkeit der Mitempfindung (*Selbstbewußtsein*) mehr. Zweitens, so wie das Abbild einer Sache, etwa jenes 76
schwächere Licht, abgeschnitten von dem woher es stammt nicht mehr ist, und wie man allgemein alles, was von einem andern her seine Existenz hat und dessen Abbild ist, wenn man es von jenem trennt, nicht mehr in der Existenz belassen kann, so können auch diese Kräfte, die von Jenem herkommen, wenn sie von Jenem abgeschnitten sind, nicht sein. Und wenn das, so muß dort 77
wo diese Kräfte sind, zugleich auch Jenes sein von dem sie gekommen sind; und somit ergäbe sich wiederum daß ein und dasselbe allerwärts zugleich ungeteilt als Ganzes ist.

Wenn man aber einwendet, daß nicht notwendig das 10 78
Nachbild von etwas an dem Abbild hängt — denn ein Nachbild existiert auch wenn das Urbild fort ist von dem das Nachbild stammt, auch könne die Wärme in dem Erwärmten noch existieren wenn das Feuer fort ist —, so 79
werden wir erstlich bezüglich des Nachbildes und Urbildes antworten: wenn man das Nachbild vom Maler meint, so hat dies Nachbild nicht das Urbild geschaffen sondern der Maler; und von ihm ist es kein Nachbild, auch wenn einer sich selber malte; denn das was malte war nicht der Körper des Malers und nicht die nachgebildete Gestalt; nicht der Maler, sondern diese bestimmte Anordnung der Farben, sollte man sagen, bringt ein so beschaffenes Bild hervor. Es ist bei dem Gemälde 80
garnicht im eigentlichen Sinne Hervorbringung wie bei dem Nachbild im Wasser, im Spiegel, oder bei Schatten; da hat das Nachbild seine Existenz im eigentlichen Sinne nur von dem Früheren her und entsteht von ihm aus, und hier ist es unmöglich daß das Hervorgebrachte getrennt von ihm existiert. Daß aber dies die Weise ist in der auch die schwächeren Kräfte von den höheren her ent-

81 stehen, werden die Gegner zugeben. Zweitens, bezüglich des vom Feuer Gesagten, so ist die Wärme nicht als Nachbild des Feuers anzusprechen (man wolle denn etwa behaupten auch in der Wärme sei Feuer enthalten; dann aber kann die Wärme ohne Feuer Wärme erzeugen). Sodann, wenn auch nicht sofort, immerhin läßt doch der erwärmte Körper nach und wird kalt, wenn das Feuer
82 fortgeht. Wenn nun die Gegner auch die vom Ersten ausgehenden Kräfte erlöschen lassen, so können sie erstens nur noch das Eine unvergänglich sein lassen und müssen die Seele und den Geist vergänglich machen. Sodann aber lassen sie aus einer nicht fließenden Wesenheit
83 Fließendes hervorgehen. Nun müßte aber z. B. die Sonne, wenn sie feststehend an einem Platze verharrte, denselben Stellen dasselbe Licht spenden: wollte man dies bestreiten, so würde man damit erhärten daß der Körper der Sonne fließe. Indessen daß das von Jenem ausgehende unvergänglich ist und die Seelen und der ganze Geist unsterblich ist, das ist schon anderwärts ausführlicher gezeigt.
11
84 Indessen wenn das Geistige als Ganzes allerwärts ist, warum nimmt dann nicht alles an ihm als Ganzem Teil? Und wie kann es von Jenem ein Erstes und dazu noch ein Zweites und nach diesem noch weitere Stufen geben?
85 Nun, man muß annehmen, daß das Beiwohnende je nach der Eignung dessen beiwohne, was es aufnehmen soll; das Seiende ist allerwärts im Seienden und läßt es nirgends an sich selber fehlen, beiwohnen aber tut ihm nur das was beizuwohnen vermag; und so weit wie sein Vermögen reicht, so weit, nicht im räumlichen Sinne, wohnt es ihm bei; so wohnt das Durchsichtige dem Lichte bei, das Trübe aber hat nur in geringerem Grade an ihm Teil.
86 Ferner ist Erstes und Zweites und Drittes hier nach Rang und Kraft und Unterscheidung zu verstehen, nicht im räumlichen Sinne. Denn nichts hindert, daß die so unterschiedenen Stufen beisammen existieren, so wie Seele und Geist und alle Wissenschaften, die wichtigen wie die niederen. Nimmt doch auch von demselben Zentrum aus das Auge die Farbe wahr, der Geruch das Wohlduftende

und ein anderer Sinn noch etwas anderes, da sie alle beisammen und nicht getrennt sind. So ist also das Jen- 87
seitige mannigfaltig und vielfach? Nun, dies Mannigfache ist anderseits doch einfach, und die Vielheit doch wieder Einheit; denn seine rationale Form ist einheitlich und vielfach, und alles Seiende ist eines. Denn auch das Anders ist in ihm, und die Andersheit gehört ihm an; denn zum Nichtseienden kann sie ja nicht gehören. Auch ist das Seiende von dem Einen nicht abgetrennt, wo das Seiende da ist, da wohnt ihm auch das ihm zugehörige Einssein bei, und das Eine wieder ist an sich selber Seiendes. Denn es gibt auch ein Beiwohnen dessen, das getrennt ist. Anders wohnen die Sinnendinge dem Gei- 88
stigen bei (soweit sie beiwohnen und bei denen sie beiwohnen), anders das Geistige sich selber; wohnt ja auch anders der Leib der Seele bei, anders die Wissenschaft der Seele, anders die Wissenschaft der Wissenschaft wenn beide in demselben Träger sich befinden; der Leib aber dem Leibe wieder in anderer Weise. Manchmal ertönt eine 12 89
Stimme in der Luft und in der Stimme ein Wort, und ein Ohr, das gerade da ist, nimmt es auf und versteht es; stellt man nun in den leeren Zwischenraum ein anderes Ohr, so gelangt Stimme und Wort auch zu ihm, vielmehr das Ohr kommt zu dem Wort; desgleichen werden eine Mehrzahl von Augen, die auf denselben Gegenstand hinblicken, allesamt mit demselben Schaubild gefüllt, obgleich der Gegenstand sich an einem abgetrennten Ort befindet; denn jedes ist eben Auge bzw. Ohr: gleicher- 90
maßen bekommt ein Ding das es vermag, Seele, und ebenso ein Zweites, ein Drittes, und zwar von demselben her. Die Stimme, von der wir sprechen, ist allerwärts in der Luft nicht als eine geteilte Einheit, sondern als eine allerwärts ganze Einheit. Desgleichen hat beim Sehen die 91
Luft, wenn sie etwa affiziert würde und die Bildgestalt an sich trüge, diese nicht als geteilte; denn wohin man auch ein Auge stelle, es erhält dort die Bildgestalt. Freilich wird diese Auffassung des Sehens nicht von jedem Standpunkt aus zugegeben; sie soll hier also nur um des-

sentwillen angeführt sein, weil auch bei ihr die Teilhabe
92 von einem und demselben Ding ausgeht. Beim Hören aber ist es offenkundiger, daß die ganze Form überall in der Luft vorhanden ist; denn es könnte nicht jeder dasselbe hören, wenn das Ton gewordene Wort nicht an jeder einzelnen Stelle als ganzes da wäre und jedes Ohr gleicher-
93 maßen das Ganze aufgenommen hätte. Wenn also selbst hierbei keineswegs die Stimme als ganzes dergestalt die ganze Luftstrecke entlang gebreitet ist, daß ihr einer Teil sich mit diesem Luftteil verbindet, ein anderer mit jenem Luftteil zugleich sich teilt, wie kann man da noch Bedenken haben daß die Seele nicht am Körper entlang gebreitet ist und sich mit ihm teilt, sondern an jeder Stelle des Dinges dem sie beiwohnt zugegen ist, und so auch an jeder Stelle des Alls da ist ohne geteilt zu werden.
94 Wenn sie in die Körper eingetreten ist, in die sie denn überhaupt eintritt, so entspricht sie der in der Luft ertönenden Stimme, vor dem Eintritt in die Körper dagegen dem das den Ton erzeugt oder erzeugen wird. Freilich, sie entfernt sich auch dann wenn sie in den Leib eintritt, dennoch nicht von der Entsprechung mit dem Tonerzeuger, welcher als tönender den Ton besitzt sowohl wie von
95 sich gibt. Es hat eben der Vorgang des Tones mit dem, wozu er herangezogen wurde, keine Identität, aber er hat doch in gewissen Punkten Ähnlichkeit. Die Vorgänge mit der Seele aber, da sie dem andern Seinsbereich angehören, muß man so auffassen, daß nicht von ihr ein Stück bei ihr selber und ein anderes in den Körpern ist, sondern bei ihr selber ist sie als Ganze, und anderseits
96 tritt sie als Ganze an der Vielheit in Erscheinung. Und kommt dann wieder ein anderes um Seele zu ergreifen, so erhält auch dies unversehens, was in den andern war. Denn die Seele war nicht in dem Sinne im Voraus bereit gemacht, daß ein Teil von ihr, der an dieser bestimmten Stelle belegen wäre, nun in dies Ding hinabkäme; sondern das sogenannte Herabkommen eines Seelenteils findet statt, indem dieser Teil ganz in sich selber verbleibt, er ist in sich selber, obgleich er scheinbar

auf diese Welt herabkommt. Auf welche Weise sollte er denn überhaupt herabkommen? Kommt sie also nicht 97
herab, und wird doch als jetzt zugegen sichtbar, und zwar nicht etwa zugegen indem sie auf etwas wartet das an ihr Teil erhalten könnte: so steht sie klärlich auf sich indem sie diesem Dinge beiwohnt. Steht sie aber auf sich indem sie diesem Dinge beiwohnt, so kommt in Wahrheit dies Ding zu ihr hin. Wenn nun dies Ding, welches außerhalb 98
des wahrhaft Seienden war, hingelangt zum wahrhaft Seienden und eintritt in die schöne Ordnung der Lebendigkeit, diese Ordnung der Lebendigkeit aber steht dabei auf sich selber, so steht sie also als ganze auf sich und nicht als in ihre Masse zerteilte; sie hat ja auch gar keine Masse; so kommt denn das was kommt nicht zu einer Masse. Mithin nimmt an ihr teil als an einem Ganzen 99
etwas das nicht Teil ist. So aber auch wenn wieder ein anderes Ding in diese Ordnung einträte, würde es wiederum als an einem Ganzen an ihm Teil erhalten; mithin wird diese Ordnung gleichermaßen wie die in diesen beiden Dingen als Ganze bezeichnet werden muß, in jedem einzelnen Ding ganz sein. Somit wird sie allerwärts als identische und der Zahl nach Eine nicht geteilt, sondern ganz da sein. Woher aber rührt dann ihre Ausdehnung 13
über den ganzen Himmelsbau und die Lebewesen? Nun, 100
sie hat sich garnicht ausgedehnt; nur die Sinneswahrnehmung, von der gebannt wir dem Dargelegten keinen Glauben schenken wollen, sagt uns daß sie hier und hier sei, die Vernunft dagegen sagt uns, daß das 'hier und hier' nicht durch ihre Ausdehnung zu einem hier und hier wird, sondern daß alles Ausgedehnte an ihr teilhat die selber unausgedehnt ist. Wenn etwas an einem Teil erhalten 101
soll, so ist klar daß es nicht an sich selber Teil erhalten kann, sonst wäre es kein Teilnehmendes, sondern nur es selber. Also kann ein Körper, der an etwas teilnimmt, nicht an einem Körper Teil erhalten; denn den hat er 102
ja schon. Ein Körper kann folglich an einem Körper nicht Teil erhalten. So kann auch eine Größe nicht an Größe Teil erhalten, denn sie hat sie ja schon. Und

auch wenn ihr etwas hinzugefügt wird, kann jene vorherige Größe nicht an Größe Teil erhalten; denn nicht das zwei Ellen lange wird drei Ellen lang, sondern das Substrat bekommt eine andere Quantität als es hatte;
103 denn sonst wären ja die zwei selber drei geworden. Folglich, wenn nun das Zerteilte und in die Quantität Ausgedehnte an etwas anderm Teil erhalten soll, so darf das, an dem es teilnimmt, weder zerteilt noch ausgedehnt
104 sein noch überhaupt ein Quantitatives. Als ganzes also muß das, was beiwohnen soll, beiwohnen und als allerwärts ungeteiltes. Und zwar nicht in dem Sinne ungeteilt wie etwas ganz kleines; denn dann wäre es immer noch teilbar, würde zu dem ganzen Dinge nicht passen und ihm, wenn es sich vergrößert, nicht als dasselbe noch gesellt
105 bleiben; und auch nicht in dem Sinne wie ein Punkt, denn die Masse ist nicht ein Punkt sondern in ihr sind unendlich viele; es müßte also auch das Beiwohnende, wenn es Punkt sein soll, vielmehr unendlich viele Punkte sein, und wäre dann nicht kontinuierlich; auch dann also würde es nicht passen. Wenn also die ganze Masse das Beiwohnende als Ganzes haben soll, muß sie es haben in der Ganzheit seines Seins.

14
106 Aber wenn die Seele an jeder einzelnen Stelle identisch ist, wieso ist sie dann für das Einzelwesen seine eigene, und die eine gut, die andere böse? Nun, Jenes langt auch für jedes Einzelwesen hin und hat alle Seelen und alle Geiste. Denn Es ist eines, anderseits aber unendlich und alles zumal und trägt das Einzelne in sich als abgetrenntes
107 und doch wieder nicht gesondert abgetrennt. Denn in welchem Sinne sollte Es wohl unendlich heißen wenn nicht deshalb weil Es alles zumal hat, jegliches Leben und jegliche Seele und jeglichen Geist, wobei aber das einzelne nicht durch Grenzen abgesondert ist (und insofern ist
108 Es anderseits wieder eines). Es durfte ja nicht nur ein Leben haben, sondern unendliches Leben, dies mußte anderseits aber eines sein; es muß eben dies eine dergestalt eines sein, daß es alle Leben zumal hat, nicht verkoppelt zu einer Einheit, sondern von Einem herbeginnend und

verharrend woher sie begannen, oder vielmehr begannen sie gar nicht, sondern Es besaß sie ewig so; denn in Jener 109
Welt ist nichts Werdendes, also auch nichts sich Teilendes, sondern es scheint sich zu teilen für den der es empfängt. So ist Jenes seit alters und von Urbeginn, das Werdende aber nähert sich ihm, scheint sich ihm zu verknüpfen und hängt von ihm ab.

Wir aber — was sind wir? Sind 'Wir' jenes obere oder 110
das was sich ihm nähert, das in der Zeit werdend ist? Nein, schon vor diesem unsern Werden waren Wir dort, waren Menschen die einen, einige auch Götter, waren reine Seelen und waren Geist mit dem gesamten Sein verknüpft, waren Teile des Geistigen, nicht abgesondert, abgeschnitten, nein wir gehörten zu dem Gesamt; wie wir denn ja selbst heute noch nicht von ihm abgeschnitten sind. Freilich, heute ist zu jenem oberen Menschen ein 111
anderer Mensch hinzugetreten: er wollte sein und machte uns ausfindig (wir waren ja nicht außerhalb des Alls) und bekleidete uns mit sich, fügte sich selbst jenem oberen Menschen hinzu, dem oberen Menschen der jeder einzelne von uns dazumal gewesen ist; so wie wenn eine einheit- 112
liche Stimme, ein einheitliches Wort von vielen, die hier und da das Ohr anlegen, gehört und aufgenommen wird, und damit entsteht etwas aktuell Hörbares welches das in ihm sich Verwirklichende als gegenwärtiges hat; so 113
sind wir denn die Vereinigung von Beidem geworden, und sind nicht das eine, das wir ehemals waren, sind manchmal auch nur das andere, das wir hernach zufügten, manchmal, wenn jenes Frühere träge ist oder auf sonst eine Weise nicht zugegen. Und auf welche Weise ist dies 15
Hinzutretende nun hinzugetreten? Nun, da es die Eig- 114
nung hatte, erhielt es das wozu es geeignet war; es war aber derart, daß es Seele aufnehmen konnte. Was aber 115
derart ist, daß es die Seele nicht ganz aufnehmen kann — obgleich sie ganz zugegen ist, nur nicht für dieses — wie die übrigen Lebewesen und die Pflanzen, das erhält nur soviel als es zu fassen vermag; so wie bei einem Laut, der ein Wort bedeutet, die einen mit dem Klang des

Lautes auch das Wort erfassen, die andern nur den bloßen
116 Laut, nur die Erschütterung. Nachdem also ein Lebewesen entstanden war, welches bei sich zugegen die Seele aus dem Seienden hat, vermöge derer es verknüpft ist mit allem Seienden, aber auch einen Körper hat es zugegen, der nicht leer ist und der Seele unteilhaftig, denn er war auch
117 zuvor nicht im Unbeseelten belegen, ist aber jetzt durch seine Eignung noch mehr gleichsam in die Nähe gerückt und nun nicht mehr bloßer Körper, sondern lebender Körper, der gleichsam durch die Nachbarschaft eines Schimmers der Seele genießen darf, nicht einen Teil von ihr, sondern gewissermaßen eine Art von Erwärmung oder Erleuchtung die von ihr herabkommt — so erwuchs in ihm die Entstehung der Begierden, Lüste und Schmerzen; es ist ja der Körper des so entstandenen Lebewesens
118 nichts wesensfremdes. Die Seele nun, die ja aus dem Göttlichen stammt, verharrte in Ruhe, sie blieb in ihrer eigentümlichen Wesensart auf sich selber gegründet; der Körper aber, welcher infolge seiner Kraftlosigkeit verwirrt wurde, da er schon selber fließend ist und dazu noch als erster von den äußeren Stößen betroffen wird, er rief dies in die Gemeinsamkeit des Lebewesens hinein und teilte dem Ganzen seine eigne Verwirrung mit.
119 So sitzen in einer Volksversammlung die Ältesten in ruhigem Sinnen, das Volk aber wird unruhig, weil es nach Brot verlangt und sich beschwert über das was es denn sonst zu leiden hat: dann reißt es die gesamte
120 Versammlung in wilden Tumult; wenn nun in Gegenwart solcher ruhigen Männer von einem Verständigen vernünftige Rede zum Volk hindringt, so bringt er die Menge zu Ordnung und Ruhe und das Niedere behält nicht die Oberhand; wenn aber nicht, so hat das Niedere die Oberhand über das Ruhige, Bessere, weil das Lärmende das von oben kommende vernünftige Wort nicht aufnehmen konnte: und das ist für eine Stadt und eine Versammlung
121 das ihr eigene Laster. Das ist aber auch beim Menschen das Laster, der in sich eine Volksmenge von Lüsten, Begierden und Ängsten hat, die die Oberhand bekommen

wenn sich ein Mensch entsprechender Anlage solcher Volksmenge ausliefert. Wer aber diese Menge sich unterwirft und hinaufeilt zu jenem oberen Menschen der er einstmals war, der lebt nach Jenes Weisung und ist jener, und dem Leibe gibt er nur soviel, wie er ihm als einem von ihm verschiedenen gibt. Eine dritte Art Menschen leben bald so, bald anders; sie sind ein Gemisch aus dem Guten das sie selber sind, und dem Bösen welches das andere ist.

Wenn nun also jene obere Seele nicht böse wird und dies 16 122
die Art ist wie die Seele in den Körper geht und ihm beiwohnt, was hat es dann noch auf sich mit dem Abstieg der Seele in den Umläufen und dem Wiederaufstieg, mit den Urteilssprüchen und dem Eintreten in die Leiber anderer Lebewesen? Denn das haben wir von den Alten, die am besten über die Seele philosophiert haben, überkommen, und es ist billig zu versuchen, in Übereinstimmung oder doch nicht im Widerspruch mit ihnen die gegenwärtige Erörterung zu führen. Das Teilnehmen an 123
der oberen Wesenheit erwies sich uns nicht als ein Herabkommen jener Wesenheit in diese Erdenwelt und ein sich Trennen von sich selber, sondern als ein Eintreten dieser unteren Wesenheit in jene obere und ein an ihr Teilnehmen. Somit ist klar, daß wir das was jene 'kommen' nennen, auszulegen haben als den Eintritt des Körperlichen in die obere Welt, als seine Teilhabe an Leben und Seele, überhaupt nicht als ein Kommen im räumlichen Sinne, sondern dergestalt wie denn die Art einer solchen Gemeinsamkeit ist. Somit bedeutet das Herabkommen 124
der Seele und ihr Eintritt in die Leibeswelt, wie wir ihn zu bezeichnen pflegen, nichts anderes als daß sie dem Leibe etwas von ihrem Wesen dargibt, nicht aber ihm zugehörig wird, und ihr Fortgehen, daß der Leib in nichts mehr mit ihr Gemeinschaft hat; und es besteht für die 125
Teile dieses Alls eine festgesetzte Ordnung für solche Gemeinsamkeit; die Seele aber, die gleichsam am untern Rande des geistigen Bereiches steht, gewährt ihnen viele Male Anteil an sich, da sie ihnen mit ihrer Kraft nahe ist und ihr Abstand kürzer ist, nach dem ihr eignen Wesensge-

126 setz. Und für sie ist solche Gemeinsamkeit ein Übel, und die Trennung ein Gutes. Warum dies? Weil sie, wenn sie auch dem Ding nicht zugehört, doch, da sie eben Seele dieses bestimmten Dinges wird, in irgendeinem
127 Sinne als ein Teil aus ihrem Ganzen heraustritt. Denn ihre Aktualität (*Wirkungskraft*) richtet sich nicht mehr auf das Ganze, obgleich sie dem Ganzen noch angehört; so wie der Wissenschaftler, während die Wissenschaft als ein Ganzes dabei bestehen bleibt, seine Aktualität auf einen einzelnen Lehrsatz richtet, wo doch für ihn das Gute nicht in einem einzelnen Stück der Wissenschaft
128 liegt, sondern in der ganzen, die er besitzt. Ebenso also auch die Seele, während sie dem ganzen geistigen Kosmos angehört und in diesem Ganzen ihr Teilsein birgt, springt sie gleichsam hervor aus dem Ganzen in einen Teil hinein und aktualisiert sich in diesen hinein, der ein Teil ist; so wie wenn ein Feuer, welches alles zu verbrennen vermag, genötigt wird nur ein kleines Stück zu verbrennen obgleich
129 es die Kraft für das Gesamte besitzt. Es ist nämlich die Seele, wenn sie ganz vom Niedern abgetrennt bleibt, als einzelne nicht einzeln; wenn sie aber sich absondert, nicht räumlich, sondern durch Aktualität zum Einzelnen wird, so ist sie Teil und nicht ganze — freilich auch dann noch in einem andern Sinne ganze; aber wenn sie über kein Ding Herrschaft übt, dann ist sie ganz und gar
130 ganze, und ist dann nur gleichsam potentiell Teil. Und das Kommen in den Hades bedeutet, wenn damit das Unsichtbare (*Aides*) gemeint ist, ihre Absonderung vom Unteren. Ist aber ein niederer Ort gemeint, was Wunder? wo es ja jetzt von der Seele heißt daß sie dort, an dem Orte sei wo unser Leib ist. Und wenn der Leib nicht mehr ist? Nun, wenn sie sich von dem Schattenbild nicht losreißt, dann muß sie ja dort sein, wo das Schattenbild ist; wenn aber die Philosophie sie ganz von ihm loslöst, dann wird nur das Schattenbild allein an jenen niederen Ort kommen, sie selbst aber wird rein im Geistigen weilen, ohne
131 daß ein Stück aus ihr herausgenommen ist. So steht es mit dem Schattenbild, welches aus solchem Vorgang

entsteht. Wenn sie aber nur selber sich selber gleichsam erleuchtet, so ist sie durch die Wendung nach oben mit dem Ganzen vereinigt, ist nicht aktuell und ist doch nicht ausgelöscht.

Indessen soviel von diesen Dingen. Jetzt wollen wir 132
die anfangs begonnene Untersuchung wieder aufnehmen.

23. DAS SEIENDE, OBGLEICH EINES UND DASSELBE, IST ZUGLEICH ALS GANZES ALLERWÄRTS II

VI 5 *περὶ τοῦ τὸ ὂν ἓν καὶ ταὐτὸν ὂν ἅμα πανταχοῦ εἶναι ὅλον β'*

Daß das Eine, der Zahl nach identisch, allerwärts zugleich als Ganzes vorhanden ist, das bezeugt schon eine allgemein verbreitete Vorstellung, wenn nämlich alle Menschen nach unbeeinflußter Empfindung sprechen von dem Gott, der in jedem Einzelnen von uns ist, als von Einem und demselben. Und wenn man auch von den 2
Menschen keine Darlegung verlangen kann, in welcher Weise sie sich das vorstellen, und sich auch nicht dazu herbeilassen will seinerseits diese ihre Vorstellung gedanklich zu untersuchen — genug, sie nehmen dies an, und indem sie so gesonnen sind, finden sie ihre Ruhe, indem sie sich auf dies Eine und Identische gewissermaßen stützen, und möchten beileibe nicht von dieser Einheit abgespalten werden. Es ist aber das das sicherste 3
Prinzip von allen, welches unsere Seele uns gleichsam zuraunt, das nicht aus der Summierung von Einzelheiten erschlossen wird, sondern hervortritt bevor alles Einzelne noch da ist, und auch noch vor jenem andern Prinzip liegt, welches feststellt und besagt daß alle Dinge nach dem Guten trachten; denn dies letztere Prinzip ist ja 4
erst dann wahr und gültig, wenn alles zum Einen strebt, und jenes Gute das Eine ist, und auf das Eine das Trachten gerichtet ist. Dies Eine nämlich tritt heraus zu den andern Dingen, soweit ihm aus sich herauszutreten möglich, und tritt so als Vielheit in Erscheinung, ist auch in

5 gewissem Sinne Vielheit; das ursprüngliche Sein der Wesen aber und ihr Trachten nach ihm als dem Guten, das es ist, führt sie zur wahren Einheit wieder zusammen, und das ist es wonach ein jedes Ding trachtet: nach sich selber; denn das ist für dies eine Ding hier das Gute: sich selber zu gehören und es selber zu sein, das heißt
6 aber: Eines zu sein. Auf diese Weise erhält auch die Bezeichnung des Guten als wesenseigen ihr Recht; weshalb man es denn auch nicht draußen suchen darf; wohin es nämlich auch geraten möge, wo kann es außerhalb des Seienden sein, oder wie kann man es im Nichtseienden ausfindig machen? Selbstverständlich muß es im Seienden sein, da es nicht Nichtseiendes ist; ist es aber seiend und im Seienden, so ist es gewiß in jedem Einzelnen selber. Wir sind also nicht abgetrennt von dem Seienden, sondern wir sind in ihm, noch ist jenes von uns abgetrennt. Alles Seiende ist also Eines.

2 7 Erst der Verstand, wenn er versucht das Dargelegte zu erforschen, er der nicht Eines ist, sondern ein Geteiltes, und zu seiner Forschung sich des Beistandes des Körpers bedient und von ihm seine Ausgangspunkte nimmt, erst er hat die Substanz zerteilt, weil er sie für gleichen Wesens wie sich selber hielt, und hat ihrer Einheit Zweifel entgegengebracht, weil er eben seine Erforschung nicht mit
8 den wesenseigenen Prinzipien anheben ließ. Wir aber wollen für die Untersuchung über das Eine, schlechthin Seiende die wesenseigenen und überzeugungskräftigen Ausgangspunkte zu Grunde legen, das heißt, da es um geistige Dinge geht, die geistigen, die mit der wahrhaften
9 Substanz verbunden sind. Das eine ist ein hin und her gerissenes, es unterliegt mannigfachen Wandlungen und verteilt sich an jeden Ort, und dies bezeichnet man wohl passend als Werden und nicht als Sein; das andere ist ewig seiend, sich immer selbstgleich, weder werdend noch vergehend, es hat keinen Raum noch Ort und keine Basis, es geht von nirgend her aus und geht in keinerlei
10 Ding ein, sondern verharrt in sich selber: da muß man, wenn von jenen niederen Dingen die Rede ist, ausgehen

von jener niedern Wesenheit und den über sie feststehenden Sätzen und mit Wahrscheinlichkeit aus Wahrscheinlichem Schlüsse ziehen, die auch ihrerseits nur wahrscheinlich bleiben; stellt aber einer umgekehrt Überlegungen 11
über das Geistige an, dann muß er das Wesen der Substanz die er erforschen will zum Ausgangspunkt nehmen, wenn die Grundlage seiner Erwägungen richtig sein soll, und darf nicht in einer Art von Vergeßlichkeit abschweifen zur niederen Wesenheit, sondern von jener höheren selber muß er sein Nachdenken über sie herleiten. Denn 12
überall ist das Wesenswas das Ausgangsprinzip, und diejenigen, so wird gelehrt, die richtig definiert haben, gelangen meist auch zu den richtigen Schlußfolgerungen; bei den Dingen aber wo überhaupt alles in dem Wesenswas beschlossen ist, muß man sich um so mehr an die Wesensbestimmung halten, nach ihr sich richten und auf sie alles zurückführen. Wenn denn also jenes das wahrhaft 3
Seiende ist und sich stets gleich bleibt und nicht aus seinem 13
Sein heraustritt und an ihm, wie gesagt, keinerlei Werden ist und es nicht an einem Orte ist, dann muß es notwendig, als ein Wesen dieser Seinsart, ewig mit sich selbst gesellt sein; es kann nicht von sich selber forttreten, es kann 14
nicht sein eines Stück hier sein sein anderes dort, noch kann etwas aus ihm hervorgehen; denn dann wäre es ja damit schon bald hier und bald dort, und wäre, allgemein gesagt, in einem Andern und nicht mehr bei sich selbst, auch nicht mehr affektionsfrei; denn es müßte Affektionen unterliegen, wenn es in einem andern wäre; wenn es von Affektionen frei sein soll, darf es nicht in einem andern sein. Tritt es also nicht von sich fort und wird nicht ge- 15
teilt und wandelt sich in keiner Weise, und ist zugleich doch in der Vielheit als Eines und Ganzes, so müßte es, da es doch überall mit sich selber identisch sein muß, das in der Vielheit Sein besitzen; und das bedeutet, es müßte bei sich seiend doch wieder auch nicht bei sich sein. So bleibt nur die Möglichkeit übrig, daß es selber 16
in nichts ist und nur die andern an ihm teilnehmen, soviele ihrer ihm beizuwohnen vermögen und soweit es überhaupt möglich ist ihm beizuwohnen. Es ist also notwendig, 17
entweder jene Voraussetzungen und Grundprinzipien umzustoßen und die Existenz einer derartigen Wesenheit zu leugnen; oder, wo dies unmöglich ist und es notwendig eine derartige Wesenheit und Substanz gibt, unsere anfängliche Behauptung zuzugestehen, daß nämlich das Eine, der Zahl nach identisch, nicht geteilt, sondern als Ganzes seiend ist und doch sich von keinem der Dinge 18
außer ihm trennt; ohne dabei etwa eines Sichergießens zu bedürfen, und nicht etwa dadurch daß einzelne Stücke von ihm herabkämen, noch auch dergestalt daß es selber zwar in sich selber als ganzes verharrte, ein anderes, von ihm her entstandenes Wesen aber es verließe und unter die übrigen Dinge herabkäme auf vielfältigen Wegen. 19
Denn in diesem letzteren Falle wäre Jenes an einem Ort, das von ihm Herabgehende an einem andern; es müßte also einen Ort haben, da es Abstand hat von dem was aus ihm hervorging. Und mit jenen von ihm herabkommenden Stücken steht es so, daß jedes von ihnen entweder das Ganze ist oder ein Teil; ist es Teil, so kann es das Wesen des Ganzen nicht bewahren, wie es ja dargelegt wurde; ist aber jedes Einzelne das Ganze, dann müssen wir dies entweder in ebensoviel Teile teilen wie der Gegenstand hat an dem es ist, oder wir müssen zugeben daß dasselbe als Ganzes allerwärts sein kann.

20 Das ist ein Gedankengang der aus der Sache selber, der Substanz, folgt und nichts fremdes aus der niederen
4 Wesenheit eindrängt. Man betrachte, so man mag, aber
21 auch den folgenden. Von Gott leugnen wir, daß er hier ist und dort nicht ist; es ist ja bei allen Menschen, die die Gottesvorstellung überhaupt besitzen, anerkannt daß man nicht nur von jenem höchsten, sondern von allen Göttern sagt sie seien allerwärts gegenwärtig; und auch
22 die Überlegung bestätigt diesen Satz. Ist er nun allerwärts, so unmöglich als geteilter. Denn dann wäre er nicht mehr als er selber allerwärts, sondern seine einzelnen Teile wären an dieser und jener Stelle, und er selber wäre nicht mehr Einer (so wie eine bestimmte Größe, wenn

sie in viele Stücke zerschnitten wird, damit ihr Sein verliert indem all diese Teile zusammen doch nicht mehr das vorherige Ganze sind); überdies müßte er dann auch Körper sein. Wenn das nun unmöglich ist, so taucht also 23
wiederum jenes angezweifelte Ergebnis auf, daß man in der gesamten Menschenwelt zugleich mit dem Glauben an Gott auch glaubt daß ein Identisches allerwärts zugleich als Ganzes sein kann.

Und wiederum: wenn wir die obere Wesenheit als 24
grenzenlos bezeichnen (denn begrenzt werden wir sie ja nicht nennen), was heißt das anders als daß sie es nicht an sich fehlen lassen kann; läßt sie es aber nicht an sich fehlen, so müssen wir sagen daß sie jedem Einzelnen beiwohnt; denn vermag sie nicht beizuwohnen, wird sie es damit an sich fehlen lassen, indem ja dann eine Stelle vorhanden ist wo sie nicht ist. Auch wenn wir sagen 25
wollten daß ein anderes, nach dem Einen selber Folgendes den Dingen beiwohne, so ist das doch seinerseits mit dem Einen beisammen, das nach ihm ist doch um das Eine und auf Es gerichtet und gewissermaßen als sein Sprößling mit Ihm verbunden; dann wird das, was an dem nach Ihm teilhat, damit auch an Ihm Teil erhalten. Denn es gibt im geistigen Reich viele Wesenheiten, erste 26
und zweite und dritte, und sie sind gleichsam an den einen Mittelpunkt eines einzigen Kreises geknüpft, sie sind nicht durch Zwischenräume voneinander getrennt, sondern alle miteinander beisammen; deshalb ist da, wo das Dritte zugegen ist, auch das Zweite und das Erste zugegen.

Der Deutlichkeit halber lassen wir öfter im Vergleich 5
von einem Mittelpunkt aus viele Linien ausgehen, um zu 27
einer Vorstellung von der Entstehung der Vielheit zu führen. Man muß aber immer im Auge behalten daß die sogenannte Vielheit in allen Stücken zumal entsteht, und feststellen daß auch beim Beispiel des Kreises sich nicht die Linien als gesonderte fassen lassen. Denn der Kreis 28
ist eine Fläche; dort aber, wo auch auf der einen Fläche kein Abstand mehr ist, sondern nur abstandlose Kräfte

und Wesenheiten, da kann man füglich sagen daß alle Dinge mit ihren Mittelpunkten in einem einzigen Mittelpunkt zumal geeint sind und gleichsam die Punkte, die im Mittelpunkt belegen sind, ihre Linien einbüßen, und
29 dann sind sie eben alle Eines. Fügt man aber die Linien wieder hinzu, so bleiben sie verknüpft mit ihren Mittelpunkten die sie jede verließen, jeder einzelne Mittelpunkt wird aber dennoch um nichts weniger ohne Abstand zusammenfallen mit dem einen, ersten Mittelpunkt, aber in diesem Zusammenfallen mit Jenem wird doch wieder jeder ein Einzelner sein, und zwar werden ihrer so viele sein als da Linien sind denen sie sich als ihre Grenzen zur Verfügung stellten; somit treten sie als so viele in Erscheinung als sie Linien berühren, sind aber dabei doch
30 alle zusamt Einheit. Wenn wir also sonst die Gesamtheit des Geistigen mit vielen Mittelpunkten verglichen haben, welche in einem Mittelpunkt zusammenfallen und sich in ihm einen, als viele aber in Erscheinung treten um ihrer Linien willen, wobei die Linien sie nicht erzeugen sondern nur aufzeigen, so soll uns der Vergleich mit den Linien im gegenwärtigen Zusammenhang den Dienst tun, eine Parallele zu bieten zu dem durch dessen Berührung die geistige Wesenheit als Vielheit und vielerwärts zugegen erscheint.

6 Das Geistige ist Vieles und ist doch Eines, es ist Eines
31 und ist doch vermöge seiner Grenzenlosigkeit Vieles, es ist Vieles in Einem und Eines an Vielem und alles zusamt; es wirkt auf das Ganze in der Ganzheit und wirkt auf
32 den Teil wiederum in der Ganzheit. Es nimmt der Teil die Wirkung anfänglich als die eines Teiles in sich auf, es folgt aber das Ganze hinterdrein. So wird z. B. der Mensch als solcher, wenn er eintritt in irgend einen einzelnen Menschen, zum einzelnen Menschen und ist dabei doch noch Mensch als solcher. Der Mensch, der in der Materie ist, bringt nun von dem Einen Menschen, der in der Idee ist, ausgehend viele Menschen hervor, die alle gleichermaßen Menschen sind, und Eines ist hier als identisches in Vielem in dem Sinne, als hier Eines gleichsam in viele

abgedrückt ist wie ein Siegel. Der Mensch an sich aber 33
und jedes andere Einzelding an sich und das gesamte
All ist nicht in diesem Sinne in den Vielen, sondern die
Vielen sind in ihm, vielmehr um ihn. Denn anders ist das
Weiße allerwärts, anders die Seele des Einzelnen in jedem
Teile des Körpers dieselbe; und so wie diese ist auch das
Seiende allerwärts.

Aber auch wir und das Unsere sind in Beziehung zu 7
dem Seienden, wir steigen hinauf zu Jenem und dem 34
was das Erste nach Jenem ist und denken jene Dinge
und haben doch keine Nachbilder und Abdrücke von
ihnen; und wenn das nicht, so denken wir es, indem wir
es selber sind. Wenn wir teilhaben an der wahren Wissen- 35
schaft, so sind wir Jenes, nicht indem wir es in uns abge-
sondert fassen, sondern indem wir in Jenem sind. Da aber
auch die andern Dinge und nicht nur wir Jenes sind,
sind wir alle Jenes. Wir sind also alle beisammen, indem
wir Jenes sind; alles was ist sind wir also Eines. Wenn 36
wir unsern Blick auf das richten, was außerhalb dessen
liegt mit dem wir verknüpft sind, so wissen wir nicht
daß wir Eines sind, so wie sich nach außen eine Mehrzahl
von Masken kehren, die innen alle an einem Scheitel zu-
sammenhängen. Wenn einer sich aber zurückzuwenden
vermag entweder von sich aus oder weil zu seinem Heile
Athena selber ihn hinaufzieht, so schaut er sich selber wie
das All als einen Gott. Zunächst freilich wird er sich nicht 37
als das All erschauen, dann aber, da er nicht weiß wohin
er sich selber stellen und wie er die Grenze ziehen soll bis
zu welcher er selber reicht, wird er davon ablassen sich
selber von dem gesamten Seienden abzugrenzen und so
zu dem gesamten All gelangen, wobei er nirgendwohin zu
gehen braucht, sondern dortselbst verbleibt wo das All
Sitz und Stelle hat.

Ich möchte aber auch denken, wenn man die Teilhabe 8
der Materie an den Ideen betrachtet, wird man geneigter 38
werden zum Glauben an unsere Behauptung und sie nicht
mehr als unmöglich verwerfen oder doch bedenklich fin-
den. Denn es ist einleuchtend und, denke ich, notwendig, 39

daß nicht die Ideen abgetrennt auf der einen Seite und
die Materie in der Ferne belegen sind und dann von
irgendwo oben ihre Belichtung stattfinde; das wären
fürchte ich leere Worte, denn was sollte bei diesen Dingen
'abgesondert' und 'fern' besagen? Dann gäbe es gar-
nicht das, was wir schwer erklärlich und eigentlich
schwierig an der Teilhabe nennen, sondern die Sache läge
auf der Hand und wäre leicht klarzumachen an den
40 Beispielen. Aber auch wenn wir manchmal von Belich-
tung sprechen, so meinen wir das ja nicht in dem Sinne
wie wir von einer Belichtung von Sinnendingen auf ein
Sinnending sprechen; immerhin, da an der Materie nur
Nachbilder sind, die Ideen aber die Rolle von Urbildern
spielen, so sprechen wir von einer Belichtung insofern
als für das Belichtende das Belichtete abgetrennt ist.
41 Das müssen wir indessen jetzt genauer fassen und die
Sache nicht so hinstellen als wäre die Idee dem Orte
nach abgetrennt und an der Materie würde dann wie auf
einer Wasserfläche das Bild der Idee sichtbar, sondern
vielmehr so daß die Materie von allen Seiten her gleich-
sam die Idee anfaßt (und doch wieder nicht anfaßt) und
dadurch in ihrem ganzen Bestande durch diese Annähe-
rung von der Idee empfängt soviel sie, da nichts dazwi-
schensteht, von ihr zu fassen vermag, wobei die Idee
nicht die ganze Materie durchdringt und umspielt, son-
42 dern in sich selbst verharrt. Denn wenn z. B. die Idee
des Feuers nicht in der Materie ist — wir nehmen die den
Elementen als Unterlage dienende Materie als Beispiel —,
dann kann das Feuer an sich, eben da es selber nicht in
die Materie eingetreten ist, der in feurigen Zustand ver-
setzten Materie in ihrer gesamten Ausdehnung die Gestalt
des Feuers darbieten (wir machen zur Voraussetzung daß
das zuerst an die Materie sich bindende Feuer eine weit-
ausgedehnte Masse darstellt). Und dieselbe Erwägung
43 gilt für die übrigen sogenannten Elemente. Wenn nun
jenes Eine Feuer an alle den einzelnen Dingen beobach-
tet wird, ein Abbild von sich darbietend, so kann es
das, auch wenn es räumlich abgesondert wäre, nicht so

darbieten wie die Belichtung unter sichtbaren Dingen vor sich geht; dann wäre dies sinnliche Feuer hier ja bereits das ganze Feuer, wenn das Feuer an sich ganz Vielheit wäre; nein, während die Idee seiner selbst als solche im Ortlosen bleibt, erzeugt es die Örter aus sich; denn sonst müßte es, indem es als Identisches zur Vielheit würde, sein eigenes Sein verlassen damit es so Vielheit gäbe, die immer wieder an dem nämlichen Teil haben könnte. So gibt die Idee kein Stück von sich an die Ma- 44
terie hin, denn sie bleibt unzerstreut; wohl aber ist sie im Stande, indem sie Eines ist, das Nichteine mit ihrer Einheit zu formen und jedem Stück von ihm derart beizuwohnen daß sie nicht mit ihrem einen Teile dieses, mit dem andern jenes Stück formt, sondern jedes Einzelne mit ihrer Ganzheit und als ganze. Denn es wäre ja lächer- 45
lich viele Ideen des Feuers anzusetzen, damit dies einzelne Feuer von der einen, jenes von einer andern gestaltet werden könnte; denn so würden sich endlos viele Ideen ergeben; wie wollte man ferner die entstehenden einzelnen Feuer abteilen, da das Feuer doch etwas einheitlich Zusammenhängendes ist? Auch in dem Falle daß wir diesem 46
Stück Materie hier noch weiteres Feuer hinzutreten lassen, indem wir das Feuer sich vergrößern lassen, so müssen wir doch sagen daß auch an diesem neuen Stück Materie dieselbe Idee dasselbe bewirkt; denn eine andere könnte es ja garnicht. Wenn nun also einer alle Elemente, 9
nachdem sie bereits entstanden sind, durch den formen- 47
den Gedanken zu einer Kugelgestalt zusammenfaßte, so darf man diese Kugel nicht auf viele Urheber zurückführen, indem sich jeder stückweise etwas abschnitte um einen Teil herzustellen, sondern Eines muß die Ursache dieser Hervorbringung sein, welches vermöge seiner Ganzheit hervorbringt, und nicht indem jeder Teil von ihm 48
etwas anderes hervorbringt; denn dann wären es ja wieder viele Urheber, wenn man die Hervorbringung eben nicht auf ein Eines ungeteilt Bleibendes zurückführt; oder vielmehr: wenn nicht ein Eines ungeteilt Bleibendes das die Kugel Hervorbringende wirklich ist; wobei das Hervor-

bringende selber sich nicht in die Kugel ergießt, sondern die Kugel als Ganze mit dem Hervorbringenden verknüpft ist. So trägt und hält denn auch ein einheitliches
49 Leben diese Kugel und die Kugel ihrerseits ist in dies einheitliche Leben hineingestellt; und die Dinge in der Kugel sind zu einem einheitlichen Leben verknüpft. Dann sind aber auch alle Seelen eine Einzige, freilich in dem Sinne Einzige daß diese Eine dabei doch grenzenlos ist. Weshalb auch manche die Seele Zahl genannt
50 haben, andere wieder ihr Wesen als sich selbst vermehrende rationale Form bezeichneten; letztere kamen vielleicht dadurch auf diese Vorstellung, daß die Seele es bei nichts an sich fehlen läßt, sondern in ihrem Sein verharrend über alles hin zugegen ist, und wäre der Kosmos noch größer, würde ihr die Kraft nicht gebrechen sich auch dann über alles zu erstrecken, oder
51 vielmehr dazu daß der Kosmos in ihrer Ganzheit sei. Man muß also das 'Vermehren' nicht nach dem Wortlaut verstehen, sondern dahin daß sie es allerwärts nicht an sich fehlen läßt und dabei doch Eines ist. Denn ihr Eines ist derart daß sich nicht sein Quantum abmessen läßt, das ist vielmehr das Kennzeichen der andern Wesenheit welche die Einheit nur vortäuscht und erst durch Teilhabe
52 als Eines in Erscheinung tritt. Was aber in Wahrheit Eines ist, das ist derart daß es nicht aus Vielen zusammengesetzt ist, denn sonst würde, wenn irgend etwas von ihm fortgenommen würde, jene einheitliche Ganzheit dahin sein, noch durch Grenzen zerteilt, auf daß es nicht, wenn die andern Dinge sich ihm einfügen, entweder kleiner
53 werde, wenn jene zu groß sind, oder auch auseinanderreiße wenn es zu allen Dingen hinabgehen will, und dann nicht mehr als Ganzes allen Dingen beiwohne, sondern nur mit seinen Teilen ihren Teilen, und dann schließlich, wie man zu sagen pflegt, garnicht mehr wisse wo in aller Welt es ist, da es sich, als von sich selber losgerissen, nicht mehr zu einer geschlossenen Einheit zusammen-
54 fügen könnte. Wenn nun denn dieses Eine, das von dem man die Einheit als substantielle Bestimmung aussagen

kann, wirklich und wahrhaftig Eines sein soll, so muß es sich als etwas herausstellen, das in gewissem Sinne sein eigenes Gegenteil, die Vielheit in seinem Vermögen hat; dadurch aber daß es anderseits diese Vielheit nicht von außen hat sondern als ein von ihm selber ausgehendes, ist es wahrhaft Eines, und birgt in seiner Einheit das unendlich- und Vielheit-Sein; ist es aber von solcher 55
Beschaffenheit, so muß es allerwärts als Ganzes in Erscheinung treten, indem es eine einheitliche rationale Form hat die sich selbst umschließt, und diese umschließende Form darf an keiner Stelle von ihm getrennt sein sondern muß allerwärts in ihm dasein. Es ist also nicht 56
in dem Sinne einem andern gehörig daß es räumlich von sich getrennt wäre; denn es war vor allen Dingen die im Raume sind, und es bedurfte in nichts der andern, sondern sie bedürfen seiner damit sie Sitz und Grundlage finden. Nehmen sie nun ihren Sitz ein, so können sie 57
damit Jenes doch nicht fortziehen von seinem Sitzen in sich selber; denn würde Jenes Sitz erschüttert, so würden sie vernichtet, da ihre Basis und Stütze vernichtet wäre; und anderseits war Jenes nicht so närrisch, sich selbst 58
von sich zu entfernen und so zu zerreißen, und wo es in sich selbst geborgen war, sich selber einem unsicheren Ort darzubieten, der seiner zur Erhaltung bedurfte. So bleibt 10 59
es denn in sich selber, da es besonnen ist, und tritt nicht in ein anderes ein; und die übrigen Dinge hängen an Ihm gleich als hätten sie durch ihre Sehnsucht ausgefunden wo Es ist. Das ist der 'Eros der vor der Türe wacht', von außen immer beiwohnend dem Guten und nach ihm trachtend und sich begnügend jeweils soviel an ihm teilzuhaben als er vermag; ist ja auch der Liebhaber hier auf Erden in solchem Zustand, indem er die Schönheit nicht empfängt, sondern umlagert. Jenes aber bleibt 60
bei sich selber, und die vielen Liebhaber des Einen begehren Seiner ganz und haben Es ganz, wenn sies haben; denn das Ganze ist, wie geschrieben steht, das Ziel des Eros. Wie sollte nun Jenes nicht ihnen allen hinreichen, indem es verharrt? Eben darum weil es verharrt reicht es hin, und schön ist es weil es für sie alle ein Ganzes ist.

61 Ist doch auch das Denken für alle ein Ganzes; daher das Wort 'Gemeinsam das Denken', weil nicht das eine Denken hier, das andere dort ist; es wäre ja lächerlich, wenn das Denken gar des Raumes bedürfen sollte. Und zwar haben wir das Denken nicht so wie das Weiße, denn das Denken gehört keinem Körper an, sondern wenn wir wahrhaft teilhaben am Denken, so muß es Eines sein, welches gänzlich bei sich selber und identisch ist, nur so nehmen wir daran teil, nicht indem wir Teile von ihm nehmen, auch nicht indem du ein Ganzes und ich ein Ganzes nehmen und diese beiden voneinander losgerissen
62 wären. Ein Abbild hiervon sind die Volksversammlungen und jede Vereinigung wo die Menschen zu gemeinsamem Nachdenken zusammenkommen: für sich allein ist der Einzelne ohne Kraft zum Denken, wenn aber ein jeder in der Versammlung, die dann wirklich eine 'Über-Ein-Kunft' (*Einsicht, Zusammenkunft*) ist, zu dem Einen beisteuert, so erzeugt er das Denken mit und deckt
63 es auf. Welche Schranke soll es denn auch hindern, daß der Gedanke des einen und des andern an derselben Stelle sei? Beide sind beisammen, sie scheinen nur uns nicht beisammen zu sein; so wie wenn einer, der mit mehreren Fingern dasselbe Ding berührt, immer wieder ein anderes Ding zu berühren sich einbildete, oder ohne es zu sehen immer wieder dieselbe Saite anschlüge.

64 Ferner sollte man sich auch vor Augen halten auf welche Weise wir mit unsern Seelen das Gute erfassen. Keineswegs erfasse ich ein anderes Gute und du ein anderes, sondern wir beide das nämliche, und dies nämliche nicht so daß zu mir von ihm dieser Strom fließt und zu dir jener, sodaß Jenes irgendwo droben schwebte und seine Ableger hier unten wären. Das was das Gute dargibt, gibt es, auf daß die Empfänger es wahrhaft empfangen können, nicht
65 Fremden, sondern nur denen die sein eigen sind. Denn die Gabe des Geistes duldet keinen Überbringer. Ist doch sogar bei den Körpern, die räumlichen Abstand voneinander

ander haben, die Gabe des einen der des andern verwandt, und Gabe und Hervorbringung laufen auf dasselbe hinaus; schon das Körperreich des Alls wirkt und leidet in sich selber und keine äußere Wirkung dringt in es hinein; wenn also schon bei dem Körper, welcher ja infolge seiner Anlage gleichsam vor sich selber flieht, keine Wirkung von außen kommt, wie soll da bei einem Ding das keinen Abstand kennt, etwas von außen kommen? Wir sind also vereint mit dem Guten wenn wir es sehen und beisammen mit ihm vermöge unserer geistigen Kräfte, wenn wir es erfassen. Auch der Kosmos ist im geistigen Reiche 66
in viel höherem Grade Einheit; sonst würden sich ja zwei sinnliche Kosmen, zu gleichen Teilen geteilt, ergeben, und die geistige Himmelskugel, wenn sie nur soweit Einheit wäre wie die sinnliche, würde nichts vor ihr voraushaben, vielmehr eine lächerlichere Rolle spielen als diese, denn diese hat aus Notwendigkeit die ihr zukommende Masse, jene aber würde, ohne es irgend nötig zu haben, sich ausbreiten und aus ihrem Wesen heraustreten. Was sollte übrigens auch ihrer Einheit im Wege stehen? 67
Denn daß dort das eine das andere wegdränge und ihm keinen Platz lasse, werden sie doch nicht behaupten wollen, denn es kann ihnen ja nicht entgehen daß jedes Lehrstück und jeder Satz und alle Wissenschaften in der Seele Raum haben ohne sich zu drängen. Indessen bei Substanzen, kann einer entgegnen, ist das nicht möglich. Nein, es wäre nur unmöglich wenn die wahrhaften Substanzen Masse wären.

Indessen wie kann das Ausdehnungslose denn sich er- 11
strecken am ganzen Weltleibe, der doch eine so gewaltige 68
Größe hat, und warum wird es dabei nicht zerrissen, sondern bleibt eines und dasselbe? Dies Problem ist schon viele Male erörtert worden; Vernunft hat sich eifrig bemüht die Bedenken zu beschwichtigen, die dem Nachdenken hierüber erstehen. Bewiesen ist es schon auf vielen Wegen, daß es so ist; aber es bedarf noch einigen Zuspruches. Freilich, der Darlegung die wir über jene Wesenheit 69
gaben, wohnt doch keine geringe, sondern stärkste Über-

redungskraft inne: sie ist nicht wie Stein, nicht wie ein großer Steinblock der liegt wo er liegt und so viel Raum einnimmt wie er einnimmt, nicht im Stande über seine Grenzen zu treten, abgemessen auf dies bestimmte Maß sowohl der Masse nach wie nach der in ihm mit begrenzten Steineskraft; sondern sie ist die Erste Wesenheit und nicht abgemessen noch begrenzt wie groß sie sein darf (an ihr wird ja umgekehrt das andere gemessen) und ist ganz und gar Kraft die nirgends auf bestimmtes Quan-
70 tum festgelegt ist. Deshalb ist sie auch nicht in der Zeit, sondern außer jeglicher Zeit; denn die Zeit zerteilt sich immer wieder nach Abstand, die Ewigkeit aber verharrt an derselben Stelle, vermöge ihrer immerwährenden Kraft ist sie stärker und reicht weiter als die Zeit die
71 scheinbar so weithin läuft; so wie eine Linie, die scheinbar ins Unendliche läuft, von einem Punkte abhängt und um ihn herumläuft: dann tritt überall, wohin sie läuft, jener Punkt in ihr in Erscheinung, wobei er selber nicht
72 läuft, sondern sie umkreist ihn. Wenn nun das Verhältnis der Zeit zu dem in sich Beharrenden auf dem Gebiet der Substanz eine Parallele hat, und jene Wesenheit ist nicht nur der Ewigkeit nach unbegrenzt sondern auch der Kraft nach, so muß man auch zu dieser Unendlichkeit der Kraft eine gleichlaufende Wesenheit ansetzen, die ihr gegenüber schwebt und an sie geknüpft ist; während diese, ganz parallel wie dort die Zeit, zu der verharrenden Kraft hinläuft, welche umfassender ist als sie, erstreckt sich diese Kraft durch ihr Schaffen bis zu einer gewissen
73 Ausdehnung neben ihr. Welches ist nun diese Wesenheit die teilhat an der oberen soweit es ihr möglich ist, wobei jene ganz gegenwärtig ist, nicht aber ganz an jedem sichtbar wird wegen der Kraftlosigkeit der Unterlage?
74 Sie wohnt aber als dieselbe überall bei nicht in dem Sinne wie das in der Materie erscheinende Dreieck an vielen Substraten erscheint und so eine Mehrzahl wird und doch identisch bleibt, sondern so wie das immaterielle Dreieck selber, von dem die in der Materie erst herstammen. Aber warum ist das materielle Dreieck nicht allerwärts, wo

doch das immaterielle allerwärts ist? Weil nicht jede Materie an ihm Teil erhält, sondern jede wieder eine andere Idee an sich hat, auch nicht jede für jede Idee geeignet ist (ist doch selbst die Erste Materie nicht ganz für jedes geeignet, sondern zunächst nur für die ersten Gattungen, und erst nach diesen für anderes); zugegen aber war es für jedes Ding.

Auf welche Weise wohnt sie denn nun bei? Als ein 12 75
einheitliches Leben; denn das Leben reicht in einem Lebewesen nicht etwa nur bis zu einer gewissen Grenze und kann dann nicht über das ganze Wesen vordringen, sondern es ist überall in ihm. Und fragt einer immer noch, 76
auf welche Weise, so erinnere er sich daran daß die Kraft nicht quantitativ bestimmt ist, sondern wenn er sie in Gedanken ins Unendliche teilt, so erhält er immer dieselbe Kraft, sie ist aus der Tiefe her unendlich; denn sie hat nicht in sich Materie, so daß sie mit der Größe der Masse abnehmen müßte und kleiner werden. Willst du 77
nun die ewig in ihr quellende Unendlichkeit fassen, dies nie ermüdende, unverwüstliche und nie sich erschöpfende Sein, das in sich selbst von Leben gleichsam überwallt, so wirst du, wenn du die Aufmerksamkeit auf einen bestimmten Punkt richtest und dort scharf hinsiehst, sie dort nicht finden, sondern das umgekehrte wird dir widerfahren. Denn du kannst nicht so weit schreiten daß du 78
über sie hinausläufst, noch kannst du dich so klein machen, daß sie nicht mehr sich dir dargeben könnte weil sie der Kleinheit nicht folgen könnte; nein, entweder vermagst du mit ihr Schritt zu halten, vielmehr trittst ins All ein, und dann wirst du nichts mehr fragen; oder du versagst hierin, dann wirst du vorbei und auf etwas anderes geraten und zu Fall kommen, wirst das was zugegen ist nicht sehen da du auf etwas anderes hinsiehst. Aber wenn du nicht mehr fragen sollst, wie sollst du dann 79
an dies glauben? Nun, du bist in das All eingetreten und nicht in einem seiner Teile verblieben, du sagst auch nicht mehr von dir selber 'so und so ausgedehnt bin ich', sondern hast die Ausdehnung fortgetan und bist zu dem

80 Ganzen geworden — gewiß, du warst auch zuvor ein Ganzes; da aber nach dieser Ganzheit noch Anderes zu dir trat, bist du durch den Zusatz kleiner geworden, denn der Zusatz kam nicht aus dem Seienden (denn das kennt keine Zusätze) sondern aus dem Nichtseienden; und wenn einer unter Beihilfe des Nichtseienden geworden ist, so ist er nicht ganzer, sondern erst dann wenn er das Nicht-
81 seiende forttut. Du wirst dich also größer machen wenn du das andere forttust, und durch dies Forttun ist dir das Ganze da, wenn du aber noch mit Anderem verbunden bist, so erscheint es dir nicht und kommt nicht dir beizuwohnen, sondern du bist fortgegangen; und wenn du fortgingst, so gingst du nicht von ihm fort — denn es ist zugegen — noch irgendwohin, sondern du bist da und hast dich nur
82 nach rückwärts umgedreht. So erscheinen auch die übrigen Götter oftmals, obgleich viele zugegen sind, doch nur einem, weil dieser eine als einziger sie zu sehen vermag. Indessen, von diesen Göttern gilt, daß sie 'wenden den Städten sich zu in mancher Verkleidung'. Zu jenem Gott aber wenden die Städte sich hin und die ganze Erde und der ganze Himmel, zu ihm der allerwärts bei sich und in sich verharrt, mit dem verknüpft sind das Seiende und alle wahrhaft seienden Dinge bis herab zur Seele und zum Leben, welche zur Einheit gelangen durch seine größelose Unendlichkeit.

24. DAS JENSEITS DES SEIENDEN BELEGENE DENKT NICHT. DAS PRIMÄR UND DAS SEKUNDÄR DENKENDE

V 6 *περὶ τοῦ τὸ ἐπέκεινα τοῦ ὄντος μὴ νοεῖν καὶ τί τὸ πρώτως νοοῦν καὶ τί τὸ δευτέρως*

Es ist zu unterscheiden zwischen dem ein anderes Denkenden und dem sich selber Denkenden. Dies letztere entgeht in höherem Grade der Notwendigkeit zweierlei zu sein. Das zuerst Genannte möchte auch sich selber denken, kanns aber nicht recht; es hat zwar bei sich was es erblickt, jedoch als ein Verschiedenes. Jenes Zweite dagegen ist in seinem Sein nicht abgetrennt von dem Gedachten, sondern es erblickt sich selber indem es bei sich selber weilt; so wird es zu Beidem und bleibt doch Eines. Es denkt also in höherem Sinne, weil es das Gedachte 2
besitzt, und ist das primär Denkende, weil das Denkende Eines und doch zweierlei sein muß. Denn einerseits, ist es nicht Eines, so muß das Gedachte vom Denkenden verschieden sein: dann könnte es nicht mehr das primär Denkende sein weil dasjenige welches das Denken als Denken von etwas anderm vollzieht, nicht das primär Denkende sein kann, da es ja das, was es denkt, nicht besitzt als zu ihm gehörig, somit auch nicht sich selber denkt. Sonst, wenn es seinen Gegenstand besitzt wie sich 3
selber, damit es ihn im eigentlichen Sinne denken kann, müssen die zwei Eines sein. Es müssen also Beide Eines sein. Anderseits, sind sie beide Eines, aber nicht auch wieder zweierlei, so würde es nicht haben was es denken soll, und wird mithin garnicht denken. Es muß also einfach und nicht einfach sein. Leichter kann man vielleicht 4
diese seine Beschaffenheit erfassen, wenn man von der

Seele hinaufsteigt; denn bei ihr ist es leichter zu scheiden und leichter, das Zwiefache zu erkennen. Stellt man sich ein zwiefaches Licht vor und setzt die Seele als das weniger reine, ihren Denkgegenstand als das reinere Licht, stellt sich dann weiter vor, daß das schauende Licht nun gleich rein wird mit dem geschauten, so wird man schließlich die beiden, wenn man sie an dieser Abweichung nicht mehr unterscheiden kann, als eines ansehen, gedanklich weiß man daß es zwei waren, sehen tut man aber nur noch eines. Auf diese Weise wird man die Beziehung von den-
5 kend und gedacht erfassen. Wir haben übrigens in diesem Vergleich aus den zweien eines werden lassen; in Wirklichkeit aber wird umgekehrt aus dem einen die Zwei, denn indem es denkt, macht es sich selbst zu Zweien; oder richtiger: weil es denkt, ist es Zwei, und weil es sich selber denkt, ist es Eines.

2 Wenn nun das eine das primär Denkende ist, das andere
6 dagegen bereits ein Denkendes zweiten Ranges, so wird das jenseits des primär Denkenden Belegene nicht mehr denken. Denn um zu denken, muß es Geist werden; ist es aber Geist, so muß es auch einen geistigen Gegenstand (*ein Gedachtes*) haben; und denkt es primär, muß es das Gedachte in sich selber haben. Ist es dagegen Gegenstand des Denkens, so braucht es nicht notwendig in sich auch ein Denkendes zu haben und zu denken; denn dann wäre es nicht nur Gedachtes sondern auch Denkendes und könnte nicht mehr das Erste sein, da es Zweiheit wäre.
7 Ferner würde auch der Geist, welcher das Gedachte besitzt, gar nicht existieren, wenn es nicht die Wesenheit des reinen Gedachten gäbe, die im Verhältnis zum Geist das Gedachte (*sein geistiger Gegenstand*), an sich selber aber weder denkend noch gedacht im eigentlichen Sinne ist. Denn das Gedachte ist für ein anderes ein Gedachtes, und der Geist würde mit seinem Denken ins Leere stoßen, wenn er nicht greifen und fassen könnte was er denkt; denn ein Denken ohne ein Gedachtes kann nicht statt-
8 haben. Jenes Jenseitige wäre also erst dann vollkommen, wenn es das Gedachte hätte; es muß aber doch schon vor

dem Denken vollkommen sein aus seiner eignen Wesenheit. Wem also das Vollkommene eigen sein soll, das muß vor dem Denken vollkommen sein; mithin bedarf es des Denkens keineswegs; denn es ist schon vorher sich selbst genug. Folglich wird es nicht denken. Mithin denkt das eine garnicht, das andere denkt primär, und das dritte denkt sekundär.

Und weiter, wenn das Erste denken soll, müßte ihm 9
etwas zukommen; dann wäre es aber nicht mehr das Erste, sondern zugleich das Zweite, und nicht mehr Eines, sondern zugleich bereits Vieles, nämlich alles was es dächte. Denn auch wenn es nur sich selber denkt, wäre es doch Vielheit. Wendet man aber ein, es stehe 3 10
ja nichts im Wege daß es zugleich auch Vieles sei, gut, so müßte doch diesem Vielen ein Eines zu Grunde liegen; denn es kann kein Vieles geben wenn es kein Eines gibt wovon her oder worin es ist, oder überhaupt ein Eines da ist und dies als Erstes in der Reihe der Dinge gezählt wird. Und dieses muß man allein und für sich 11
nehmen; denn wäre es zusammen mit den andern Dingen, so muß man es, da man es ja mit den andern Dingen zusammen antrifft, wenn auch dennoch als von ihnen verschiedenes, bei Seite lassen, da es ja mit andern zusammen ist, und weiter suchen nach jenem, das den andern Dingen zu Grunde liegt und nicht mehr mit ihnen verbunden ist, sondern allein für sich. Denn das Identische unter den andern Dingen ist ihm wohl ähnlich, aber ist es doch nicht. Es muß aber auch allein und für sich sein, 12
wenn es unter den übrigen Dingen sichtbar werden soll. Es müßte denn jemand sagen, sein Sein bestehe nur mit den andern: dann würde es also nicht einfach sein; und es würde dann weder selber existieren noch das aus Vielem Zusammengesetzte. Denn was nicht einfach sein kann, kann keine Existenz haben, und das aus vielem Zusammengesetzte kann, wenn es kein Einfaches gibt, auch seinerseits nicht vorhanden sein. Denn da jedes einzelne 13
von ihnen nicht als ein einfaches existieren kann, wenn es nicht ein Eines Einfaches an sich gibt, wie kann dann,

wo keiner der einzelnen Bestandteile für sich selber Bestand haben kann und sich mithin auch, weil überhaupt nicht seiend, nicht für ein Zusammensein mit einem andern bereitzuhalten vermag, wie kann dann das aus alle diesen Zusammengesetzte da sein, da es aus lauter Nichtseienden bestehen müßte, und zwar nicht solchen die etwas bestimmtes nicht sind, sondern schlechthin
14 nicht sind. Folglich, wenn es etwas Vieles gibt, muß es vor dem Vielen ein Eines geben. Ist nun aber das was etwas denkt Vielheit, so darf in dem was Nichtvielheit ist das Denken nicht vorhanden sein. Dieses aber war das Erste. Das Denken und der Geist kann mithin erst bei dem vorhanden sein, welches später als das Erste ist.

4 Wenn ferner das Gute einfach und unbedürftig sein
15 muß, so bedarf es auch nicht des Denkens; was es aber nicht bedarf, das wird ihm auch nicht beiwohnen. Da ihm denn ja überhaupt nichts beiwohnt; so wohnt ihm folglich auch nicht das Denken bei. Und nichts denkt, das kein Bedürfnis hat (?). Ferner ist der Geist etwas anderes als das Gute; denn er ist nur gut-artig, indem
16 er das Gute denkt. Ferner: in der Zahl Zwei ist eines und ein anderes enthalten; unmöglich aber kann nun dies mit einem andern verbundene eine die Zahl Eins sein, sondern es mußte vor dem mit einem andern verbundenen ein Eines an und für sich geben. Ebenso muß, wenn in einem Ding ein darin enthaltenes Einfaches mit einem andern verbunden ist, dies Einfache an und für sich einfach sein, ohne etwas von dem in sich zu tragen was es in der Verbindung mit den andern Dingen hat. Denn wie kann es als anderes in einem andern sein, wenn nicht zuvor dasjenige für sich abgesondert da ist, von dem her dies andere kommt? Denn das Einfache kommt nicht von einem andern her, was aber Vielheit oder auch nur Zweiheit ist, muß seinerseits abhängen von einem andern.

17 So ist denn zu vergleichen das eine dem Lichte, das nächste der Sonne und das dritte dem Mondgestirn, welches sein Licht von der Sonne erhält. Die Seele hat

den Geist nur als etwas Zugebrachtes, der sie, wenn sie geisthaft ist, überschimmert; der Geist aber hat ihn in sich selber als sein eigen, er ist nicht nur Licht, sondern ist, was er ist, als ein in seinem Sein durchlichteter; und das was ihm das Licht darbietet, ist reines Licht, ohne etwas anderes zu sein, und gewährt jenem die Möglichkeit zu sein was er ist. Wozu sollte es selber also irgend etwas bedürfen? Es ist ja nicht dasselbe wie das das in einem andern ist; denn was in einem andern ist, ist ein anderes als das was an sich selber ist.

Das Vielfache ferner mag wohl nach sich selber suchen 5 18
und den Wunsch haben sich auf sich selber zu richten und ein Bewußtsein von sich zu haben. Was aber schlechthin Eines ist, wohin sollte das gehen wenn es zu sich selber gehen will? Wie sollte es eines Bewußtseins von sich selber bedürfen? Was aber über das Selbstbewußtsein, das ist über alles Denken erhaben. Denn das Denken- 19
de ist nicht das Erste, weder an Sein noch an Wert, sondern das Zweite, ist erst entstanden als das Gute schon da war, das Gute das es dann auf sich hin bewegte, sodaß es in Bewegung kam und es erblickte. Das eben ist das Denken: Bewegung des Denkenden auf das Gute hin, nach dem es trachtet. Denn das Trachten hat das Denken erzeugt und zugleich mit sich selbst ins Dasein gerufen; das Trachten nämlich des Auges ist selber schon Sehen. Keineswegs kann also das Gute sich selber 20
denken. Denn das Gute ist nicht von sich selber verschieden. Und das vom Guten Verschiedene, wenn es das Gute denkt, tut dies dadurch, daß es gut-artig ist, Ähnlichkeit hat mit dem Guten, es denkt es weil es gut und Ziel seines Trachtens ist und weil es gleichsam eine Vorstellung des Guten empfängt. Und ist es ewig 21
in dieser Verfassung, so denkt es ewig das Gute. Anderseits denkt es, indem es das Gute denkt, auch akzidentiell sich selber, denn es denkt sich selber, indem es auf das Gute hinblickt. Ferner denkt es sich selbst, indem es seine eigne Wirkungskraft *(Aktualität)* entfaltet: die Wirkungskraft aber ist bei allen Dingen auf das Gute gerichtet.

6
22 Wenn dies denn mit Recht ausgeführt wurde, so hat das Gute für das Denken keinerlei Raum; denn für das Denkende muß das Gute etwas von ihm Verschiedenes
23 sein. — So wäre es also ohne Verwirklichung (*Akt*). Und wozu bedarf es einer Verwirklichung für das was die Verwirklichung ist? Denn allgemein gilt, daß kein Akt wieder von sich einen Akt hat; und wenn schon die übrigen Akte, die auf ein anderes sich zurückführen lassen, selber wieder einen Akt haben, so muß gewißlich der Akt, der der erste von allen ist und auf den die andern sich zurückführen, als eben der belassen werden der er ist, ohne daß ihm noch etwas hinzuzutun wäre. Ein Akt dieser Art nun ist nicht Denken; er hat ja nichts was er denken könnte, denn er ist selber das Erste.
24 Ferner denkt ja gar nicht das Denken, sondern das was das Denken besitzt. So tritt in dem Denkenden wiederum eine Zweiheit auf. Das Gute aber ist in keiner Weise Zweiheit. Dies durchschaut man noch besser, wenn man genauer erfaßt, inwiefern in jedem Denken diese Zwei-
25 heit vorhanden ist. Wir behaupten, daß das Seiende als Seiendes und das Ansich jedes Einzelnen und das wahrhaft Seiende im geistigen Raume ist, und tun das nicht nur darum, weil dies obere in seinem Wesen unverändert beharrt, während das andere fließt und nicht beharrt, alles was in der Wahrnehmung ist; denn vielleicht gibt es auch unter den Wahrnehmungsdingen beharrende; sondern vor allem deshalb weil jene Dinge die Vollkommenheit ihres Seins von sich selber her besitzen.
26 Denn was als die ursprüngliche Wesenheit bezeichnet wird, das darf nicht Schatten des Seins sein, sondern muß das Sein in voller Erfüllung besitzen. Vollerfüllt aber ist das Sein nur dann, wenn es die Gestalt des Denkens und des Lebens erhält. Mithin ist im Seienden zugleich das Denken, das Leben und das Sein. Wenn es also seiend ist, so ist es damit auch Geist, und wenn Geist, damit auch seiend; das Denken ist bei ihm zu-
27 gleich mit dem Sein. Demnach ist aber das Denken ein Vieles und nicht ein Eines. Folglich hat notwendig das,

welches nicht von dieser Art ist, kein Denken. Auch wenn wir das Einzelne durchgehen, so steht sich gegenüber der Gedanke 'Mensch' und der Mensch, der Gedanke 'Pferd' und das Pferd, der Gedanke 'das Gerechte' und das Gerechte. All das ist also zwiefach und das eine zweierlei, und anderseits gehen die Zwei wieder zu einer Einheit zusammen. Jener aber gehört nicht zu alledem, Er ist weder das Einzelne noch die Summe aller dieser Zweiheiten noch überhaupt Zweiheit (wie aber dann die Zweiheit aus dem Einen hervorgeht, darüber anderswo); sondern da er jenseits des Seins steht, steht er auch jenseits des Denkens. So ist auch das keines- 28
wegs unsinnig, daß er von sich selbst nicht wissen soll. Denn er hat nichts bei sich was er kennen lernen könnte, da er Einer ist. Aber auch die übrigen Wesen brauchen Ihn nicht zu wissen. Denn er gibt ihnen etwas dar, was besser und größer ist als wenn sie wüßten was das Gute der übrigen Dinge ist, nämlich daß sie nach ihrem Vermögen, selber unbewegt, Ihn intuitiv erfassen.

---

25. AKTUELL UND POTENTIELL

II 5 *περὶ τοῦ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ*

Man spricht von einem aktuellen (*verwirklichten*) und von einem potentiellen (*möglichen*) Sein; man spricht aber auch von einem Akt (*Verwirklichung*) unter den seienden Dingen. Da ist also zu untersuchen was aktuell und potentiell denn ist. Ist der Akt dasselbe wie das aktuell-Sein, und wenn etwas aktuell ist, ist es dann auch schon Akt, oder ist jedes von beiden etwas anderes und braucht das aktuell Seiende nicht notwendig auch schon
2 Akt zu sein? Und was das Potentielle angeht, so ist klar daß es in der Sinnenwelt vorkommt; ob es aber auch in der geistigen Welt ist, muß geprüft werden. Nun, es gibt dort wohl allein das Aktuelle; und wenn es dort das Potentielle geben sollte, so wäre es ewig nur potentiell; und wenn es auch ewig wäre, so käme es doch nie zur Aktualität, weil die Zeit von jener Sphäre ausgeschlossen ist (?).

3 Indessen zuerst müssen wir darlegen was das Potentielle ist. Man kann ja von potentiell nicht schlechthin sprechen, denn es gibt kein potentiell von nichts sein. Z. B. der Erzblock ist potentiell: Standbild; denn wenn nichts aus ihm wird und nichts an ihm ist und nichts sich aus ihm bilden will nach dem was er zuvor war und er nicht die Möglichkeit hat irgend etwas zu werden, so wäre er nichts weiter als er schon war; was er aber schon war, das ist zugegen und liegt nicht in der Zukunft; er vermöchte also garnichts anderes über sein gegenwärtiges Sein hinaus; mithin ist er auch nicht
4 potentiell. Als potentiell also hat man zu bezeichnen nur dasjenige, welches potentiell etwas anderes ist, weil es nach sich selber noch etwas anderes vermag —

mag es nun beharren indem es jenes andere hervorbringt, oder mag es sich selber jenem andern, welches es vermag, dargeben und selber dabei zu Grunde gehen; so liegt ein verschiedener Sinn von potentiell vor, wenn der Erzblock potentiell Standbild ist, und wenn das Wasser potentiell Schnee oder die Luft potentiell Feuer ist. Wenn also das Potentielle so beschaffen ist, darf es 5
dann auch als Potenz bezeichnet werden in Bezug auf das künftige Ding, also der Erzblock als Potenz des Standbildes? Falls Potenz im Sinne der Hervorbringung verstanden sein will, keineswegs; denn die Potenz, als bewirkende Kraft verstanden, kann man ja nicht als bloß potentiell bezeichnen. Versteht man aber das Po- 6
tentielle nicht nur im Verhältnis zum Aktuellen, sondern auch zum Akt, so müßte das Potentielle auch Potenz sein. Besser aber und deutlicher ist es, potentiell nur im Verhältnis zu aktuell und Potenz nur im Verhältnis zum Akt zu verwenden. So ist also das Poten- 7
tielle so etwas wie ein den Affektionen und Gestalten und Grundformen zu Grunde Liegendes, die es aufnehmen soll und die zu ergreifen es von Natur befähigt oder vielleicht sogar bestrebt ist, wobei diese Dinge teils zum Besseren, teils aber auch zum Schlechteren und Schädlichen sind und im Einzelnen aktuell durchaus verschiedenes darstellen. Auch die Materie muß untersucht 2 8
werden, ob sie, die potentiell ist zu dem Ding das gestaltet wird, darüber hinaus noch aktuell etwas ist, oder ob sie garnichts aktuell ist, und allgemein auch die übrigen Dinge die wir potentiell nennen, ob sie, wenn sie die Form bekommen haben und nun in diesem Zustand verbleiben, selber aktuell werden, oder ob als aktuell nur das Standbild zu bezeichnen ist und nur das aktuelle Standbild dem potentiellen Standbild gegenübersteht, das Prädikat aktuell dagegen nicht dem Ding beizulegen ist welches potentiell Standbild genannt wurde. Steht es so, dann wird nicht das Potentielle aktuell, 9
sondern nur aus dem was potentiell schon vorher da war, wird hernach das Aktuelle. Ist ja doch das aktuell

Seiende nicht Materie einerseits und anderseits die an ihr erscheinende Gestalt, sondern beides vereint. Das ist der Fall wenn das Sein sich ändert, z. B. aus dem Erzblock das Standbild wird; das Standbild als beides vereint ist ja ein anderes Sein. Besonders offenkundig ist es aber bei den Dingen die überhaupt nicht bestehen bleiben, daß das Potentielle etwas vollkommen anderes war.
10 Wenn aber der, der potentiell Philolog ist, aktuell dazu wird, dann muß doch das Potentielle und das Aktuelle dasselbe Sein haben! Sokrates, der potentiell weise, ist
11 doch derselbe wie Sokrates der aktuell weise. Aber auch wenn der Unwissende wissend wird, der ja potentiell wissend war? Nun, vielleicht wird wissend nur der welcher akzidentiell unwissend war; denn potentiell wissend war er nicht sofern er unwissend ist, sondern er war akzidentiell im Zustand des Unwissenden, das Potentielle aber bestand darin daß seine Seele an und für sich in einem für das Wissen geeigneten Zustand war,
12 und insofern war er schon wissend. — Wenn nun der potentiell Philolog bereits aktuell Philolog ist, behält er dann noch das Potentielle? Dem steht nichts im Wege, nur in einem andern Sinne: vorher war er es ausschließlich potentiell, jetzt aber in dem Sinne, daß diese Potenz
13 nun Gestalt erhalten hat. — Ist somit das Potentielle das Substrat, das Aktuelle aber Substrat und Form zusammen, also z. B. das Standbild, wie soll man dann die Form, die am Erz ist, bezeichnen? Nun, es wäre nicht widersinnig die Form, die Grundgestalt vermöge derer das Ding aktuell ist und nicht mehr potentiell, als Akt zu bezeichnen; freilich als Akt nicht schlechthin, sondern
14 als Akt dieses Dinges. Denn im eigentlichen Sinne würden wir als Akt wohl noch etwas anderes bezeichnen, den Akt nämlich welcher der Potenz, die ihn herbeiführt, entgegengesetzt ist. Das Potentielle nämlich erhält sein aktuell sein von einem Andern, für die Potenz dagegen ist das Akt, was sie aus sich vermag, z. B. eine seelische Disposition und der nach ihr bezeichnete Akt, Tapferkeit und tapfere Handlung.

Soviel hiervon; jetzt zu dem, um dessentwillen dies 3
vorausgeschickt wurde, wie nämlich in der geistigen Welt 15
das Aktuelle zu verstehen ist und ob es dort nur das Aktuelle gibt oder ob jedes einzelne dort und allesamt zugleich auch Akt sind, und ob es dort auch das Potentielle gibt. Wenn es nun dort oben keine Materie gibt, in der 16
das Potentielle sein könnte, wenn kein Wesen dort oben etwas werden soll was es nicht schon ist, wenn auch keines, sei es sich verwandelnd in ein anderes sei es beharrend, etwas Neues erzeugt oder aus seinem Sein heraustretend einem andern Ding verstattet an seiner Stelle zu sein, so kann es dort nichts geben an dem das Potentielle sein könnte; zumal die seienden Dinge Ewigkeit, nicht Zeit haben. Wenn man nun uns, die wir auch 17
in der geistigen Welt eine Materie ansetzen, fragt, ob es dann dort oben nicht auch ein Potentielles geben muß entsprechend der dortigen Materie — denn wenn Materie dort oben auch in einem andern Sinne verstanden ist, so muß dort doch trotzdem bei jedem Ding unterschieden werden zwischen einer Art Materie, einer Art Form und der Vereinigung von beiden — was werden wir antworten? Nun, dort oben ist auch die Quasi-Materie Form 18
(wie ja auch die Seele Form ist, und doch im Verhältnis zu einem Andern Materie). Ist denn nicht diese Materie gegenüber dem, im Verhältnis zu dem sie Materie ist, auch potentiell? Nein; denn es wäre dies ihre Form, die Form aber ist dort nichts späteres und nicht abgetrennt außer in der Abstraktion, sie besitzt Materie nur dergestalt daß beide getrennt gedacht werden können, es sind aber beide eine einheitliche Wesenheit. So sagt auch Aristoteles von seinem Fünften Körper, er sei immateriell. Was aber sollen wir über die Seele sagen? Ist sie doch 19
potentiell Lebewesen, solange sie es noch nicht ist aber werden soll, und ist potentiell kunstverständig, ist potentiell all das was sie wird und nicht immer ist; und somit müßte es doch in der geistigen Welt das Potentielle geben. Indessen in Wahrheit ist die Seele dies alles nicht potentiell, sondern sie ist die Potenz dieser Dinge.

20 Wie aber ist das Aktuelle in jener Welt zu verstehen? Ist das Aktuelle dort, wie bei dem Standbild, die Vereinigung von Form und Substrat, weil dort jedes Ding seine Form schon empfangen hat? Oder richtiger: weil jedes Ding dort Form ist und in Vollkommenheit ist,
21 was es ist. Denn der Geist schreitet nicht aus der Potenz, die in seiner Fähigkeit zu denken bestünde, zur Aktualisierung des Denkens — dann würde er einen andern, höheren Geist voraussetzen, welcher nicht aus der Potenz heraus denkt —, sondern in ihm ist bereits das Ganze. Denn das Potentielle verlangt nach einem andern, hinzutretenden, um in den Akt überführt zu werden, damit es zu etwas Aktuellem werden könne; was hingegen an und von sich selber das ewig Selbstgleiche
22 besitzt, das ist bereits aktuell. Somit ist alles was dem ersten Bereich angehört aktuell; denn es besitzt, was ihm zu besitzen zukommt, und besitzt es aus sich selber und immerdar. Gleichermaßen also auch die Seele, die nicht in der Materie ist sondern im Geistigen. Aber auch die Seele, die in der Materie ist, wird aktuell zu einer andern, z. B. zu der vegetativen; denn auch diese ist vermöge von Aktualität das was sie ist. —
23 Aber wenn dort alles aktuell ist, ist es ebenso auch alles Akt oder wie steht es damit? Nun, wenn die obere Wesenheit mit Recht als ewig wach, als Leben und als vollkommenstes Leben bezeichnet worden ist, dann müssen dort oben die herrlichsten Akte sein. So ist alles dort sowohl aktuell wie Akt, alles ist Leben und jenes Gefilde ist das Gefilde des Lebens und wahrhaft Ursprung und Quelle der Seele wie des Geistes.

4
24 Alles übrige nun, das etwas potentiell ist, ist dabei zugleich etwas anderes aktuell, und wenn es dann dies letztere ist, so nennt man es wieder in Bezug auf ein Drittes potentiell; die Materie aber, von der man ebenfalls sagt daß sie sei und von der wir lehren daß sie potentiell alles Seiende ist, wie läßt sich von ihr sagen daß
25 sie irgendetwas aktuell sei? Sie wäre ja dann nicht

mehr alles Seiende potentiell. Ist sie nun nichts von allen seienden Dingen, so folgt notwendig daß sie überhaupt nicht seiend ist. Wie könnte sie also etwas aktuell sein, wenn sie nichts Seiendes ist? Indessen, wenn sie nichts von den seienden Dingen ist, so sind damit natürlich die Dinge gemeint die an ihr in Erscheinung treten, sie könnte aber trotzdem noch etwas anderes sein, da ja nicht alle seienden Dinge an der Materie in Erscheinung treten. Nun, wenn sie keines von den an ihr erscheinen- 26
den Dingen ist und diese als die Seienden gelten, so ist sie nichtseiend. Sie kann nun aber auch, da sie als etwas Gestaltloses vorgestellt wird, jedenfalls nicht Gestalt sein; somit kann sie auch nicht unter die Dinge der oberen Welt gerechnet werden. Somit ist sie auch in diesem Sinne nichtseiend. Wenn sie also auf beiden Wegen sich als nichtseiend erweist, so wird sie auch auf sonstige Weise nichtseiend sein. Wenn sie also einerseits sich 27
ausgeschlossen hat aus der Seinsart des wahrhaft Seienden, anderseits aber auch nicht die Seinsart der fälschlich seiend genannten Dinge erreichen kann, weil sie nicht einmal wie diese eine Abspiegelung der rationalen Form ist, welche Art des Seins bleibt dann noch in der sie angetroffen werden könnte? Gehört sie aber zu keinerlei Art des Seins, was soll sie dann noch aktuell 5
sein können? Was also ist von ihr zu halten? Wieso 28
kann sie dann die Materie des Seienden sein? Nun, weil sie es potentiell ist. Aber weil sie es potentiell schon jetzt ist, ist sie darum doch noch nicht was sie werden soll, sondern dies ihr Sein ist bloß eine Ankündigung eines Seinsollens; dergestalt wird ihr Sein auf das verschoben, das sie sein wird. Sie ist also nicht das was potentiell 29
etwas ist, sondern potentiell alles. Und indem sie an sich selber nichts ist, sondern nur was sie ist, nämlich Materie, ist sie auch nicht aktuell; denn wenn sie etwas aktuell sein soll, so wäre eben das, was sie aktuell ist, nicht mehr Materie; dann wäre sie aber nicht ganz mehr Materie, sondern an einer Stelle z. B. Erz. So ist sie also das Nicht- 30
seiende, nicht als ein vom Sein nur verschiedenes wie

z. B. die Bewegung; denn diese sitzt ja auf dem Seienden, da sie von ihm und in ihm ist; jene aber ist gleichsam weggeschleudert und gänzlich abgetrennt, und kann sich selber nicht wandeln, sondern was sie von Anbeginn war
31 (und sie war nichtseiend), so bleibt sie ewig. Auch war sie zu Anbeginn nicht etwas aktuell, als sie von allem Seienden sich abtrennte, noch ist sie es geworden. Denn was bereit war in sie einzutauchen, von dem hat sie auch nicht einmal einen Schimmer annehmen können, sondern indem sie zu dem einen hingewendet ist, ist sie potentiell
32 schon das Nächste; und nachdem diese ersten seienden Dinge aufgehört haben, tritt sie hervor und wird zur Beute der Dinge die erst nach ihr wurden, und rückt auch unter ihnen in den letzten Rang. So ist sie von beiden ergriffen und ist keines von beiden aktuell; es ist ihr allein übrig potentiell ein schwaches, trübes Abbild
33 zu sein das nicht Gestalt gewinnen kann. Also ist sie aktuell ein Schattenbild; also aktuell Trug, und das bedeutet nichts anderes als: wahrhaft Trug; und das wieder bedeutet: wahrhaft Nichtseiendes. Ist sie also aktuell ein Nichtseiendes, so ist sie in umso höherem Grade nichtseiend, und also wahrhaft nichtseiend. Weit ist also ein Ding, dessen wahrhaftes Sein das Nichtsein ist, entfernt,
34 aktuell etwas Seiendes zu sein. Soll es also durchaus sein, so muß es aktuell nichtsein, damit es außerhalb des wahrhaft Seienden stehe und sein Sein im Nichtsein habe; denn wenn du von dem trughaft Seienden den Trug fortnimmst, so nimmst du ihm damit, was es an Wesenhaftigkeit besaß; und ebenso, bringst du den Dingen, die im Potentiellen ihr Sein und Wesen haben, die Aktualität, so vernichtest du den Grund ihrer Existenz, weil sie ihr Sein ja in der Potentialität hatten. Wenn es also gilt die Materie als unvergänglich festzuhalten, so muß man sie eben als Materie festhalten. Somit ergibt sich: man darf ihr nur ein potentielles Sein zuschreiben, auf daß sie sei was sie ist; oder man muß diese Beweise widerlegen.

26. DIE AFFEKTIONSFREIHEIT DES UNKÖRPERLICHEN

III 6 *περὶ τῆς ἀπαθείας τῶν ἀσωμάτων*

Würden wir die Wahrnehmungen nicht als Affektionen bezeichnen, sondern als auf die Affektionen bezügliche Funktionen und Urteile, weil die Affektionen an etwas anderm stattfinden, beispielsweise dem so und so qualifizierten Leibe, das Urteil dagegen an der Seele stattfindet und keine Affektion ist (denn dann müßte über diese Affektion wieder ein anderes Urteil stattfinden und so müßte man ins Unendliche zurückgehen), so würden wir auch dann nichtsdestoweniger vor der schwierigen Frage stehen, ob das Urteil als Urteil nichts von dem Beurteilten in sich enthält. Wenn es etwa eine Ab- 2
prägung von ihm in sich trägt, so ist es von ihm affiziert worden. Indessen könnte man auch von den sogenannten Prägungen sagen, daß sie in ganz andrer Art vor sich gehen als angenommen worden ist, nämlich derart wie auch bei den Denkakten, welche auch ihrerseits Funktionen sind die zu erkennen vermögen ohne affiziert zu werden. Überhaupt ist unsere Meinung und Absicht 3
darauf gerichtet, die Seele nicht Wandlungen und Veränderungen zu unterwerfen von der Art wie das Warm- und Kaltwerden der Körper. Auch ihr sogenannter affektiver Teil läßt sich daraufhin ansehen und prüfen, ob wir auch ihn als unwandelbar hinstellen, oder für ihn allein die Affektion zugestehen wollen. Darüber indes später, jetzt wollen wir die Fragen prüfen die die oberen Seelenteile betreffen.

Wie kann die über dem affektiven Teil liegende und 4
die über der Wahrnehmung liegende Seele oder überhaupt irgendein Stück der Seele wandellos sein, wenn doch

Laster in sie eindringt, falsche Vorstellungen und Unwissenheit, wenn Aneignung und Ablehnung, Lust und Unlust, Zorn Neid Eifer Begierde in ihr ist, überhaupt sie niemals in Ruhe bleibt, sondern über jedes ihrer Be-
5 gegnisse sich regt und wandelt? Wenn die Seele Körper ist und Größe hat, so ist es nicht leicht, vielmehr gänzlich unmöglich aufzuzeigen, daß sie bei allem was ihr widerfahren soll unaffiziert und unverwandelt bleibt; ist sie aber eine größelose Wesenheit und kommt ihr notwendig auch Unvergänglichkeit zu, so müssen wir uns hüten ihr solche Affektionen zuzuschreiben, damit wir ihr nicht
6 unvermerkt Vergänglichkeit zuschreiben. Und mag nun ihr Sein Zahl, oder mag es Vernunft sein, wie wirs behaupten, wie kann Zahl oder Vernunft einer Aftektion unterworfen sein? Eher muß man annehmen daß in der Seele unvernünftige Vernunftakte und affektionsfreie Affektionen auftreten, Vorgänge die man vom Leibe übertragen müßte und dabei jeweils entgegengesetzt und doch entsprechend dem leiblichen Vorgange zu verstehen hätte, sodaß die Seele sie hat und nicht hat, affiziert wird und nicht affiziert wird. Wie es mit den Vorgängen dieser Art bestellt ist, das wollen wir nun überprüfen.

2 7 Erstlich von Laster und Tugend ist darzulegen was eigentlich in dem Augenblick stattfindet wo nach dem Sprachgebrauch Laster in der Seele zugegen ist; wir sprechen ja auch davon daß man das Laster aus ihr entfernen müsse, womit die Anwesenheit eines Lasters in ihr gesetzt ist, und ihr Tugend einpflanzen, sie ordnen, Schönheit in ihr bewirken statt der vorigen Häßlichkeit.
8 Wenn wir die Tugend als Harmonie bezeichnen und das Laster als Disharmonie, folgen wir damit nicht einer Lehre die von den Alten vertreten wurde und die für unsere Frage eine nicht geringe Förderung bedeuten würde? Wenn nämlich die naturgemäße Harmonie der Seelenteile miteinander Tugend ist, und die Disharmonie Laster, so braucht nichts mehr von außen und anders-
9 woher hinzuzutreten. Indessen der einzelne Teil fügt sich ja so wie er ist in die Harmonie, oder fügt sich nicht (bei

der Disharmonie), ohne seine Art zu ändern; so wie Tänzer die ihren Reigen tanzen und dabei singen im gegenseitigen Einklang, auch wenn nicht immer dieselben singen, und manchmal nur einer allein singt und die andern schweigen, jeder einzelne aber singt dabei nach seinem Wesen; denn das bloße Zusammensingen genügt nicht, sondern es muß jeder einzelne seinen eignen Part schön singen nach der ihm eignen Musik. Dementsprechend besteht auch in der Seele die Harmonie darin daß jeder einzelne Teil das ihm zukommende tut. Mithin muß noch vor der Harmonie selber eine andre, dem einzelnen eigne Tugend da sein, und ein eignes Laster vor der wechselseitigen Disharmonie. Und durch wessen Gegenwart wird dieser einzelne Teil böse? Durch die des Lasters. Und gut? Durch die der Tugend.

Für das Denkvermögen könnte man ja die Unkenntnis als sein Laster bezeichnen, und zwar Unkenntnis als ein rein Negatives, und würde dann nicht das Zugegensein von etwas benötigen. Indessen wenn ihm auch falsche Vorstellungen innewohnen — und darin besteht ja vor allem sein Laster —, wie kann man da noch leugnen daß etwas hinein kommt und damit dieser Seelenteil sich ändert? Und das Muthafte: ist es nicht in einem andern Zustande wenn es feige, in einem andern wenn es tapfer ist? Das Begehrende ferner, ist es nicht anders affiziert wenn es unbeherscht, anders wenn es zuchtvoll ist? Nun, wir werden erwidern: wenn der einzelne Teil in Tugend ist, so wirkt er entsprechend seinem eignen Wesen, und hört auf die Vernunft; und zwar empfängt das Denkvermögen die Stimme der Vernunft vom Geiste her, die andern Teile vom Denkvermögen. Und zwar ist dies Hören auf die Vernunft wie ein Sehen, bei dem man nicht die Gestalt des Gesehenen in sich aufnimmt sondern man sieht und ist dabei in der Verwirklichung das was man sieht. Denn wie das Sehen, ob es nun der Möglichkeit nach oder in der wirkenden Funktion sich vollzieht, in seinem Wesen dasselbe bleibt, wirkende Funktion dabei aber keine Veränderung bedeutet, sondern es schreitet heran zu dem was Sein hat und weiß von ihm und erkennt es, ohne affiziert zu werden, ebenso verhält sich das Denkvermögen zum Geiste: es sieht (darin beruht ja eben das Vermögen zu denken) ohne daß in ihm ein Abdruck entstünde; so besitzt es was es sieht, und besitzt es wiederum nicht: es besitzt indem es erkennt, es besitzt nicht weil nichts von dem Gesehenen Ausgehendes in ihm niedergelegt ist wie im Wachs die Form. Erinnern wir uns daran, daß wir auch die Erinnerungen sich nicht auf etwas in der Seele Niedergelegtes beziehen, sondern derart von Statten gehen ließen daß die Seele dies Vermögen in sich aufweckt und somit besitzt auch was sie nicht besitzt. Aber ist die Seele nicht eine andere bevor sie sich erinnert als hernach wenn sie sich erinnert? Nun, wenn man will nenne man sie eine andere: indessen nicht als eine wesensverwandelte, man wollte denn den Übergang aus der Potenz in den Akt eine Wesenswandlung nennen; es ist nichts hinzugetreten, sondern sie vollzieht dies nur in Ausübung ihres eignen Wesens. Denn allgemein gilt von den Verwirklichungen der stofflosen Dinge daß sie sich ohne Mitveränderung des Subjektes vollziehen; sie würden ja sonst vernichtet; vielmehr beharren sie derweil, und den mit Stoff verbundenen Dingen kommt es zu von dieser Wirkung affiziert zu werden; das Stofflose dagegen, wenn es affiziert würde, würde nichts haben wodurch es beharrte. So wie beim Sehen wenn die Sehkraft das Wirkende, das Auge das Affizierte ist. Die Meinungen aber gleichen den Sehakten. Wie indessen kann das Muthafte einmal feige sein und einmal tapfer? Nun, es wird feige entweder weil es nicht hinsieht auf die Vernunft, oder auf eine Vernunft die nicht taugt, oder weil die Organe unzulänglich sind z. B. die leiblichen Waffen fehlen oder morsch sind, oder weil es an seiner Wirksamkeit gehindert ist, oder weil es garnicht in Bewegung gesetzt, gleichsam nur gereizt wird; und mutig wird es in den umgekehrten Fällen. Bei alledem aber findet keine Wesensveränderung und keine Affektion statt. Das Begehrende

dagegen, wenn es für sich allein wirkt, vollbringt das was wir Zuchtlosigkeit nennen; denn tut es alles allein und die andern Seelenteile sind nicht zugegen, welchen wären sie zugegen obläge ihrerseits die Führung zu übernehmen und ihm Weisung zu geben, dann würde es darauf hinblicken und anders handeln, würde vielleicht auch garnicht allemal handeln sondern auch einmal müßig bleiben und nach Möglichkeit auf die andern Seelenteile hinblicken. Vielleicht ist aber auch das was wir als das Laster dieses Seelenteils bezeichnen, meistenteils nur schlechte Beschaffenheit des Leibes, und seine Tugend das Gegenteil. In beiden Richtungen tritt mithin nichts zur Seele hinzu.

Wie aber steht es mit Aneignung und Ablehnung, wie 3 18
mit Unlust Zorn Lust Begierde Schrecken? Wie sollten sie nicht Wandlungen sein und Affektionen, da sie in der Seele sind und sich in ihr bewegen? Auch über sie muß, und zwar folgendermaßen, entschieden werden. Denn zu leugnen daß dabei Veränderungen in der Seele stattfinden und lebhaftes Bewußtsein davon auftritt, das hieße sich in Widerspruch mit handgreiflichen Tatsachen stellen. Wir müssen das also zugestehen und nur die 19
Frage stellen, was dasjenige ist das sich wandelt. Denn wenn wir dies der Seele zuschrieben, so gerieten wir damit scheints zu einer ähnlichen Vorstellung als sagten wir die Seele erröte oder sie sei wieder im Erblassen, ohne in Rechnung zu stellen daß diese Affektionen zwar ihren Grund haben in der Seele, sich aber vollziehen an dem andern Gefüge (*dem Leibe*). Nein, die Scham ist in der 20
Seele wenn ihr die Vorstellung von etwas Häßlichem auftaucht; der Leib aber, als welchen die Seele gleichsam zu Besitz bekommen hat (denn wir wollen im Ausdruck nicht irre gehen) und welcher daher des Winkes der Seele gewärtig ist und keineswegs mit einem unbeseelten Körper gleichzusetzen, er erfährt die Wandlung am Blute das ja leichtbeweglich ist. Ebenso ist es mit dem Vorgang den wir Erschrecken nennen: in der Seele ist sein Ausgangspunkt, das Bleichwerden dagegen geschieht

21 durch das Blut das nach innen zurückweicht. Desgleichen geschieht bei der Lust jener bekannte Vorgang der Durchrieselung, den man wahrnimmt, am Leibe, was aber dabei der Seele geschieht ist nicht mehr Affektion. Und gleichermaßen bei der Unlust. Wie denn auch bei der Begierde, solange der Ausgangspunkt noch in der Seele liegt, der Vorgang unbemerkt bleibt, und erst wenn er von dort herabschreitet, erkennt ihn das Bewußtsein. Und wenn wir von der Seele sagen sie bewege sich in Begierden, in Gedanken, in Vorstellungen, so meinen wir nicht daß sie erschüttert werde indem sie dies tut, sondern daß diese Bewegungen nur von ihr ausgehen. Denn auch wenn wir ihr Leben Bewegung nennen, so geben wir ihr damit keine Veränderung, sondern im Wirken jedes einzelnen ihrer Teile besteht ihr naturgemäßes
22 Leben, welches nicht aus seinem Sein heraustritt. Somit dürfen wir zusammenfassen: wenn wir zugeben daß die Wirkungsfunktionen, die Lebensakte und Strebungen der Seele keine Veränderungen sind, daß die Erinnerungen nicht in sie eingeprägte Formen, die Vorstellungen nicht gleichsam Abdrücke wie in Wachs sind, so müssen wir auch zugeben daß überall bei sämtlichen genannten Affektionen und Bewegungen die Seele sich gleich bleibt nach Substrat und Wesen, und daß Tugend und Laster nicht in der Art von Statten gehen wie Weiß und Schwarz beim Leibe oder Warm und Kalt, sondern daß in der dargelegten Weise in beiden Richtungen in allen Fällen durchaus das Umgekehrte wie beim Leib stattfindet.

4
23 Wir müssen nun noch über den sogenannten affektiven Teil der Seele handeln. In gewissem Sinne ist auch über ihn schon gesprochen in dem was wir über die gesamten Affektionen, die im Muthaften und Begehrenden stattfinden, und wie sie zustandekommen sagten. Trotzdem müssen wir noch über ihn sprechen und haben zunächst festzulegen was man denn überhaupt als affektiven
24 Seelenteil bezeichnet. Man nennt ja jedenfalls dasjenige so, an dem die Affekte sich zu vollziehen scheinen; diese aber sind das, was von Lust und Unlust begleitet ist. Von

den Affekten kommen die einen auf Grund von Meinungen zu Stande, wenn z. B. einer in der Meinung, er solle sterben, Furcht bekommt oder im Glauben, ihm werde etwas Gutes zuteil werden, sich freut; wobei der Träger der Meinung verschieden ist von dem Träger des Affektes. Die andern sind derart daß sie selber vorangehen und unwillkürlich in dem Organ, das von Natur Träger der Meinung ist, eine Meinung hervorrufen. Daß 25
die Meinung die Seele im Meinen unverwandelt läßt, haben wir gezeigt. Die Furcht aber, die unabhängig von der Meinung entstanden ist, gelangt ihrerseits von oben, von der Meinung her, hinab und gibt dem Teil der Seele, dem wir das Fürchten zuschreiben, eine Art Bewußtsein. Was aber ist nun die Wirkung dieses Fürchtens? 26
Unruhe und Erschrecken, sagt man, über ein erwartetes Übel. Die Vorstellung des Übels, das ist wohl einleuchtend, liegt in der Seele, sowohl die ursprüngliche die wir Meinung nennen, wie auch die von ihr ausgehende die keine eigentliche Meinung mehr ist sondern eine im niederen Seelenbereich wirkende trübe Abart des Meinens, eine ungeprüfte Vorstellung (von der Art wie die Wirkungskraft der sogenannten Natur, sofern diese, wie man sagt, ihr einzelnes Produkt ohne Vorstellung hervorbringt). Die sich hieraus ergebenden weiteren Vorgänge 27
werden dann bereits wahrnehmbar: die Unruhe die sich am Leibe auswirkt, das Zittern und Beben des Leibes, die Blässe, die Unfähigkeit zu sprechen. Denn diese Dinge liegen ja nicht im affektiven Teil der Seele; sonst müßten wir diesen als körperlich ansehen, wenn er denn selber durch diese Dinge affiziert würde; auch könnten dann diese Vorgänge garnicht mehr bis zum Leibe hingelangen, wenn das Organ, das sie hinabsendet, dies Hinabsenden nicht mehr ausübt, weil es durch die Affektion gebannt und außer sich geraten wäre. Tatsächlich 28
ist dieser Teil der Seele, der affektive, kein Körper, sondern eine Form; weilt doch in der Materie auch das Begehrende sowie das Seelenvermögen das Ernährung Wachstum und Zeugung regelt, welches Wurzel und Ursprung der begehrenden und der affektiven Form ist.

29 Einer Form aber darf niemals Unruhe oder überhaupt eine Affektion anhaften, sondern sie selber muß stille stehen und nur ihre Materie kann, wenn eine Affektion eintritt, von dieser betroffen werden, denn die Form, die die Affektion anregt, ist ihr zugegen. Nicht die Wuchskraft wächst wenn sie etwas wachsen läßt, oder nimmt zu wenn sie etwas zunehmen läßt, oder allgemein, wenn sie etwas bewegt, wird sie nicht in der Bewegung bewegt die sie hervorruft; sondern entweder wird sie überhaupt nicht bewegt, oder ihre Bewegung bezw. Wirkungskraft ist von ganz anderer Art. Das Wesen dieser Form also muß Wirkungskraft sein, welche durch ihre bloße Gegenwart wirkt, so als wenn die Harmonie von sich aus die
30 Saiten in Schwingung setzen würde. Mithin ist der affektive Seelenteil wohl Ursache der Affektion; denn von ihm geht die Bewegung aus, infolge einer sinnlichen Vorstellung oder auch ohne eine Vorstellung (ob dann die Meinung der erste Ursprung der Bewegung ist, bleibt zu prüfen); sie selbst aber verharrt unverändert, nach
31 Art der Harmonie beim Saitenspiel. Die Ursachen der Bewegung entsprechen dann dem spielenden Musiker, und das was durch die Affektion in Schwingung gesetzt wird, steht den Saiten parallel. Denn auch beim Saitenspiel ist nicht die Harmonie der Affektion unterworfen, sondern die Saite; und trotzdem würde die Saite, und sollte der Musiker es auch beabsichtigen, nicht musikalisch richtig schwingen, wenn nicht die Harmonie die Vorschrift dazu gäbe.

5 Welchen Sinn hat dann aber noch die Forderung, man
32 solle trachten die Seele vermittels der Philosophie affektionsfrei zu machen, wenn sie überhaupt garkeiner Affektion unterliegt? Nun, weil die am sogenannten affektiven Teile in die Seele eindringende Vorstellung die anschließende Affektion, nämlich die Unruhe hervorruft, weil anderseits mit dieser Unruhe das Bild des erwarteten Übels eng verkoppelt ist, so wurde eine solche Vorstellung als Affektion bezeichnet und es ergab sich

die Forderung der Philosophie sie überhaupt auszuscheiden und garnicht in die Seele kommen zu lassen; denn 33
solange, meinte man, dies Bild noch in der Seele aufkommt, ist es noch nicht recht um sie bestellt, erst wenn es nicht mehr aufkommt, hat sie eigentlich die Affektionsfreiheit erreicht indem auch die Ursache der Affektion, das Bild in der Seele, nicht mehr aufkommt; so als wenn einer in der Absicht, die Traumvorstellungen auszuscheiden, die vorstellende Seele aus dem Schlafe aufweckt, wobei er von der Auffassung ausgeht daß die gleichsam von außen kommenden Bilder die Affektionen hervorgerufen hätten, die Affektionen der Seele seien (?). Und was soll eine 'Reinigung' der Seele bedeuten, die ja 34
überhaupt nicht befleckt wird, und was ihre Abtrennung vom Leibe? Nun, Reinigung würde heißen sie allein zu belassen, ohne Verkehr mit andern Dingen, ohne daß sie auf anderes hinblickt oder ihr fremde Meinungen hegt, wie es die Art der Meinungen zu sein pflegt, oder von den Affektionen, wie gesagt, die Abbilder sieht bezw. aus ihnen Affektionen erwirkt. Wenn sie sich somit nach der andern Seite, nach oben hinwendet und fort vom Niedern, wie sollte das nicht eine Reinigung sein? Überdies ist das eine Abtrennung der Seele, die im Leibe weilt nicht mehr als gehöre sie ihm, es ist wie Licht das nicht mehr im Trüben sein will, wenn es auch selbst im Trüben noch affektionsfrei bleibt. Für den affektiven 35
Seelenteil aber bedeutet die Reinigung Erwachen von den sinnlosen Trugbildern und sie nicht sehen, und die Abtrennung bedeutet nicht mehr stark sich hinabneigen zu den niederen Dingen und sie nicht mehr vorstellen. Den affektiven Seelenteil abtrennen könnte auch bedeuten das Ausscheiden wovon er sich getrennt hält wenn er nicht über einen Leib gebietet, der infolge Gefräßigkeit und Leibesfülle trübe Luft in sich hat und infolgedessen verunreinigt ist vom Fleische, sondern wenn das worauf er thront schlank ist, so daß er in Ruhe darauf sitzen kann.

6
36 Daß also die geistige Wesenheit, als welche in ihrer Gänze im Bereich der Form steht, für affektionsfrei gelten muß, ist hiermit dargelegt. Nachdem aber auch die Materie zu den unkörperlichen Dingen gehört, wenn auch in einem andern Sinne von unkörperlich, so gilt es auch von ihr zu prüfen wie es mit ihr steht, ob sie Affektionen unterworfen, wie man sagt, und in jeder Richtung wandlungsfähig sei, oder ob man auch sie für affektionsfrei zu halten habe und welcher Art dann ihre Affektions-
37 freiheit sei. Indem wir uns hierzu anschicken und ihr eigentliches Wesen beschreiben, haben wir aber zunächst zu betonen daß das Wesen des Seienden, die Wesenheit, das Sein nicht von der Art ist wie die meisten glauben. Das Seiende, das was man ernstlich als Seiendes bezeichnen kann, ist das Seiend-Seiende; das ist: was in aller Hinsicht seiend ist; und das ist: was in keinem Stück
38 vom Sein absteht. Als vollkommen Seiendes aber bedarf es keines Dinges, daß es sei und erhalten werde, sondern ist umgekehrt für die andern Dinge, die zu sein scheinen, die Ursache ihres scheinbaren Seins. Wenn das zu Recht besteht, so muß es aber Leben, und zwar vollkommenes Leben haben; sonst hätte es einen Mangel und wäre um nichts mehr seiend als nicht seiend. Das bedeutet aber: es muß Geist und ganz und gar Denken sein.
39 Mithin ist es auch bestimmt und begrenzt; und dabei gibt es nichts was nicht in seinem Vermögen wäre, noch ist es quantitativ begrenzt, sonst würde es versagen. Daher ihm auch das 'Immer', das 'Unverändert' zukommt, und daß es für alles unempfänglich ist und nichts in es hineinkommt; denn nähme es etwas in sich auf, so müßte es etwas von sich verschiedenes aufnehmen, und das hieße: ein Nichtseiendes; es muß aber in aller Hinsicht Seiendes sein; daher muß es beim Eintritt ins Sein schon alles von sich aus besitzen. Es ist alles zumal und alles
40 als Eines. Wenn wir so die Bestimmungen des Seins festlegen — das aber müssen wir; denn sonst käme Geist und Leben nicht aus dem Seienden, sondern sie wären wirklich nur äußere Zutat und stammten aus dem Nicht-

seienden; dann wäre das Sein ohne Leben und Geist, dasjenige dagegen, was nicht wirklich seiend ist, hätte das Leben und den Geist, als ob diese beiden gerade dem Geringeren, das später ist als das Seiende, zukämen; denn das vor dem Seienden gelegene reicht sie wohl dem Seienden dar, ist ihrer aber selber nicht bedürftig — wenn also das Seiende solcher Art ist, so kann es notwendig weder ein Körper noch das den Körpern zugrunde Liegende sein, sondern das Sein der Körper besteht darin nichtseiend zu sein. — Aber wie können die Körper 41
in ihrem Wesen nichtseiend sein, und wie die Materie auf der sie gelagert sind? Berge und Felsen, die ganze Erde als fester Körper, alles was Widerstand bietet und seine Erschütterungen dem Betroffenen aufzwingt, all das bezeugt doch ihr Sein! Mag einer sagen: wieso soll das was 42
keinen Druck und Zwang und keinen Widerstand bietet, ja überhaupt nicht zu sehen ist, Seele und Geist, gerade seiend, ja wahrhaft seiend sein, und bei den Elementen das stärker Bewegte und weniger Schwere mehr seiend als die ruhende Erde, und mehr als dies wieder das Obere, und schließlich das Feuer, das doch die Körperhaftigkeit schon ganz verflüchtigt hat? Indessen, meine ich, das 43
was mehr sich selbst genug ist, macht den andern Dingen weniger Last und weniger Schmerz, das Schwerere hingegen und Erdhaftere, da es unvollkommen ist und herabfällt, unfähig sich selber zu erheben, das teilt, indem es infolge seiner Schwäche herabfällt, durch sein Niederstürzen und seine Plumpheit Stöße aus; ist doch ein Zu- 44
sammenstoßen mit toten Körpern das Unangenehmere, es bringt stärkeren Stoß und bringt Schaden mit sich, während die beseelten Körper, die am Seienden teilhaben, ihrer Umgebung eben um so viel angenehmer sind als sie am Sein teilhaben. Und die Bewegung, welche gleichsam eine Art Leben in den Körpern darstellt und ein Stück Abbild des Lebens bedeutet, ist in höherem Maße denen zu eigen die weniger vom Körper an sich haben; es ist als mache ein Verlassen des Seins das Verlassende in höherem Grade zum Körper. Noch eher ersieht man das aus den 45

sogenannten Affektionen: je mehr etwas Körper ist, um so mehr unterliegt es den Affektionen; z. B. Erde mehr als die übrigen Stoffe, und die andern Elemente entsprechend. Die andern Stoffe schließen sich, wenn sie getrennt wurden, wieder zu einer Einheit zusammen, wenn kein Hemmnis im Wege steht; bei allen erdartigen Körpern aber, die zerschnitten werden, bleiben die Stücke immer für sich.
46 Denn wie die Dinge, deren natürliche Kraft am Versagen ist, wenn sie auch nur einen kleinen Stoß erhalten, so bleiben wie sie durch den Stoß zerrüttet sind, so ist auch das was am meisten Körper geworden ist, weil es damit am meisten in das Nichtseiende vorgedrungen ist, zu schwach um sich selber in seine Einheit wieder herzustellen. Die gewichtigen, heftigen Stöße nun führen zum Fall der Körper gemäß (?) ihrer Wirkung aufeinander; dabei ist ein Schwaches, das auf ein Schwaches auftrifft, ihm gegenüber stark, Nichtseiendes gegenüber
47 einem Nichtseienden. Dies also sei bemerkt gegen diejenigen welche die Körper als das Seiende ansetzen und auf das Zeugnis von Druck und Stoß und die durch die Wahrnehmung vermittelten Bilder die Bürgschaft der Wahrheit gründen: den Träumenden vergleichbar halten sie das für wirksam was sie als seiend sehen,
48 und das sind doch nur Träume. Geschieht doch die Wahrnehmung während die Seele schläft; denn soviel von der Seele im Leibe ist, das schläft; und das wahre Aufwachen ist ein Auferstehen vom Leibe, nicht mit dem Leibe. Das Aufstehen mit dem Leibe ist nur ein Wegstehen aus dem einen in den andern Schlaf, wie von einer Lagerstatt zur andern; das wahre Aufstehen aber ist Aufstehen von den Körpern überhaupt, welche in ihrer Anlage der Seele entgegengesetzt und ihr daher entgegengesetzt in Bezug auf das Sein sind. Das bestätigt auch ihr Werden und Fließen und Vergehen, welches nicht zum Reich des Seienden gehört.

7
49 Doch zurück zur Materie, der Unterlage der Körper, und zu dem was, wie man sagt, auf der Materie aufsitzt; aus dieser Betrachtung wird das Nichtsein der Materie

und ihre Unaffizierbarkeit hervorgehen. Die Materie ist unkörperlich, weil ja der Körper etwas späteres, zusammengesetztes ist und sie erst mit einem andern zusammen den Körper hervorbringt; in diesem Sinne ist ihr dieselbe Bezeichnung zugefallen wie dem Seienden, in Bezug auf die Unkörperlichkeit, sofern beide, Seiendes und Materie, vom Körper verschieden sind. Sie ist aber 50
weder Seele noch Geist noch Leben noch Gestalt noch Vernunft noch Grenze (denn sie ist Unbegrenztheit) noch Kraft (denn was kann sie denn schaffen?), sie liegt von alledem weit ab und kann noch nicht einmal mit Recht als seiend bezeichnet werden, vielmehr nennte man sie füglich nicht seiend; und nichtseiend nicht wie Bewegung 51
und wie Ruhe, sondern wirklich und eigentlich nicht seiend, ein Schatten und Trugbild der Masse, ein Trachten nach Substanz, ein Ruhendes das nicht stillesteht, ein an sich selber Unsichtbares das dem ders sehen möchte entrinnt und da ist wenn mans nicht sieht, sieht man aber scharf hin so ist es nicht zu sehen, das 52
immer die Gegensätze an sich in Erscheinung treten läßt, groß und klein, mehr und weniger, Mangel und Überfluß, ein Schattenbild das nicht standhält und doch auch nicht zu entrinnen vermag (denn nicht einmal dazu hat es die Kraft da es keine Kraft vom Geiste bekommt) sondern es ermangelt alles dessen was Sein heißt. Daher 53
sie lügt in jeglichem was sie verspricht; erscheint sie groß, so ist sie klein, erscheint sie mehr, so ist sie weniger, und was an ihr als seiend erscheint, ist kein Seiendes, sie ist ein Possen der sich verflüchtigt. Daher auch die Dinge die an ihr zu sein scheinen, Possen sind, wahrhaft Schattenbilder am Schattenbilde, so wie in einem Spiegel der Gegenstand ganz wo anders erscheint als er ist. Und wenn sie voll scheint, ist sie leer; sie hat nichts in sich und scheint doch alles zu haben. Was aber in sie 54
eingeht und austritt, sind Nachbilder des Seienden, Schatten die auf einen gestaltlosen Schatten fallen und die an ihr sichtbar werden infolge ihrer Gestaltlosigkeit; sie scheinen auf sie zu wirken, in Wahrheit wirken sie

aber nichts, denn sie sind ohne Saft und Kraft und bieten keinen Widerstand; da aber auch die Materie keinen Widerstand bietet, gehen sie durch sie hindurch ohne sie zu teilen wie durch Wasser oder wie wenn man in den sogenannten leeren Raum Gestalten gleichsam ab-
55 senden wollte. Wären die Dinge die an der Materie gesehen werden, von gleicher Beschaffenheit wie das von dem sie ausgingen, dann könnte man ihnen vielleicht ein Stück der Kraft dessen, das sie entsandte, zugestehen und annehmen, daß die Materie von ihnen, soweit diese Kraft in sie gelangte, affiziert würde. In Wirklichkeit aber ist das die Vorstellung Hervorrufende ganz verschieden von dem das man an der Materie sieht, und so kann man auch hieraus entnehmen daß diese Affektion Trug ist, weil Trug ist was an ihr gesehen wird und keinerlei Ähn-
56 lichkeit hat mit dem das es hervorbrachte. Da es nun kraftlos ist und Trug, und auf etwas trifft das selber Trug ist, so wie beim Traumgesicht, der Wasserspiegelung oder dem Spiegelbild, so läßt es notwendig die Materie unaffiziert (nur daß bei den eben genannten Beispielen allerdings eine Ähnlichkeit besteht zwischen den Bildern und den hervorrufenden Gegenständen).

8
57 Allgemein muß ferner etwas, das affiziert werden soll, so beschaffen sein daß es Fähigkeiten und Eigenschaften an sich hat die entgegengesetzt sind den Dingen, die in es eintreten und in ihm die Affektion hervorrufen. Denn das anhaftende Warme erfährt eine Veränderung durch das Kältende, und das anhaftende Feuchte erfährt eine Veränderung durch das Trocknende; und wir sagen von einem Substrat es habe sich verändert, wenn es statt
58 warm kalt oder statt trocken feucht wird. Dafür zeugt auch die Vernichtung des Feuers: von einer solchen spricht man wenn das Feuer sich in ein anderes Element verwandelt. Denn wir sagen: das Feuer ist vernichtet, nicht: die Materie; mithin sind auch die Affektionen an dem, an dem die Vernichtung stattfindet (denn die Aufnahme einer Affektion ist der erste Schritt zur Vernichtung) und die Vernichtung geschieht durch eben das,

was die Affektion hervorruft. Daß aber die Materie vernichtet werde, ist nicht möglich; denn wohinein sollte sie vergehen und auf welche Weise? Wie ist es nun aber 59
denkbar daß die Materie, welche in sich befaßt Wärme, Kälte, tausende ja schier unendliche Qualitäten und durch sie zerteilt wird und sie in sich trägt als gleichsam miteinander verwachsene und vermischte (denn die einzelnen Qualitäten sind nicht getrennt in ihr), daß sie selber, während die Qualitäten in ihrer gegenseitigen Durchdringung voneinander affiziert werden, mitten unter ihnen ausgenommen bleibt und nicht ihrerseits mit affiziert wird? Es sei denn, man setze sie gänzlich 60
außerhalb der Qualitäten. Indessen in einem Substrat wohnt doch jegliches Ding derart dem Substrate bei, daß es ihm etwas von sich selber mitteilt. Nun, man muß 9
zuerst einmal festlegen, daß das Beiwohnen eines Dinges bei einem andern, das Sein eines Dinges in einem andern nicht nur auf eine einzige Art möglich ist. Vielmehr ist 61
eine Art die daß das Beiwohnende im Beiwohnen das Substrat schlechter oder besser macht und es dabei verändert, wie man es bei den Körpern, wenigstens der lebenden Wesen, beobachtet; die zweite Art ist die daß es besser oder schlechter macht ohne Affektion des Substrates; so wie wir es bei der Seele darlegten; die dritte Art gleicht der Prägung einer Form in Wachs, wobei weder eine Affektion stattfindet, solange die Form zugegen ist, als machte die Form das Wachs in seinem Sein zu etwas anderm, noch das Wachs irgendwie mangelhaft wird wenn die Form entfernt wird. Das Licht 62
gar bewirkt nicht einmal eine Veränderung der Gestalt an dem Erleuchteten. Und ein Stein der kalt wird, welche Wirkung wird ihm von der Kälte, da er Stein bleibt? Und worin sollte eine Linie von einer Farbe affiziert werden? Auch eine Oberfläche, denke ich, nicht. Aber vielleicht der darunterliegende Körper? Aber worin kann er von einer Farbe denn affiziert werden? Denn als affiziert werden darf man nicht das bloße Zugegensein eines andern bezeichnen oder das bloße Herumlegen

63 einer Gestalt. Und wenn einer noch darauf hinwiese, daß auch die Spiegel und überhaupt die durchsichtigen Körper von den in ihnen erscheinenden Abbildern keinerlei Affektion erfahren, so würde er eine besonders treffende Parallele beibringen; denn Abbilder sind auch die Erscheinungen an der Materie, und sie bleibt in noch
64 höherem Grade unaffiziert als die Spiegel. So tritt denn also Wärme und Kälte in sie ein, aber sie machen sie nicht warm. Denn Erwärmung und Abkühlung ist Sache der Qualität, die das Substrat aus dem einen in den andern Zustand führt. (Bei der Kälte wäre übrigens noch zu prüfen, ob sie nicht bloße Abwesenheit der Wärme,
65 Privation ist.) Treffen nun die Qualitäten in der Materie zusammen, so werden sie aufeinander in der Mehrzahl Wirkung üben, oder vielmehr: nur die gegensätzlichen, denn worin sollte der Wohlgeruch auf die Süßigkeit wirken, die Farbe auf die Gestalt, überhaupt das ver-
66 schiedener Gattung Zugehörige aufeinander? Hierdurch gewinnt auch der Satz noch besonders an Glaubwürdigkeit daß ein Ding mit einem andern an derselben Stelle sein oder in einem andern sein kann ohne durch seine Gegenwart dem, mit dem es zusammen oder in dem es darin ist, Kummer zu bereiten. So wie nun ein Geschädigter nicht von jedem beliebigen Ding, so wird auch das sich wandelnde und affizierte nicht von jedem beliebigen Ding affiziert, sondern nur die Gegensätze können ihr Gegenteil affizieren, die andern Dinge aber erfahren
67 durch einander keine Verwandlung. Was also keinerlei Gegenteil hat, das kann auch von keinem Gegensatz affiziert werden. Mithin kann, wenn irgend etwas affiziert wird, dies unmöglich die Materie sein, sondern dann muß immer ein aus Zweien Zusammengesetztes
68 oder überhaupt eine Vielheit dasein. Was aber allein ist und abgesondert von allem andern und schlechthin einfach, das ist also wirklich frei von aller Affektion und bleibt ausgenommen mitten unter all den Dingen die aufeinander wirken; so bleibt in einem Hause, wenn die Bewohner einander schlagen, das Haus selber ohne

Affektion und so auch die Luft in ihm. Mögen also die Qualitäten, die an der Materie sind, in ihrem Zusammentreffen einander antun, was in ihrer Natur liegt: sie selbst wird dabei affektionsfrei sein, weit eher noch als die vielen Qualitäten in ihr, die, weil sie sich nicht entgegengesetzt sind, keiner Affektion voneinander unterliegen.

Ferner, wird die Materie affiziert, so muß sie infolge 10 69
der Affektion etwas an sich tragen, entweder die Affektion selber oder doch einen Zustand der verändert ist gegenüber dem Zeitpunkt ehe die Affektion in sie kam. Naht dann nun eine neue Qualität nach jener ersten heran, dann kann, was sie aufnimmt, nicht mehr Materie sein, sondern qualifizierte Materie. Und wenn auch diese 70
Qualität nach ihrem Entweichen etwas von sich zurückließe durch ihre Einwirkung, so würde das Substrat noch stärker verändert. Und ginge es auf diese Weise weiter, so würde das Substrat schließlich etwas ganz anderes sein als Materie, vielmehr ein vielartiges, vielgestaltiges. Dann aber könnte es nicht mehr der Aufnahmeort für alles sein, es würde vielen Qualitäten, die herannahen, zum Hemmnis werden. Ferner würde so die 71
Materie keinen Bestand haben, wäre also nicht mehr unvergänglich. Daher muß, wenn es denn eine Materie geben soll, diese, so wie sie zu Anbeginn war, immer sein als eine und dieselbe. Wer also von ihrer Veränderung spricht, der hält damit nicht am Wesen der Materie fest. Wenn ferner allgemein jegliches sich Verändernde in der 72
Veränderung bei derselben Grundgestalt beharren muß und sich verändert nur akzidentiell, nicht aber an sich selbst, wenn also das sich Verändernde beharren muß und es nicht das Beharrende an ihm ist, was der Affektion unterliegt, dann ist nur die Wahl zwischen zwei Notwendigkeiten: entweder verändert sich die Materie, und dann tritt sie aus ihrem Wesen heraus; oder sie tritt nicht aus ihrem Wesen heraus, und dann verändert sie sich auch nicht. Sagt aber wer, sie verändere sich nicht sofern sie Materie ist, so wird er erstlich nicht angeben können,

in welcher Hinsicht sie sich denn sonst verändern soll, zweitens gibt er eben damit ja zu daß die Materie selber
73 sich nicht verändert. Denn wie es bei jenen andern Wesen, die Ideen (*Grundgestalten*) sind, nicht möglich ist daß sie sich in ihrem Sein ändern, da ihr Sein eben darin besteht als Ideen zu sein, so kann die Materie, da ihr Sein eben darin besteht als Materie zu sein, sich nicht ändern sofern sie Materie ist, sondern muß insofern beharren; und so wie dort die Idee als solche unveränderlich ist, muß auch hier die Materie als solche unveränderlich sein.

11 So hat denn auch Plato von dieser Auffassung aus-
74 gehend mit Recht, denke ich, gesagt: 'Die eingehenden und ausgehenden Dinge aber sind Nachbilder der seienden Dinge'; wobei er nicht umsonst von Eingehen und Ausgehen spricht sondern im Wunsche daß wir verstehen, indem wir die Aufmerksamkeit richten auf die
75 Art der Teilnahme. In der Tat besteht, scheint es, jene Schwierigkeit, auf welche Weise die Materie an den Ideen teilhabe, nicht darin, worin sie die meisten unserer Vorgänger gefunden haben, auf welche Weise sie nämlich in sie hineinkommen, sondern vielmehr darin, auf welche Weise sie in ihr sind. Tatsächlich scheint es ein wunderliches Ding zu sein, wieso die Materie, während die Ideen ihr beiwohnen, doch dieselbe bleibt und nicht von ihnen affiziert wird, wo noch dazu die eingehenden Dinge von
76 einander Affektionen erfahren. Indessen eben die eingehenden Dinge sollen jeweils die zuvor anwesenden herausstoßen; und die Affektion findet nur statt an dem zusammengesetzten Wesen, aber auch nicht an jedem zusammengesetzten Wesen sondern nur an dem das des Zutretens und Entweichens von etwas bedarf und das mangelhaft ist in seinem Bestande wenn etwas anderes abwesend ist, und vollkommen erst wenn es zugegen ist.
77 Die Materie aber gewinnt nichts an ihrem Bestande wenn etwas hinzutritt (denn das was sie ist wird sie nicht erst in dem Augenblick wo etwas hinzutritt) noch verliert sie wenn etwas entweicht; denn sie beharrt als das was
78 sie von Anbeginn war. Was nun die schöne Gestaltung

betrifft, so ist sie für die Dinge, die des Schmuckes und der Ordnung bedürfen, gewiß eine Notwendigkeit. Eine solche Schmückung kann stattfinden ohne eine Veränderung, so wie wir einen Schmuck nur äußerlich jemandem anlegen; wird dagegen etwas derart geschmückt daß der Schmuck mit seinem Sein verwachsen ist, so muß das was zuvor häßlich war, sich ändern, das Geschmückte muß ein anderes werden und kann erst so aus einem häßlichen ein schönes werden. Wenn also die 79
Materie häßlich ist und dann schön wird, so ist sie das, was sie zuvor vermöge ihrer Häßlichkeit war, nicht mehr; somit müßte sie bei einer Schmückung dieser Art ihr Materiesein verlieren, und das besonders dann wenn sie nicht bloß akzidentiell häßlich ist; ist sie aber in dem Sinne häßlich daß sie die Häßlichkeit ist, dann kann sie garnicht an einem Schmucke Teil erhalten, desgleichen kann sie, wenn sie in dem Sinne böse ist daß sie das Böse ist, garnicht am Guten Teil erhalten. Somit ist die Teilhabe nicht so zu denken, als würde sie dabei irgend affiziert, sondern der Vorgang ist ein anderer, nämlich so daß nur der Anschein einer Affektion entsteht. Viel- 80
leicht löst sich auf diese Weise auch das Problem, wie die Materie als eine böse nach dem Guten trachten kann, indem sie nämlich durch die Teilhabe nicht ihr früheres Sein verliert. Denn wenn die sogenannte Teilhabe in der Weise statthat, daß sie, wie wir es behaupten, dieselbe bleibt und sich nicht ändert, sondern immer ist was sie ist, so nimmt es nicht mehr Wunder wieso sie als Böse am Guten teilnimmt. Denn sie tritt dabei nicht aus ihrem 81
Wesen heraus, sondern weil die Teilhabe unumgänglich ist, nimmt sie auf irgend eine Weise teil solange es bei ihr ist; da aber diese Art der Teilhabe sie in ihrem Sein festhält, wird sie nicht gestört in ihrem Sein von dem was dergestalt durch sie hindurchgeht; sie ist, scheint es, deswegen nicht weniger böse, denn sie bleibt immer was sie ist. Denn nähme sie wahrhaft Teil und würde wahr- 82
haft verändert von dem Guten, so wäre sie nicht in ihrem Wesen böse. Wenn man somit die Materie böse nennt,

so ist das nur in dem Sinne wahr, daß sie vom Guten unaffiziert bleibt; das aber bedeutet nichts anderes als daß
12 sie überhaupt unaffizierbar ist. Eben das denkt nun
83 Plato von der Materie; er nimmt die Teilhabe nicht in dem Sinne daß eine Idee in ein Substrat eintritt und ihm Gestalt verleiht, sodaß dann ein einziges, zusammengesetztes Ding entstünde dessen beide Bestandteile gleichsam zusammengemengt miteinander sich wan-
84 delten und miteinander affiziert würden; und weil er zeigen will daß er es nicht so meint, und wieso die Materie die Ideen hat und doch selber unaffiziert bleibt, sucht er nach einem Muster einer Teilhabe ohne Affektion, denn es war auf andere Weise nicht leicht klarzumachen welche Dinge etwa trotz ihrer Gegenwart das Substrat unverändert lassen. So hat er denn viele Schwierigkeiten in Kauf genommen, da er zu seinem Ziele hindrängte und zudem noch anschaulich machen wollte, daß in der Sinnenwelt völlige Leere an substanziellem Sein herrscht und der Raum des bloß Wahrscheinlichen sich weit auf-
85 tut. Wenn er dann annimmt daß die Materie durch ihre Gestalten den materiellen Körpern ihre Affektionen verursacht, ohne selber irgendwelche dieser Affektionen zu haben, so deutet er damit auf ihr unverändertes Verharren, indem er uns den Schluß nahelegt daß sie ihrerseits auch von den Gestalten keine Affektion oder Ände-
86 rung erleidet. Denn diesen Körpern, welche eine Gestalt nach der andern annehmen, wird man leicht geneigt sein Veränderung zuzuschreiben, indem man den Gestaltwechsel in die Bezeichnung 'Veränderung' einschließt; bei der Materie dagegen, die keine Gestalt hat und keine Größe, kann niemand die beliebig zu denkende Gegenwart der Gestalt als Veränderung bezeichnen, auch
87 nicht in dem so erweiterten Sinne des Wortes. Und wollte einer hier das Wort anführen: 'durch Satzung ist Farbe, und die andern auch durch Satzung', weil auch das Substrat sich so ganz anders verhalte als man anzunehmen pflegt, so hätte er ein recht passendes Wort angeführt. Aber wie trägt die Materie es denn an sich,

wenn auch die Annahme, sie trage es wie Gestalten an sich, keinen Beifall findet? Nun, Platos Auffassung weist nach Kräften hin auf die Affektionslosigkeit und die sozusagen bloß scheinbare Gegenwart von in Wirklichkeit nicht vorhandenen Bildern.

Doch zuvor haben wir noch von der Affektionslosig- 88
keit selber zu sprechen und zu zeigen, daß man sich durch den Sprachgebrauch der Wörter nicht zu der Annahme einer Affektion verleiten lassen darf, z. B. wenn er sagt sie werde 'getrocknet' oder 'in Brand gesetzt' und 'durchfeuchtet'; man muß nämlich auch die folgenden Worte bedenken: 'und die Gestalten der Luft und des Wassers aufnehmend'; denn das 'die Gestalten der Luft 89
und des Wassers aufnehmend' nimmt ja dem Ausdruck 'in Brand gesetzt und durchfeuchtet' das Anstößige und macht seinerseits mit den Worten 'Gestalten aufnehmend' deutlich, daß sie nicht selber Gestalt wird, sondern daß die Gestalten so in ihr sind wie sie eintraten, und daß 'in Brand gesetzt' nicht im eigentlichen Sinne gemeint ist sondern vielmehr besagt: Feuer werdend; denn Feuer werden und in Brand gesetzt werden ist nicht dasselbe; in Brand gesetzt werden geschieht durch ein anderes als Ursache, weshalb in ihm auch ein Affiziertwerden enthalten ist; was aber selber Teil des Feuers ist, wie könnte das noch in Brand gesetzt werden? Es wäre gerade so 90
wie wenn man sagen wollte das Standbild durchdringe das Erz, wenn einer sagte daß das Feuer die Materie durchdringe und sie zudem noch in Brand stecke. Wenn ferner das was der Materie sich naht, Form ist, wie kann es dann in Brand stecken? Und wenn es Gestalt ist? Nein, das in Brand stecken hat zur Ursache schon Beide (*Form und Materie vereint*). Wie aber können diese beiden die Ursache sein, wenn nicht aus ihnen beiden eine Einheit geworden ist? Nun, wenn denn diese Einheit eingetreten ist, so ist sie doch eine solche, bei der die beiden nicht die Affektionen gemeinsam haben, sondern nur gemeinsam auf andere wirken. Wirken sie dabei nun beide? Vielleicht hält das eine das andere nur fest daß

91 es nicht entrinnen kann. Aber wenn ein Körper zerteilt wird, in wiefern ist damit nicht auch die Materie zerrissen? Und da der Körper durch die Zerteilung eine Affektion erlitten hat, in wiefern ist sie nicht auch dieser selben Affektion unterlegen? Nun, mit diesem selben Beweis hindert nichts ihr auch Vernichtung zuzuschreiben: in wiefern ist sie, wenn der Körper vernichtet wird, nicht auch mit vernichtet? Ferner ist zu erwidern daß der Körper ja quantitativ bestimmt ist und eine Größe ist, was aber nicht Größe ist, in dem haben auch die Affektionen der Größe keine Stelle; allgemein also, was nicht Körper ist, in dem haben auch die Affektionen des Körpers keine Stelle. Wer also die Materie affizierbar macht, der müßte auch einräumen daß sie Körper sei.
13 92 Es ist noch ein weiterer Punkt ihrer Aufmerksamkeit zu empfehlen: was meinen sie damit daß die Materie der Idee entfliehe? Steinen und Felsen vermag sie ja nicht zu entfliehen; nun werden sie aber doch nicht behaupten wollen, daß sie das einemal fliehe, das anderemal nicht fliehe; wenn sie nämlich durch ihren Willen zu entfliehen vermag, warum tut sies dann nicht immer?
93 Hält sie aber nur aus Zwang stand, dann kann es keinen Augenblick geben wo sie nicht im Bereich einer Idee ist. Dann aber wäre der Grund dafür zu suchen, daß nicht jede Materie immer dieselbe Idee behält, vielmehr im Bereich der jeweils in sie eintretenden Ideen steht. Und auf welchem Wege soll sie 'fliehen'? Vielleicht durch die Selbigkeit ihres Seins und immer? Das aber hieße nichts anderes als daß sie niemals aus ihrem Wesen heraustritt und die Idee dergestalt hat daß sie sie niemals hat.

94 Dann aber werden sie nichts anfangen können mit dem Platowort: 'sondern die Zuflucht und Amme alles Werdens'. Denn wenn sie seine Zuflucht und Amme ist, das Werden also von ihr verschieden sein muß, das sich Verwandelnde aber im Werden ist, so ist sie, als vor dem
95 Werden, auch wohl vor der Veränderung; auch die Bezeichnung 'Zuflucht', und ebenso 'Amme', läßt sie beharren in ihrem Seinszustand als affektionsfreie; dasselbe

gilt von dem Ausdruck: 'dasjenige worein eintretend jegliches erscheint um dann wieder aus ihm auszutreten' und von ihrer Bezeichnung als 'Platz' und 'Sitz'. Auch jener Ausspruch, der von uns richtiggestellt wurde als Bezeichnung des Ortes der Ideen, behauptet nicht eine Affektion des Substrates, sondern erfordert eine andere Weise der Teilhabe. Und welches ist diese? Da die 96
Wesenheit, von der wir sprechen, nichts Seiendes sein darf, sondern gänzlich jeder Wesenheit entrückt und völlig anders sein muß — denn das Seiende besteht aus rationalen Formen welche wahrhaft seiend sind —, so muß sie also notwendig auf eben diese andere Weise auf das was für sie Erhaltung ist, bedacht sein und nicht nur unempfänglich bleiben für das Seiende, sondern auch wenn ein Nachbild des Seienden ihr naht, seiner insoweit unteilhaft bleiben als es die Aneignung betrifft. Denn 97
nur so ist sie gänzlich andersartig. Sonst, wenn sie irgend einer Idee bei sich Heimatrecht gäbe, so würde sie in der Verbindung mit ihr sich ändern und ginge ihrer Andersartigkeit verlustig und ihrer Aufgabe, Platz für alle zu sein und Zuflucht von der keine ausgeschlossen. Nein, sie muß bei ihrem Eintritt dieselbe bleiben und bei ihrem Austritt unaffiziert zurückbleiben, damit überhaupt immer etwas in sie eintreten und austreten kann. So tritt also, was eintritt, als Schatten ein in einen Schatten, in ein nicht Wahres als nicht Wahres. Findet denn nun 98
überhaupt wirklich ein Eintreten statt? Wie sollte es wohl, bei dem dem streng verwehrt ist an der Wahrheit Teil zu haben, da es Trug ist? Das Eintreten in den Trug ist also selber nur Trug, und der Vorgang ist ähnlich wie beim Spiegel, wo ja auch nur die Schattenbilder der Gegenstände erscheinen und auch nur so lange wie sie sich abspiegeln. Denn auch in der Wirklichkeit, nähme man das Seiende fort, so würde keinen Augenblick irgend etwas erscheinen von den Dingen die wir jetzt in der Wahrnehmungswelt sehen. Der Spiegel nun ist auch 99
selber sichtbar, denn er ist auch selber eine Gestalt; die Materie hingegen, die ja keinerlei Gestalt ist, ist selber

nicht sichtbar; sonst müßte sie ja auch vor dem Eintritt für sich allein sichtbar sein; sondern es geht ihr ähnlich wie der Luft, die auch dann wenn sie belichtet wird, nicht sichtbar ist, weil sie eben wenn sie nicht belichtet
100 wird auch nicht sichtbar war. Daher die Erscheinungen im Spiegel auch nicht den Glauben erwecken daß sie seien, oder doch in geringerem Grade, weil man nämlich den Spiegel, in dem sie erscheinen, sieht, und er bleibt, sie aber entschwinden; bei der Materie dagegen wird sie selber nicht sichtbar, weder wenn sie die Gestalten an sich trägt noch ohne sie. Wäre es aber so daß die Bilder, die den Spiegel füllen, beharrten und der Spiegel nicht gesehen würde, dann würde man den Spiegelbildern nicht den Glauben versagen daß sie in Wirklichkeit
101 seien. Wenn also das was in den Spiegeln erscheint, etwas Wirkliches ist, so sollen meinetwegen auch die Wahrnehmungsdinge an der Materie etwas Wirkliches sein; wenn es aber nichts Wirkliches ist, vielmehr nur zu sein scheint, dann muß man auch zugeben, daß auch die Dinge an der Materie nur zu sein scheinen und muß den Grund für ihr Erscheinen in dem substanziellen Existieren des Seienden suchen, an welchem das Seiende immer wahrhaft Teil hat, das nicht Seiende aber nicht wahrhaft. Denn das Nichtseiende darf ja nicht so sein wie es wäre, wenn das Seiende nicht wäre und wenn vielmehr es selber, das Nichtseiende, wäre.

14 Wenn nun die Materie nicht wäre, würde dann kein
102 Ding ins Dasein treten? Es wäre ja auch kein Spiegelbild da, wenn es keinen Spiegel oder dergleichen gäbe. Denn was seiner Natur nach an einem andern ins Dasein tritt, das kann, wenn jenes nicht da ist, nicht entstehen; eben darin besteht ja das Wesen eines Spiegelbildes daß
103 es an einem andern ist. Wenn von dem Seienden etwas sich ablöste, so würde es existieren auch ohne an einem andern zu sein. Da aber das Seiende in sich beharrt, muß, wenn etwas an dem andern in Erscheinung treten soll, eben jenes andre vorhanden sein, welches eine Basis darbietet dem das nicht herabkommt, das es vielmehr durch

sein Vorhandensein mit Dreistigkeit gleichsam herabbetteln und in seiner Armut gleichsam mit Gewalt greifen muß, womit es aber doch nur betrogen ist (denn es ergreift es garnicht) auf daß seine Armut bestehen bleibe und es immer betteln müsse. Da sie nun so habgierigen 104
Wesens ist, stellt der Mythos sie als Bettlerin dar und deutet damit an daß ihr Wesen des Guten bar ist. Und der Bettler bittet nicht um das was der Geber besitzt, sondern ist zufrieden mit allem was er bekommt; auch darin liegt also ein Hinweis darauf, daß das an ihr Erscheinende ein anderes ist (*als das Seiende*). Auch liegt schon in ihrem Namen 'Armut' daß sie nicht gesättigt wird. Wenn sie sich aber im Mythos mit der Wohlhabenheit vermählt, so will Plato damit nicht andeuten daß sie sich mit dem Seienden vermähle oder mit der Sattheit, sóndern nur mit einem Dinge das Mittel und Wege weiß, und das heißt: mit der List des Blendwerks. Denn da es 105
nicht angeht, daß etwas welches, in welchem Sinne immer, existiert außerhalb des Seienden, überhaupt keinen Teil erhält am Seienden (denn das liegt ja dem Seienden in der Natur, auf das Seiende zu wirken), anderseits aber das schlechterdings Nichtseiende sich mit dem Seienden nicht mischen kann, so ergibt sich ein wunderlich Ding: wie kann sie teilhabend nicht teilhaben, wie gleichsam durch die Nachbarschaft etwas von ihm empfangen obgleich sie durch ihr eignes Wesen sich mit ihm gewissermaßen zu verquicken unvermögend ist? So gleitet denn, was sie etwa empfing, von ihr ab als von einem wesensfremden Ding, so wie das Echo von glatten, ebenen Flächen, das gerade weil es nicht dort bleibt, die Vorstellung erweckt daß es dort sei und von dorther komme. Wenn sie dagegen in dem Sinne Anteil erhielte und es 106
so in sich aufnähme wie man es wahr haben will, so würde das, was sich ihr naht, von ihr verschlungen werden und in ihr versinken. In Wirklichkeit aber ist es sichtbar, weil es nicht verschlungen worden ist, sondern sie dieselbe geblieben ist und nichts aufgenommen hat, vielmehr hemmt sie nur, was auf sie zukommt, als eine rückwerfende Basis und als Zuflucht dessen was an dieselbe 107
Stelle hindrängt und sich dort mischt; vergleichbar den glatten Gegenständen die man um Feuer zu erhalten gegen die Sonne aufstellt (manchmal nimmt man auch Gefäße mit Wasser), damit der Strahl von dem darin befindlichen Widerstand gehemmt nicht hindurchgeht, sondern sich außen sammelt. In diesem Sinne wird die Materie zur Ursache des Werdens und auf diese Weise 15
hat Existenz, was an ihr in die Existenz tritt. Bei diesen 108
Gegenständen, die das Feuer aus der Sonne an sich sammeln, steht es nun so, daß sie, da sie ja die an ihnen sich ereignende Entzündung von einem wahrnehmbaren Feuer abnehmen, auch ihrerseits wahrnehmbar sind; deshalb ist es auch deutlich zu sehen, daß die zum Brennpunkt sich sammelnden Strahlen außerhalb des Spiegels liegen, ihm angrenzend, benachbart, ihn berührend, und 109
daß zwei Grenzen da sind. Bei der an der Materie erscheinenden Formkraft dagegen ist das Außen in anderer Weise aufzufassen. Die Andersheit ihres Wesens genügt, sie bedarf garnicht der doppelten Grenze, sondern jeder Begrenzung fremd, besitzt sie die Unvermischbarkeit schon durch die Andersheit ihres Wesens und das völlige Fehlen
110 einer Verwandtschaft. Und die Ursache ihres in sich Beharrens liegt darin, daß weder das Eintretende an ihr zehrt noch auch sie an dem Eintretenden, sondern so wie die Meinungen und Vorstellungen in der Seele sich nicht mit der Seele mischen, sondern jede geht wieder fort seiend was sie ist, rein, nimmt nichts mit fort und läßt nichts zurück, weil sie eben nicht mit der Seele vermengt war; und das Außen besteht zwischen Materie und Formkraft nicht darin, weil sie auf ihr aufläge, und das worauf sie ist ist nicht durch Gesichtswahrnehmung als anders zu erfassen, sondern erst die philosophische Überlegung lehrt
111 das. Bei der Seele ist nun die Vorstellung gleichsam das Schattenbild, während die Seele ihrem Wesen nach nicht Schattenbild ist; obgleich die Seele häufig von der Vorstellung scheinbar mitgerissen wird wohin sie will, bedient sie sich ihrer nichtsdestoweniger wie die Form der

Materie oder in entsprechender Weise; indessen kann die 112
Vorstellung doch die Seele nicht verdecken, da sie durch
die von ihr kommenden Kräfte oft wieder ausgestoßen
wird; niemals, und wenn sie die ganze Seele durchdringt,
kann sie verursachen daß die Seele ganz überdeckt ist
und unter den Eigenschaften der Vorstellung erscheint;
denn die Seele trägt in sich entgegenstehende Kräfte und
Formen, durch welche das Herannahende zurückgestoßen
wird. Die Materie dagegen — denn sie ist weit schwächer 113
an Kraft als die Seele und hat nichts von den seienden
Dingen, weder ein Wahres, noch auch nur einen Trug
der ihr wirklich zu eigen wäre — hat nichts mittels dessen
sie in Erscheinung treten könnte da sie aller Dinge Ledig-
keit ist; sondern sie ist wohl für die andern Dinge Ur-
sache ihres Erscheinens, vermag aber ihrerseits nicht ein-
mal von sich zu sagen: hier bin ich.

Wenn einmal eine tiefgreifende Untersuchung sie aus 114
den andern Dingen herausfinden könnte, so ergäbe sich
eben, daß sie ein Ding ist das verlassen ist von allem
Seienden, auch von dem späteren, nur scheinbar Seien-
den, und hineingezerrt wird in alle Dinge und dem An-
schein nach sich ihnen fügt und in Wahrheit doch nicht
fügt. So kommt denn auch einmal ein formender Be- 16 115
griff, bringt sie auf die Ausdehnung die er will und macht
sie damit groß, indem er ihr von sich aus das 'groß' an-
legt, welches sie selber nicht ist und auch hierdurch nicht
wird (denn das an ihr befindliche Große wäre die Größe
selber). Nimmt nun jemand diese Form fort, so ist das
Substrat nicht mehr groß und erscheint auch nicht mehr
so; sondern wenn z. B. das entstandene Große ein Mensch
ist, oder ein Pferd und mit dem Pferd selber auch das
Große des Pferdes in die Materie eintrat, so entweicht,
wenn das Pferd entweicht, auch dessen Großes wieder.
Wollte man aber annehmen, daß das Pferd an einer 116
materiellen Masse von dieser bestimmten Größe ent-
steht und das Große also verbleibt, so würden wir er-
widern daß nicht das Große des Pferdes, sondern das
Große der Masse in der Materie verbleibt; und wenn

dann diese Masse Feuer wird oder Erde, so entweicht beim
Entweichen des Feuers das Große des Feuers, oder ent-
sprechend der Erde. Mithin kommt die Materie nicht in den
Genuß der Größe, so wenig wie der Gestalt; sonst könnte
sie nicht aus Feuer zu etwas anderm werden, sondern
müßte Feuer bleiben und zugleich Nicht-Feuer werden.
117 So würde denn auch, wo die Materie tatsächlich eine
solche Größe angenommen hat daß sie so groß erscheint
wie das Weltall, sicherlich, falls das Himmelsgewölbe
und alles was darinnen ist zu sein aufhörte, zugleich
mit dem allem auch jegliche Größe aus ihr verschwinden,
und zugleich natürlich die andern Qualitäten, und sie
würde zurückbleiben als das, was sie ursprünglich war,
und keine der zuvor an ihr vorhandenen Bestimmtheiten
118 bewahren können. Ganz gewiß ist aber bei den Dingen,
welche durch das Zugegensein von etwas affiziert werden,
auch nach dem Entweichen dieses letzteren noch etwas
vorhanden in den Empfängern. Dagegen bei denen, die
nicht affiziert werden, ist dann nichts mehr vorhanden,
wie z. B. bei der Luft, wenn Licht an ihr war und dies
119 dann entwichen ist. Wollte man sich aber verwundern,
wie etwas keine Größe hat und doch groß sein soll —
nun, wie kann dann etwas das keine Wärme hat, warm
sein? Ist doch das Sein der Materie nicht schon gleich-
bedeutend mit Größe sein, wenn anders es auch eine
immaterielle Größe gibt so wie es eine immaterielle Ge-
120 stalt gibt. Und wenn wir den Begriff der Materie streng
festhalten wollen, so kann sie nur durch Teilhabe zu
allem werden; eines von dem allen ist aber auch die
Größe. An den Körpern, die ja zusammengesetzt sind,
ist auch die Größe mit den andern Bestimmtheiten (je-
doch auch hier nicht abgesondert von den übrigen), weil
ja im Begriff des Körpers die Größe enthalten ist. An
der Materie aber ist selbst nicht diese von den übrigen
Bestimmtheiten nicht abgesonderte Größe; denn sie ist
ja kein Körper.

17 Aber die Materie kann auch nicht die Größe selber sein.
121 Denn die Größe ist eine Idee, nicht aber etwas zur Auf-

nahme von Ideen Fähiges. Ferner ist die Größe an und für sich, und nicht Größe an etwas. Sondern weil das im Geist oder in der Seele Ruhende groß sein will, verlieh es denen, die es durch ein Trachten nach ihm oder eine Bewegung zu ihm hin gewissermaßen nachahmen wollen, die Fähigkeit ihren Zustand einem andern Dinge kund zu tun. Indem somit das Große im Fortgang seines in 122
Erscheinung Tretens dahinläuft, bringt es das Nicht-große der Materie zum Mitlaufen auf eben jenes Ziel, das Große, zu und bewirkt so, daß es infolge der Mit-erstreckung, ohne von der Größe angefüllt zu werden, den Anschein eines Großen erweckt. Denn es ist dies nur ein trügerisches Großsein, indem es, weil es das Großsein nicht besitzt, sich zu ihm ausstreckt und in diesem Ausstrecken sich nun neben ihm erstreckt. Denn 123
da alles Seiende seine Abspiegelung in das andere hinein wirkt, so ist jedes Einzelne dieser wirkenden Dinge als solches ein Großes, und das Ganze ist in noch höherem Maße groß. Es wirkt also zusammen das bestimmte Große der einzelnen Form, z. B. des Pferdes oder irgend eines andern Dinges, und das Große an sich. So wird 124
die Materie sowohl als ganze groß, erleuchtet von dem Großen an sich, wie auch jeder einzelne Teil ein besonderes Großsein erhält; und zwar tritt dies Große alles gleichzeitig in Erscheinung, sowohl von der Gesamtform her der das Große zugehört, wie auch von der Einzelform, sie dehnt sich gewissermaßen aus sowohl mit der ganzen wie mit allen einzelnen; so wird sie genötigt sich in dieser Form darzustellen und in dieser Masse, soweit denn die Kraft der Formen bewirken kann, daß das welches selber das Nichts ist, alles sei. Wie denn eben 125
durch das in Erscheinungtreten auch die Farbe, die aus Nicht-Farbe hervorgeht, und die empirische Qualität, die aus Nicht-Qualität hervorgeht, die gleiche Bezeichnung erlangt wie sie die Grundformen selber tragen, und eben so auch die Größe, die aus der Nicht-Größe hervorgeht oder doch aus etwas das nur den gleichen Namen trägt wie die Größe; wobei diese empirischen

Formen sich erweisen als in der Mitte liegend zwischen der Materie an sich und der Grundform an sich; und zwar gelangen sie zur Erscheinung, weil sie aus jenem Bereich stammen, sind aber trügerisch, weil das an dem
126 sie erscheinen, nicht ist. So bekommen denn die Einzeldinge Größe, indem sie durch die Kraft der Formen, die an der Materie sichtbar werden und sich Platz verschaffen wollen, auseinandergezogen werden; die Materie aber läßt sich zu alledem auseinanderziehen ohne Gewalt, weil sie ganz Materie ist. Es zieht sie aber ein jedes auseinander nach der eignen Kraft die es besitzt; diese aber hat es von oben. Und das ist es was der Materie den Anschein der Größe gibt, daß das Große an ihr in Erscheinung tritt, und dies in Erscheinung tretende Große
127 ist das Große hier an der Materie. Die Materie aber, an welcher es ist, wird so genötigt gänzlich gleichen Schritt zu halten und stellt sich überall zur Verfügung; denn sie ist eben Materie und gehört zu diesem Etwas, ist nicht selber dies Etwas. Was aber aus sich selber kein Etwas ist, kann vermöge eines andern auch zum Gegenteil werden, und wenn es zum Gegenteil geworden ist, ist es auch dieses nicht; sonst würde es ja stehen bleiben.
18
128 Nehmen wir an, jemand habe den Gedanken des Großen und dieser Gedanke habe das Vermögen nicht nur in sich selber zu bleiben, sondern würde von seiner Kraft gewissermaßen nach draußen getrieben, und erfaßte hier eine Wesenheit die in dem Denkenden nicht ist und keinerlei Gestalt hat noch irgend eine Spur des Großen an sich trägt, aber auch nicht von irgend etwas anderm — was würde es dann mit dieser seiner Kraft
129 hervorbringen? Nicht ein Pferd oder Rind, das würden andere hervorbringen. Nun, da es von Vaterswegen so großmächtig ist, kann jenes andere das Große nicht erfassen und wird es nur als ein an ihm erscheinendes haben: ihm, da es nicht mit so reichem Schatz des Großen begabt ist daß es selber groß wäre, bleibt nur übrig in seinen Bestandteilen soweit als möglich groß zu erschei-
130 nen. Das aber bedeutet: nicht zu versagen und nicht in

die Vielheit sich vielfältig zu verlieren und gleichgeartete Teile in sich zu haben und an keiner Stelle zu fehlen. Denn natürlich hält das Abbild des Großen es nicht aus an einer kleinen Masse noch als das Gleiche aufzutreten, da es ja zum Großen gehört, sondern nur soviel von ihm, als nach jener Hoffnung trachtet, tritt heran an ein so großes Stück als ihm möglich war im Bunde mit der schritthaltenden Materie die nicht zurückbleiben kann, und macht so groß dasjenige was weder groß ist noch so erscheint, wie auch das was an der Masse als großes sichtbar wird. Sie aber bewahrt trotzdem ihr eigentüm- 131
liches Wesen und verwendet dies Große nur gleichsam als Gewand, das sie sich umlegte als sie mit ihm, der ihr voranlief, Schritt hielt; wenn aber der, der ihrs umlegte, es wieder fortnahm, bleibt sie wieder die nämliche als sie von sich aus war, oder sie ist dann so groß wie die dann etwa beiwohnende Gestalt sie macht. Die Seele 132
nämlich, welche die Formen des Seienden besitzt und selber auch Form ist, sie hat die Formen bei sich alle zumal, wobei auch die einzelne Form in sich selber gesammelt ist; wenn sie nun sieht, wie die Formen der Sinnendinge sich gleichsam zurückwenden und ihr nahen, so erträgt sie es nicht sie zusammen mit ihrer Körperfülle in sich einzulassen, sondern sie nimmt ihnen erst die körperliche Masse und sieht sie erst dann; denn sie vermag nicht zu etwas anderm zu werden als sie ist. Die Materie dagegen, da sie nichts hat was Widerstand 133
leisten könnte, denn sie besitzt keine Wirkungskraft, sondern bloßer Schatten ist, wartet einfach ab und erleidet was das Bewirkende will. Einerseits trägt nun das, was aus der jenseitigen Form heraustritt, bereits eine Spur von dem in sich was in der Entstehung begriffen ist; denn wenn die Form sich gleichsam an einer bildhaften Vorstellung in Bewegung setzt, so ist entweder die von ihm ausgehende Bewegung Teilung, oder, wenn sie identisch und eins bliebe, so könnte sie sich auch nicht bewegen sondern müßte beharren. Anderseits kann 134
die Materie nicht, wie die Seele, allem zusamt Heimat

geben, sonst gehörte sie zu den jenseitigen Dingen; sie soll aber doch alle Dinge in sich aufnehmen: also kann sie sie nicht ungeteilt aufnehmen. So muß sie also als aller Dinge Platz zu allen hingehen und allen entgegenkommen, und über jeden Abstand hinreichen; sie ist ja selber in keinen Abstand eingeschlossen, sondern steht jedem Abstand, der sich bilden will, zur Verfügung.
135 Wie aber erklärt es sich, daß nicht ein Ding, das in sie eingetreten ist, die andern fernhält, da sie doch nicht alle übereinander in ihr sein können? Nun, es ist überhaupt keines das erste gewesen; oder wenn, dann höchstens die Form des Alls, und dann trat alles zumal in sie ein und das Einzelne erst der Reihe nach. Denn wenn man einen Organismus zerteilt, so wird zugleich die Materie des Organismus mit zerteilt; sonst würde außer der reinen Form garnichts weiter entstanden sein.

19 Die Dinge, die in die Materie als in ihre 'Mutter' ein-
136 treten, sind ihr nicht zu Schaden noch zu Nutzen. Auch die Stöße, die sie aussenden, gehen nicht gegen die Materie, sondern gegeneinander; denn die Kräfte wirken auf ihr Gegenteil, nicht auf das Substrat (wenn man dieses nicht mit den eintretenden Dingen in der Betrachtung zusammenfaßt), Warmes vertreibt das Kalte, Schwarzes das Weiße; oder sie mischen sich und bringen eine dritte Qualität aus sich hervor. Das Affizierte ist dabei das was überwältigt wird, und die Affektion be-
137 steht darin daß es nicht mehr ist was es zuvor war. (So ist es ja auch bei den beseelten Wesen: die Affektionen finden nur an den Körpern statt, wenn in ihnen gemäß den Qualitäten und den innewohnenden Kräften sich die Veränderung vollzieht; und wenn die Gefüge sich wider ihren naturgemäßen Zusammenhalt lockern, binden oder umlagern, so sind auch dann die Affektionen nur an den Körpern, und zu den Seelen dringen nur die Erkenntnisse der heftigeren Vorgänge hin; andernfalls
138 erkennen sie sie garnicht.) Die Materie aber verharrt; sie erleidet keine Affektion, wenn das Kalte entweicht und das Warme herankommt; denn keines von beiden

ist ihr verwandt und keines fremd. Somit ist die Bezeichnung 'Zuflucht und Amme' ihrem Wesen gemäßer, und die Bezeichnung 'Mutter' ist gleichsam nur so hingesagt; denn sie gebiert ja selber garnichts. Doch es 139
scheint, diejenigen haben die Materie Mutter genannt, die der Auffassung sind daß die Mutter für das erzeugte Kind nur die Bedeutung der Materie hat, da sie lediglich die Zeugungskraft aufnehme und von sich aus nichts beitrage zu dem Zeugungsprozeß des Kindes, denn der Leib des Kindes entstamme nur der nachträglichen Ernährung. Wenn dagegen die Mutter etwas zum Zeugungsprozeß beiträgt, so tut sie es nicht sofern sie Materie ist, sondern weil sie zugleich auch Form ist; denn allein die Form kann zeugen, das andere Sein ist ohne Zeugungskraft. Aus diesem Grunde, glaube ich, stellen auch die 140
alten Weisen, in der Rätselsprache der Mysterien geheimen Sinn bergend, den Hermes der Urzeit mit dem stets zur Betätigung bereiten Zeugungsorgan dar, um damit auszudrücken daß es die geistige Form ist welche die Sinnendinge erzeugt, auf die Unfruchtbarkeit der Materie aber, die immer dieselbe bleibt, weisen sie hin durch die Verschnittenen, welche die Mutter umgeben. So machen sie denn die Materie zur Allmutter, mit 141
diesem Namen meinen sie das Prinzip als Substrat und haben dies Wort gewählt um zu verdeutlichen was sie wollen; es lag ihnen fern die Beziehung auf die Mutter nun in jeder Hinsicht auszudrücken und auch für solche, die genauer wissen wollen in welcher Weise sie nun Mutter ist und tiefer forschen; so haben sie damit gewiß nur von fern, aber doch so gut sie vermochten angedeutet daß sie zeugungsunfähig ist und nicht in jedem Sinne weiblich, sondern soweit weiblich als weiblich sein aufnehmen heißt, aber nicht mehr, sofern es gebären heißt; dies deuteten sie dadurch an daß wer sich ihr nahen darf weder weiblich ist, noch zu zeugen vermag, sondern verschnitten an aller Zeugungskraft, welche allein der besitzt der seine Mannheit behält.

27—28. PROBLEME DER SEELE I-II

IV 3—4 *περὶ ψυχῆς ἀποριῶν α′β′*

Von der Seele handeln, über all die Schwierigkeiten die sich der Lösung zuführen lassen, aber auch bei den Schwierigkeiten selber stehen bleiben und dann doch den Gewinn haben das jeweils Unlösbare zu kennen: das ist gewiß ein berechtigter Gegenstand der Untersuchung. Denn da so viel verhandelt und untersucht wird, wobei könnte man mit besserem Grund verweilen als bei der
2 Seele? Wegen vieler anderer Gründe und vor allem deshalb, weil sie nach beiden Seiten Erkenntnis gewährt, sowohl über die Dinge deren Urgrund sie ist wie über diejenigen von denen sie stammt. Auch folgen wir, wenn wir diese Fragen prüfen, dem Gebot des Gottes welcher ge-
3 bietet uns selber zu erkennen. Und wenn wir alles andere erforschen und ausfindig machen wollen, so ist es doch nur recht und billig danach zu forschen was denn dies Forschende ist. Und verlangt es uns das 'herrlichste' Schaubild zu ergreifen (so müssen wir wissen was das Schauende ist . . . *Es nimmt einerseits das Göttliche bei sich auf, anderseits ist es dem Leibe zugewandt*). Gibt es doch schon im Gesamtgeist diese Doppelheit, sodaß mit Grund bei den Einzelwesen ein Teil mehr so, der andere so gerichtet ist. Ferner muß untersucht werden wie das Aufnehmen der Götter in der Seele zu Stande kommt.
4 Doch darüber, wenn wir untersuchen wie die Seele in den Körper eintritt; jetzt kommen wir zurück auf die welche sagen daß aus der Seele des Alls auch unsere Seelen stammen. Daß unsere Seelen, werden sie vielleicht sagen, zu denselben Stufen hinabreichen bis wohin die Seele des Alls hinabschreitet, und daß sie gleichermaßen geisthaft sind wie sie (mögen sie diese Gleichheit auch

zugeben), das sei kein zureichender Hinderungsgrund daß sie nicht Teile von ihr sein sollten. Denn die Teile seien doch auch sonst homogen mit ihrem Ganzen. Auch werden sie Plato als Vertreter dieser Meinung anführen, wo er, um zu erweisen daß das All beseelt ist, sagt daß wie unser Leib ein Teil des All-Leibes, so unsere Seele ein Teil der Allseele sei. Auch, werden sie sagen, steht zu lesen, und ist klar aufgewiesen, daß wir den Umschwung des Alls mitmachen, daß wir von daher unsern Charakter und unser Geschick mitbringen, und daß wir, wenn wir dann in das Innere des Alls eintreten, aus der äußersten Sphäre die Seele erhalten. Und so wie bei uns der einzelne Teil unseres Körpers von unserer Seele einen Teil erhält, so erhielten auch wir nach demselben Verhältnis, da wir Teile in Bezug auf das All sind, von der Allseele gleichsam Teile zum Anteil. Auch das 'Alle Seele waltet über all das Unbeseelte' weise auf eben dies hin: er lasse damit nichts anderes an Seele, das außerhalb stünde, gelten über die Allseele hinaus, denn sie ist es ja welche all das Unbeseelte zum Gegenstand ihres Waltens macht.

Hiergegen ist erstlich das Folgende zu sagen. Indem sie zugeben daß Allseele und Einzelseele sich mit den gleichen Körpern befassen, und damit beide als homogen ansetzen, setzen sie sie in die gleiche Gattung; und damit schließen sie das Teilsein von ihnen aus, und müßten sie mit mehr Recht als dieselbe und eine einzige bezeichnen, und jede einzelne als die ganze. Machen sie sie aber zu einer einzigen, so lassen sie sie damit abhängen von einem Andern, welches selber nicht mehr zu diesem oder jenem Einzelnen als seine Seele gehört, sondern zu keinem, nicht der Welt und nicht irgend etwas anderm, sondern seinerseits das schafft was dann zur Welt und zu jedem andern Beseelten als Seele gehört. Und in der Tat ist es zutreffend: nicht alle Seele gehört zu etwas, da sie doch Wesenheit ist, sondern es gibt eine die überhaupt nicht zu irgendetwas gehört, und alle die Seelen die zu einem Ding gehören, kommen nur zeitweilig und akzidentiell in diesen Zustand.

9 Vielleicht muß man schärfer erfassen, in welchem Sinne man in derartigen Zusammenhängen von Teil sprechen kann. Die Bedeutung als Teil von Körpern, sei nun der Körper homogen oder heterogen, wollen wir beiseite lassen, indem wir nur auf das eine hinweisen daß wenn man bei den homogenen Dingen von Teil spricht, der Teil auf die Masse bezüglich ist, nicht auf die Gattung; z. B. bei der Weiße: die Weiße in dem Teil der Milch ist nicht ein Teil der Weiße der ganzen Milch, vielmehr ist sie wohl Weiße eines Teiles, nicht aber ein Teil der Weiße; denn die Weiße ist gänzlich größelos und ohne Quantität.

10 Soviel hierüber; sprechen wir aber bei den Nichtkörpern von Teil, so können wir das tun in dem Sinne wie bei den Zahlen, z. B. 2 ist Teil von 10, und zwar soll das hier nur von den reinen Zahlen gelten; oder wie der Teil des Kreises oder der Linie, oder wie der Teil der Wissenschaft. Bei den Zahleneinheiten nun und bei den geometrischen Figuren muß notwendig wie bei den Körpern einerseits das Ganze kleiner werden durch die Zerteilung in die Teile, anderseits müssen die Teile jeder einzeln kleiner sein als das Ganze. Denn da sie Quanten sind und im Quantitativen ihr Sein beruht, nicht aber das Quantitative an sich sind, sind sie notwendig der 11 Vergrößerung und Verkleinerung unterworfen. In diesem Sinne nun ist es unmöglich bei der Seele von Teil zu sprechen; hier kann Teil nicht quantitativ sein in dem Sinne daß die ganze Seele die 10, die einzelne die 1 wäre. Denn dann würden sich viele unsinnige Folgerungen ergeben; und vor allem: die 10 ist keine Einheit. Auch müßte jede dieser Zahleneinheiten Seele sein, oder die 12 Seele bestünde aus lauter unbeseelten Teilen. Ferner: der Teil der Gesamtseele ist, so war zugestanden, homogen mit der ganzen. Bei der kontinuierlichen (*geometrischen*) Größe aber braucht der Teil nicht notwendig wie das Ganze zu sein, z. B. von einem Kreis oder einem Viereck; oder es sind doch nicht alle Teile dem Ganzen ähnlich, bei den Figuren wo man Teile wie das Ganze erhalten

kann (z. B. vom Dreieck Dreiecke), sondern unähnlich. Die Seele aber setzen sie als homogen an. Bei der Linie 13
ferner hat der Teil die Eigenschaft Linie zu sein, aber er unterscheidet sich auch hier vom Ganzen durch die Größe. Bei der Seele aber, wenn man da den Unterschied der Teilseele zur ganzen in der Größe erblicken wollte, so müßte sie etwas Quantitatives, ein Körper sein, da ihr Unterschied, als Seele, vom Quantitativen aus bestimmt wird. Indessen war vorausgesetzt daß alle Seelen gleicher Art und ganze sind. So zeigt sich daß sie auch 14
nicht geteilt werden kann in dem Sinne wie die Größen; sie selber würden ja kaum zugeben daß die Gesamtseele in Teile zerstückelt wird, denn dabei würden sie die Gesamtseele preisgeben und verbrauchen, dann wäre ein leeres Wort, was je von ihr als Ganzes da war; so wie man von einer Menge Wein, die in viele Teile aufgeteilt wird, das einzelne Quantum in dem einzelnen Krug Teil der gesamten Weinmenge nennen würde.

Oder ist etwa Teil in dem Sinne gemeint wie ein Lehr- 15
satz einer Wissenschaft Teil der ganzen Wissenschaft heißt: sie selber hat nichtsdestoweniger Bestand, und die Teilung ist gleichsam nur ein ans Licht Treten, eine Verwirklichung des Einzelnen. Bei solchem Sachverhalt hat jeder einzelne Teil potentiell die gesamte Wissenschaft, und diese ist nichtsdestoweniger ganz. Wenn es 16
so liegt bei der Seele zwischen der Gesamtseele und den anderen, so kann die gesamte, deren Teile von dieser Art sind, nicht zu irgend etwas gehören, sondern steht allein auf sich selber; mithin auch nicht zu der Welt, sondern die Weltseele ist auch ihrerseits eine von den Teilseelen. So sind sie alle Teile der Einen, da sie homogen sind. — Aber wie kommt es dann daß die eine zur Welt gehört, die andern zu Teilen der Welt?

Oder spricht man vielleicht in dem Sinne von Teilen 3, 17
der Gesamtseele, wie man bei einem einzelnen Lebewesen die Seele im Finger einen Teil nennen kann der gesamten Seele im ganzen Tier? Diese Auffassung läßt entweder überhaupt keine Seele außerhalb des Körpers sein oder

die Gesamtseele nicht in den Körper eintreten, sondern was wir Weltseele nennen, außerhalb des Weltleibes sein.
18 Das ist noch zu untersuchen; für jetzt wollen wir prüfen in welchem Sinne man entsprechend dem angeführten Bilde von Teil sprechen kann. Wenn die Seele des Alls sich selber allen den Teil-Lebewesen dargibt und in diesem Sinne die Einzelseele Teil ist, so könnte sie, zerteilt, nicht mehr sich selber jedem einzelnen geben; sondern sie muß dann als dieselbe allerwärts sein, die ganze und Eine und doch zugleich auch in den Vielen seiende. Das aber läßt es nicht mehr zu die eine als die gesamte, die andere als Teil anzusehen, insbesondere da beide
19 dieselben Kräfte haben. Denn selbst da wo die Organe eine verschiedene Funktion haben, z. B. Augen und Ohren, darf man nicht sagen daß ein Teil der Seele beim Sehen, der andere beim Hören zugegen ist (ein Teilen solcher Art wäre doch zu einfältig), sondern es ist dasselbe da, wenn auch eine andre Kraft in jedem der beiden Organe zur Wirkung kommt; denn in beiden Kräften ist die Seele als ganze; durch das Verschiedensein der Organe werden die Wahrnehmungen verschieden, alle aber . . . Das zeigt auch die Tatsache, daß alle Wahrnehmungen notwendig zu einem Zentrum hingehen müssen . . . und daß, während die Eindrücke verschieden werden durch die Organe, ihre Beurteilung vor derselben Instanz erfolgt, gleichsam einem Richter der sowohl von den Worten die gesprochen wurden wie von den
20 Taten Kenntnis genommen hat. Indessen daß die Seele allerwärts als ein Eines zugegen ist, wurde schon gesagt; so ist sie es auch in den verschiedenen Betätigungen. Ferner, hätten die Einzelseelen dieselbe Beziehung (*zur Allseele*) wie die Sinne (*zur Einzelseele*), so könnte unmöglich die Einzelseele denken, sondern nur die Allseele; anderseits, wäre das Denken jeder einzelnen von Haus aus eigen, so stünde sie ganz auf sich allein. Ist aber die Seele denkend und zwar insofern denkend als sie eine ganze genannt wird, so muß das was Teil genannt wird, vielmehr identisch mit dem Ganzen sein und nicht sein Teil.

Was sollen wir nun, ist die Seele in diesem Sinne eine, 4
entgegnen, wenn man von hier aus weiterfragt, und erst- 21
lich eine Schwierigkeit darin sieht, ob eine solche Einheit die zugleich in allen ist, überhaupt möglich ist? Und sodann, wenn die Seele teils im Leibe ist, zum andern Teile aber nicht im Leibe —? Vielleicht muß nämlich die Folge sein daß immer die ganze im Leibe ist, und zumal die des Alls; denn von ihr kann man ja nicht sagen wie von der unsern, daß sie den Leib verläßt — freilich sagen einige daß sie diesen Weltleib verlassen wird, jedoch nicht gänzlich außerhalb eines Leibes sein wird. Tritt aber die Seele ganz aus dem Körper, wie kommt es daß die eine den Körper verläßt, die andere nicht, wo doch beide dieselbe sind? Beim Geist, der sich nur durch 22
Andersheit in sich sondert, und wo die einzelnen Bestandteile sich nach der Seinsklasse unterscheiden, aber immer beisammen sind — denn dieses Sein ist ja wohl ein unteilbares —, kann keinerlei derartige Schwierigkeit obwalten; bei der Seele aber, von der gesagt wird daß sie 'an den Körpern teilbar' ist, bringt diese Lehre, daß alle Seelen ein Eines sind, viele Schwierigkeiten mit sich. Es sei denn man lasse dieses Eine bei sich selber be- 23
harren ohne daß es in den Leib absinkt, und aus ihm erst alle andern hervorgehen; man lasse die Weltseele sowohl wie die andern, die bis zu einem gewissen Grade gleichsam beisammen sind und eine Einheit bilden dadurch daß sie keinem Dinge angehören, mit ihrem Rande nach oben verknüpft sein und gleichsam an diesem und diesem Punkte auffallen; wie das Licht sich hier bei der Erde zerteilt . . ., und trotzdem nicht geteilt ist sondern eines. Und zwar ragt die Weltseele immer über ihren Körper 24
hinaus, da sie nicht hierher hinabgeht, auch nicht mit ihrem unteren Teile, sich auch nicht nach hier hinabwendet, unsere Seelen dagegen ragen nicht immer hinaus, da ihnen ein abgetrennter Teil hier auf Erden zugehört und sie sich hinwenden zu ihm als einem welcher der Fürsorge bedarf. Jene gleicht der Seele in einem großen 25
Baume welche mühelos und lautlos den Baum durch-

waltet: die Weltseele, und zwar ihr unterster Teil; der untere Teil aber unserer Seele, das ist als wenn in ein verrottetes Stück des Baumes (denn so steht der zur Seele gehörige Körper zum All) Würmer kommen; das andere aber in unserer Seele, das was dem oberen Teil der Weltseele gleichartig ist, das ist wie der Gärtner welcher sein Augenmerk richtet auf die Würmer in dem Baum
26 und sich mit seiner Pflege dem Baum zuwendet. Oder man kann sagen, der Gesunde, der unter den andern Gesunden weilt, der richtet sich auf das was ihn angeht, im Handeln oder indem er sich der Betrachtung hingibt; wird er aber krank und richtet sich auf die Pflege seines Leibes, so ist er auf den Leib gerichtet und ist Knecht seines Leibes geworden.

5
27 Aber wie kann dann noch die eine Seele zu dir, die andere zu diesem die andere zu einem andern gehören? Gehört sie vielleicht zu diesem hier nur nach ihrem niederen Teile, mit ihrem oberen Teil aber nicht zu diesem sondern zum Oberen? Indessen dann müßte es Sokrates nur geben solange die Seele des Sokrates im Leibe ist, und er müßte dahin sein gerade wenn er ins
28 höchste Reich eintritt. Nun wird aber (*beim Aufstieg zum Oberen*) nichts von dem was ist, verschwinden. Denn auch die Einzelgeiste verschwinden im Oberen nicht, da ihre Teilung nicht körperlicher Art ist, sondern jeder Einzelne bleibt in seinem Anderssein und behält sein eigentümliches Sein. So ist es nun auch mit den Seelen: sie hängen als nächstes Glied an dem jeweiligen Einzelgeist, sie sind das ausgesprochene Wort dieses Geistes, ein weiterer Grad seiner Entfaltung, sind gleichsam die Fülle die aus dem Wenigen hervortritt; indem sie nun in Verbindung sind mit diesem Wenigen, welches jeweils weniger teilbar ist als sie, und nun sich teilen wollen und doch nicht bis zur völligen Zerteilung gelangen können, bewahren sie die Identität sowohl wie das Anderssein und
[29] eine jede bleibt Einheit und alle zusammen sind Einheit.

6
30 Weshalb aber hat die Seele des Alls, welche doch von der gleichen Art ist, die Welt geschaffen, die Einzelseele

aber nicht, wo sie doch ebenfalls alles in sich trägt? — Daß die Seele im Stande ist zugleich in Vielen und Eine zu sein, haben wir ausgeführt. Jetzt aber haben wir auszuführen — und vielleicht werden wir dabei auch erkennen wieso dasselbe Ding, je ob es sich in diesem oder in jenem Körper befindet, dies oder jenes tut, leidet oder tut und leidet; doch das muß für sich untersucht werden — wie und weshalb die Seele die Welt geschaffen hat, die Einzelseelen aber nur in irgend einem Teil der Welt walten. Nun, es ist ja auch nichts Merkwürdiges dabei wenn von Männern die über dasselbe Wissen verfügen, der eine über mehrere, der andre über weniger zu gebieten hat. Aber aus welchem Grunde? könnte je- 31
mand sagen. Es gibt, könnte man erwidern, auch bei den Seelen Unterschiede des Grades; die eine hat sich nicht getrennt von der Gesamtseele, sondern wurde dort oben weilend mit dem Körper bekleidet, die andern aber, da der Körper schon da war und gleichsam unter der Herrschaft ihrer Schwesterseele stand, erlosten das ihnen zufallende Teil, indem jene ihnen gleichsam schon ihre Behausungen gerüstet hatte. Es besteht aber auch 32
ein Unterschied darin, daß jene zum Gesamtgeist hinschaut, die einzelnen aber eher zu ihrem jeweiligen Einzelgeist, der ein Teil ist. Man könnte vielleicht auch sagen, daß auch die Einzelseelen ihn hätten schaffen können, da jene ihn aber schon geschaffen hatte, war es ihnen nicht mehr möglich das gleichfalls zu tun; denn jene begann eben als die erste. Wäre es aber ebenso, könnte dann jemand fragen, auch wenn eine beliebige andere den Anfang gemacht hätte? Nein, es ist besser 33
zu sagen daß die Weltseele geschaffen hat weil sie enger verknüpft ist mit dem Oberen. Denn die, die sich nach Oben wenden, haben die größere Kraft, denn sie bewahren sich ihren sicheren Ort, und können so mit leichter Hand schaffen; der größeren Kraft aber ist es gegeben nichts zu erleiden bei ihrem Schaffen. Diese Kraft nun, die von oben stammt, verharrt. So bleibt also die Weltseele bei sich selber und die Dinge die sie schafft, kommen

an sie heran. Die Einzelseelen aber gehen ihrerseits zu den Dingen heran, so sind sie hinab in die Tiefe, oder es wurde doch ihr größerer Teil hinabgezogen und der zog sie selber mit hinab daß sie mit ihrem Denken auf das
34 Untere gerichtet sind. Denn der Ausdruck 'von zweitem und von drittem Range' ist von der größeren Nähe oder Ferne *(zum Oberen)* zu verstehen, wie denn auch hier bei uns nicht in gleicher Weise allen Seelen vergönnt ist auf das Obere gerichtet zu sein, sondern die einen vereinigen sich mit ihm, die andern treffen nahe hinzu in ihrem Streben, anderen wieder wird dies in geringerem Grade zuteil; wie sie denn nicht mit den gleichen Kräften wirksam sind, sondern die einen mit der ersten, die andern mit der nächsten, andere mit der dritten, wobei sie alle die sämtlichen besitzen.

7
35 Soviel hierüber. Und der Ausspruch im Philebos, als dessen Sinn sich doch darbietet, daß die übrigen Seelen Teile der Allseele sind? Das ist aber nicht, wie man glauben mag, die Absicht jener Darlegung, sondern vielmehr das was an dieser Stelle in seinem (*Platos*) Beweisinteresse lag, nämlich daß auch die Welt beseelt ist. So bekräftigt er dies mit den Worten, daß es ein Widersinn wäre die Welt als unbeseelt zu bezeichnen, wo doch wir, die wir nur einen Teil des Weltleibes innehaben, Seele haben; denn wie sollte der Teil die Seele bekommen haben,
36 wenn das Ganze unbeseelt war? Besonders deutlich macht er seine eigene Meinung im Timaios, wo der Gott nach Entstehung der Weltseele die übrigen Seelen schafft indem er sie zusammenmischt aus dem nämlichen Kessel aus dem auch die Weltseele kam; so läßt er auch die übrigen gleicher Art sein, und gibt ihnen als spezifischen Unterschied, daß sie vom zweiten und dritten Range sind.
37 Und die Stelle im Phaidros: 'Alle Seele waltet über all das Unbeseelte'? Nun, was anders soll es sein, das des Leibes Wesen durchwaltet, es formt, ordnet oder schafft, als die Seele? Und zwar ist mit nichten die eine Seele ihrem Wesen nach dazu im Stande, die andere aber nicht. Die 'vollkommene', sagt er, d. h. die Seele des Alls, welche

'in der Höhe wandelt' und nicht 'hinabtaucht' sondern gleichsam über der Welt schwebt, sie ist es die in die Welt hineinwirkt; und jede die 'vollkommen' ist, 'waltet' so über der Welt. Wenn er dann sagt: 'die welche das Gefieder verliert', so läßt er diese eine andre sein als jene vollkommene. Und daß wir den Umschwung des Alls 38
mitmachen und unsern Charakter dorther erhalten und Einwirkungen von dort unterliegen? Das ist wohl in keiner Weise ein Beleg dafür daß unsere Seelen Teile der Weltseele sind. Gewiß, die Seele ist im Stande manche Umbildung zu erfahren von der Natur der Örtlichkeiten, des Wassers, der Luft, wir haben gesagt daß wir, da wir im All sind, manches von der Allseele erhalten, und haben zugegeben daß wir Einwirkungen aus dem Umschwung des Alls unterliegen. Aber wir haben dem eine andere Seele gegenübergestellt, die sich diesen Einwirkungen widersetzt und eben in diesem sich Widersetzen sich als andere erweist. — Und daß wir im Innern der Welt geboren werden? Nun, im Mutterschoß ist auch die in das Kind eintretende Seele eine andre und nicht die der Mutter.

So mag es sich verhalten mit der Lösung dieser Schwie- 8
rigkeiten, wobei auch die Tatsache der Empfindungs- 39
gemeinschaft (*Sympathie*) unserer Lehre nicht im Wege steht; denn da alle Seelen aus derselben stammen, und aus ihr auch die Weltseele, so können sie gemeinsam empfinden; es wurde ja schon ausgeführt daß sie zugleich Eine und viele sind.

Ausgeführt haben wir ferner welcher Art der Unter- 40
schied der Teilseele zum Ganzen ist; ausgeführt haben wir auch im allgemeinen die Lehre von der Unterscheidung der Seelen untereinander; jetzt wollen wir zusammenfassend sagen, daß sie sich einerseits nach Maßgabe ihrer Körper unterscheiden können, anderseits, und zwar besonders, in ihrem Charakter und den Akten des Denkens, auf Grund der früher gelebten Leben; denn entsprechend den früher gelebten Leben, so sagt er, treffen die Seelen ihre Wahl. Und faßt man das Wesen 41
der Seele schlechthin ins Auge, so sind auch bei den so

betrachteten Seelen die Unterscheidungen aufgezeigt worden, als wir von dem zweiten und dritten Rang sprachen und ausführten, daß sie gewiß alle die sämtlichen Vermögen haben, jede einzelne sich aber unterscheidet nach dem in ihr wirksam werdenden Vermögen; und daß sie sich unterscheiden dadurch daß jede wieder auf etwas anderes schaut und das, was sie schaut, ist und wird: so ist auch die Erfüllung und Vollkommenheit
42 nicht für alle Seelen dieselbe. Ist also der Bau der Gesamtseele ein mannigfacher — auch jeder Begriff ist einer, und doch vielfältig und mannigfach — so ist sie wie ein seelischer Organismus der viele Formen in sich trägt; ist sie das, so ist sie ein einheitlich gebautes Ganze; und die seienden Dinge sind nicht gänzlich voneinander
43 getrennt. Da es nun unter den seienden Dingen auch nichts Zufälliges gibt, wo es das ja nicht einmal unter den Körpern gibt, so folgt daß die Seele eine bestimmte Zahl ist. Denn auch die seienden Dinge müssen auf sich stehen, und die geistige Welt muß mit sich identisch sein und jedes geistige Wesen muß der Zahl nach Eines sein, denn nur so ist es ein bestimmter Gegenstand. Denn bei den Körperdingen ist das Einzelne im Flusse, da die Form nur etwas Hinzugebrachtes ist; so haben sie ihr Sein jeweils nur gemäß ihrer Form in Nachahmung des Seienden. Bei den geistigen Dingen dagegen, als welche nicht aus Zusammensetzung zu Stande gekommen sind, beruht das Sein in eben dem was es ist und ist der Zahl nach Eines, welches von Urbeginn da ist und nicht wird was es nicht war noch das was es ist nicht sein kann.
44 Denn auch wenn es etwas geben soll das die seienden Dinge erschafft, so doch nicht aus Materie; oder wenn doch, so muß es von sich her etwas Wesenhaftes hinzutun. Dann aber muß eben jener schaffenden Macht eine Veränderung zustoßen, wenn sie jetzt mehr schafft als vorher. Und weshalb dann erst jetzt, und nicht schon immer so? Ferner ist das Geschaffene dann nicht ewig, da es ja größer ist und vorher kleiner war; es steht
45 aber fest daß die Seele ewig ist. — Wie kann nun aber

die Seele ein Unendliches sein, wenn sie auf sich stehen soll? Nun das Unendliche gilt von ihrer Kraft, die Kraft ist unendlich, nicht als würde die Seele in unendlich viele Teile geteilt. Es ist ja auch Gott nicht ein begrenzter. So auch die Seelen: nicht vermöge einer von außen kommenden Grenze ist jede was sie ist, als ob sie eine bestimmte quantitative Größe hätte, sondern sie ist so groß wie sie selber sein will, und niemals kann sie, wenn sie vorschreitet, aus sich selber herausgeraten; sondern ihr Teil der darauf angelegt ist sich in die Körper zu erstrecken, erstreckt sich über den ganzen Körper, ohne daß sie indessen von sich selber losgerissen wird, wenn sie auch im Finger wie im Fuß ist. So auch im All, in 46
welchen Gegenstand sie auch eintreten mag: sie ist in dem einen und ist in dem andern Teil einer Pflanze; auch wenn ein Stück der Pflanze abgeschnitten wird, ist sie darin, so daß sie sowohl in der ursprünglichen Pflanze wie in dem von ihr abgeschnittenen Stück ist. Denn der Körper des Alls ist Einer, und als in Einem ist sie in ihm allerwärts. Und wenn ein Tier verwest und viele Teile 47
aus ihm entstehen, so ist die Seele des ganzen Tieres nicht mehr in dem Leibe; denn er hat ja kein Organ mehr sie aufzunehmen, sonst wäre das Tier nicht gestorben. Das aber aus der Verwesung was geeignet ist für die Entstehung neuer Tiere, das eine für diese, das andre für jene Tiere, das erhält Seele; denn es gibt nichts dem sie sich entzieht, nur ist das eine Ding imstande sie aufzunehmen, das andre nicht. Ferner, durch die auf diesem 48
Wege entstandenen beseelten Wesen wird die Zahl der Seelen nicht vergrößert; denn sie sind geknüpft an die Eine Seele, welche Eine bleibt; so wie beim Menschen, wenn etwas von uns abgetrennt wird und statt dessen neues nachwächst, von dem alten sich die Seele trennt, dem neuen aber sich darbietet, solange sie überhaupt als Eine beim Körper bleibt. Im All bleibt aber die Eine Seele immer; die einzelnen Dinge im All erhalten bald Seele, bald geben sie sie wieder her, wobei die einzelnen Seelenkräfte (?) dieselben bleiben.

9 Doch nun wollen wir untersuchen wie die Seele in
49 den Körper eintritt, welches die Art und Weise dieses Eintritts ist. Denn das ist nicht minder der Verwunderung wie der Untersuchung würdig. Da nun zwiefach der Weg ist wie eine Seele in den Körper eintreten kann: der eine wenn die Seele schon in einem Körper ist, also wenn die Seele sich umkörpert wie auch wenn sie aus einem luftigen oder feurigen Körper in einen erdenen eintritt (dies letztere nennt man nicht Umkörperung, da es nicht sinnenfällig wird woher der Eintritt der Seele
50 erfolgt); der zweite, wenn die Seele aus dem Unkörperlichen in irgend einen Körper eintritt, was dann die erste Gemeinschaft der Seele mit dem Körper ist — so ist es wohl das Rechte erst diese ins Auge zu fassen und zu fragen, welches denn der Vorgang ist wenn eine Seele, die gänzlich rein vom Körper ist, mit einer leiblichen
51 Wesenheit umkleidet wird. Was nun die Weltseele betrifft — denn es ist wohl passend, vielmehr notwendig mit ihr zu beginnen — so muß man ihren 'Eingang' in den Leib und seine 'Beseelung' nur als eine Redeweise verstehen, die um der deutlichen Darlegung willen statthat; denn es gab keine Zeit wo unsere Welt nicht beseelt war, keine Zeit wo der Körper vorhanden, die Seele ihm aber fern war, und niemals war die Materie vorhanden wo sie nicht gestaltet war. Aber vorstellen kann man sich das, indem man diese Dinge in Gedanken auseinanderlegt; denn in Begriff und in Denken läßt sich ja jede
52 Verbindung zerlegen. In Wahrheit liegt es aber so: wenn es keinen Körper gibt, wird auch die Seele nicht hervortreten, denn da wo sie von Natur ist, gibt es überhaupt keinen Ort; soll sie aber hervortreten, so muß sie sich dazu einen Ort, mithin auch den Körper schaffen. Wie ihr in sich Beruhen in eben diesem Beruhen sozusagen erstarkte, da strahlte gleichsam ein starkes Licht hervor, welches am äußersten Rande des Feuers in Finsternis überging; als die Seele diese erblickte, da gestaltete sie die Finsternis da sie einmal entstanden war; denn es wäre wider Fug und Recht, daß einem ihr Benachbarten

der gestaltende Begriff vorenthalten blieb — wenn auch nur so wie das Erzeugte ihn aufnehmen konnte, getrübt in der Trübe des Erzeugten. So wurde der erzeugte 53
Körper gleichwie ein schönes reichgeschmücktes Gebäude; er wurde nicht abgetrennt von seinem Schöpfer, machte sich ihn auch nicht zu eigen (sondern jener ist überall als Ganzer): er wurde einer Fürsorge für wert befunden welche ihm heilsam ist, indem er nun ist und schön ist, soweit ihm denn möglich ist am Sein teilzuhaben — welche zugleich aber den Gebieter nicht schädigt, denn er bleibt droben und gebietet von dort; auf solchem Wege wurde der Körper beseelt, die Seele gehört ihm nicht zu eigen, sie gibt sich ihm nur dar; er ist in Gewalt und hat nicht Gewalt, er ist in Besitz und be-
sitzt nicht. Er ruht nämlich in der Seele, die ihn aufrecht 54
hält, nichts an ihm ist ihrer unteilhaftig; so wie ein Netz im Wasser, wenn es umflutet ist, lebendig ist, nicht aber die Flut, in der es ist, als sein eigen festhalten kann, sondern dehnt sich nun die Flut aus, so dehnt sich das Netz nur soweit mit aus als es kann; denn jeder einzelne Teil kann nicht woanders sein als er sich befindet. Die 55
Seele aber ist nach ihrem Wesen so beschaffen — denn sie hat überhaupt keine Quantität —, daß sie den ganzen Körper erfassen kann mit einem jedesmal Identischen; wohin sich immer der Körper ausdehnen mag, sie ist schon dort. (Und wäre der Körper überhaupt nicht, so hätte das nichts mit ihrer Größe zu schaffen; denn sie ist die sie ist.) Das All nämlich erstreckt sich soweit wie die Seele reicht, seine Größe wird dadurch begrenzt wieweit er im Größerwerden die Seele als seine Erhalterin zur Seite hat. Und so ist der Schatten so groß wie der gestaltende Begriff, der von der Seele ausgeht; dieser Begriff wieder ist von der Art daß er so viel Größenausdehnung hervorbringt als seine Form es will.

So also müssen wir den 'Eintritt' der Seele verstehen; 10
kehren wir nun zurück zu dem was ewig unverändert 56
ist, so müssen wir all dies auffassen als gleichzeitig existierend; so wie die Luft, das Licht und die Sonne, oder

der Mond, das Licht und wiederum die Sonne alle gleichzeitig dasind, und doch die Rangordnung des Ersten Zweiten und Dritten einnehmen. So auch hier: die Seele ist zu denken als eine ewig feststehende, sodann kommt das nach ihr Erste und die folgenden Glieder der Reihe, in dem Sinne wie die letzten Ausläufer eines Feuerscheines später sind, da die erste Quelle aus dem letzten Ausläufer, dem Schattenrand des Feuers erschlossen wird (?), und erst dann auch dieser Schatten belichtet wird, so daß den Untergrund, der zuerst ganz finster war, gleichsam eine Form überstrahlt.

57 Der Körper wurde gestaltet nach dem Begriff, da die Seele potentiell durchsetzt ist mit dem Vermögen, nach Begriffen zu gestalten; so wie die rationalen Formkräfte im Samen das Tier zu einer Art von kleinem Weltorganismus (*Mikrokosmos*) bilden und formen. Denn was irgend mit der Seele in Berührung kommt, wird so geschaffen, wie es der Substanz der Seele im Wesen liegt.
58 Und zwar schafft sie nicht nach erst von außen beitretendem Zweck, und wartet nicht auf Plan und Erwägung; denn das hieße nicht aus ihrem Wesen heraus, sondern in der Art einer erst beigebrachten Kunst schaffen. Die Kunst ist später als das Naturschaffen der Seele und ahmt es nur nach, sie bringt nur schwache, trübe Nachbilder hervor, Possen ohne viel Wert, und muß viele Hilfsmittel verwenden um ihre Schatten-
59 bilder hervorzubringen. Die Seele aber ist durch die Kraft ihres Wesens Herr über die Körper, daß sie werden und in dem Zustand sich halten, wie sie sie lenkt. Die ersten Bestandteile der Welt nämlich können ihrem Willen keinen Widerstand leisten; bei den späteren Bildungen geschieht es freilich oft daß sie einander behindern, dann gehen sie der ihnen gemäßen Form verlustig, die der Begriff, der hier auf kleinem Felde wirkt, beabsichtigt; dort oben aber, wo die Gesamtgestalt unter ihr Gebot tritt, wo zugleich die entstehenden Dinge ihre feste Rangordnung haben, dort ist das Entstehende,
60 ohne Mühe und ohne Hemmung, schön. Sie bereitete aber

in der Welt die einen Körper als Bilder der Götter, die andern als Behausungen der Menschen, andere für andere Wesen. Was sollte denn anderes durch die Seele entstehen als solche Dinge zu deren Schöpfung sie ein besonderes Vermögen hat? Feuers Sache ist es heiß zu machen, zu kühlen ist ein anderer Körper da; so hat auch die Seele ihr besonderes Vermögen, und zwar wirkt es einerseits aus ihr heraus auf ein anderes Ding, anderseits innerhalb ihrer selbst. Bei den unbeseelten Dingen nämlich ist das von ihnen ausgehende Vermögen gleichsam im Zustand des Schlafes solange es in ihnen ruht, und ihre Wirkung auf andere besteht darin, dasjenige welches die betreffende Affektion aufnehmen kann, sich anzugleichen (das ist ja ein allem Seienden gemeinsames Vermögen, die Dinge sich zur Angleichung zu bringen). Der Seele Tun aber, welches in ihr selber statt- 61
hat, geschieht in einem Zustand der Wachheit, und mithin ist im gleichen Zustand, was von ihr in ein anderes Ding hinauswirkt. So kommt es daß sie die übrige Welt, welche nicht von sich selber lebt, lebendig macht; und zwar zu einem solchen Leben, wie sie es selber lebt. Da sie nun im gestaltenden Begriff lebt, gibt sie auch dem Körper diesen Begriff, ein Nachbild von dem den sie selber hat (denn sie gibt ja dem Körper auch nicht mehr als ein Nachbild ihres Lebens); sie verleiht die leiblichen Gestalten von denen sie die Begriffe in sich trägt: das sind aber die der Götter und aller Lebewesen. Und deshalb enthält die Welt alle Lebewesen.

Ich glaube die Weisen der Urzeit, welche sich Tempel 11
und Götterbilder machten in dem Wunsche die Götter 62
möchten unter ihnen gegenwärtig sein, haben sich dabei nach der Natur des Weltalls gerichtet, indem sie bemerkten, daß die Seele im Weltall gewiß sich leicht überall hinziehen läßt, daß aber am leichtesten von allen Dingen ein auf sie abgestimmtes sie werde aufnehmen können welches man sich etwa errichtete, ein Ding mit dem Vermögen irgend einen Teil von ihr aufzunehmen; auf sie abgestimmt aber ist die — wenn auch unvollkommene —

Nachbildung, welche wie ein Spiegel ein Stück Gestalt
63 zu erhaschen vermag. So auch die Natur des Weltalls: sie schuf alle Dinge kunstreich als Nachbilder der geistigen Wesenheiten deren rationale Formen sie in sich trug, und als nun so jedes einzelne Ding zu einer innerstofflichen rationalen Form geworden war, deren Gestalt der vorstofflichen Form entsprach, da verknüpfte sie es mit jenem Gott, dem es nachgebildet war, auf den die Seele bei seiner Schöpfung hingeblickt, den sie in sich gehabt hatte. Denn es war nicht so daß es des Gottes unteilhaft werden sollte, und wiederum konnte jener nicht zu ihm
64 hinabsteigen. So ist also das Erste der betr. Einzelgeist dort oben, wie etwa die intellegible Sonne (die Sonne diene uns als Beispiel für unsere Darlegung), auf ihn folgt die Seele, von ihm abhängend, und dort oben bleibend wie der Geist dort bleibt. Und sie gibt ihren Rand welcher nach der irdischen Sonne zu liegt, der irdischen Sonne hin, und läßt sie durch ihre Vermittlung auch mit der intellegiblen Sonne verknüpft sein, sie wird gleichsam der Dolmetsch dessen was von der intellegiblen zur irdischen wie dessen was von der irdischen zur intellegiblen Sonne geht, soweit nämlich die irdische auf dem Wege über die Seele bis zur intellegiblen hinauf-
65 reicht. Sie sind nämlich keineswegs weit und fern voneinander, und sind doch wieder fern durch ihren Wesensunterschied und dadurch daß die Seele sich mit dem Körper gemischt hat; jedes ist bei sich selber nicht im räumlichen Sinne, es ist mit dem Unteren zusammen obgleich es abgetrennt ist. Götter sind diese Weltkörper, weil sie niemals sich trennen von ihren intellegiblen Wesenheiten, weil sie verknüpft sind mit der ursprünglichen Seele, die zuerst hervortrat, und weil sie vermöge dieser Seele, durch welche sie erst das sind was sie heißen, zum Geist blicken, indem ihre Seele nirgend anders hinblickt als dort.

12 Der Menschen Seelen aber, da sie gleichsam im Spiegel
66 des Dionysos Nachbilder ihrer selbst erblickten, gingen hinab zu ihnen, sie ließen sich herab aus der oberen

Welt; gewiß sind auch sie von ihrem eigenen Ursprung nicht abgeschnitten, auch nicht vom Geist, denn sie gingen nicht mitsamt dem Geiste hinab, während sie bis zur Erde hinreichen 'ruht ihr Haupt festgegründet' oberhalb des Himmels: aber tiefer als die andern hinabzusteigen ist ihnen beschieden, weil ihnen der mittlere Teil, da der Leib in den sie eintraten des Fürdenkens bedurfte, zum Fürdenken genötigt war. Der Vater Zeus aber, da 67
ihn ihr Mühen dauerte, macht sterblich ihre Fesseln um die sie sich mühen müssen: so schafft er ihnen Ruhepausen, macht sie zu Zeiten frei von Leibern, auf daß auch sie einmal dort weilen dürfen wo die Seele des Alls ständig ist, da sie in nichts zu dieser Welt hinabtrachtet. Denn das All, das sie innehat, ist und wird sein ein sich 68
selber Genügendes; in Perioden vollzieht es sein Geschehen nach Proportionen die ewig feststehen, und periodenweise kehrt es zu demselben Zustand zurück nach Maßen seiner festgelegten Lebensabläufe; es bringt in Einklang das Irdische mit dem Oberen und läßt es geschehen in Entsprechung zu dem Oberen; und indem sich dies so vollzieht, ist alles Geschehen einem einheitlichen Plan untergeordnet, das Absteigen der Seelen wie ihr Aufsteigen und überhaupt alles Geschehen. Das 69
wird auch dadurch bezeugt daß die Seelen im Einklang mit der Ordnung dieses unseres Alls handeln, da sie nicht von ihm abgetrennt sind, sondern sich im Absteigen mit ihrem Wesen in es einfügen; dabei bewegen sie sich in völligem Einklang zum Weltumlauf, dergestalt, daß ihre Schicksale und Lebensläufe sowohl wie ihre Vorsätze sich ablesen lassen aus der Stellung der Gestirne, daß sie gleichsam 'eine und dieselbe Melodie ertönen' lassen (das ist wohl am ehesten der verhüllte Sinn der Lehre von der harmonischen Musik der Sphären). Das aber könnte nicht stattfinden, wenn das Geschehen, 70
Wirken und Leiden im All nicht sich jeweils vollzöge in Entsprechung zu dem Oberen, in Bezug auf die Ausdehnung der Perioden, ihre Anordnung und das Durchlaufen des jeweils der Gattung entsprechenden Lebensganges,

den die Seelen durchlaufen indem sie bald ins Jenseits, bald zur Himmelswelt, bald zu unsern irdischen Gegenden sich wenden.

71 So bleibt nun der Geist in seiner Ganzheit ewig dort oben, er kann niemals über seinen eignen Bereich hinaustreten, ganz und gar dort oben eingesiedelt sendet er uns durch Vermittlung der Seele seine Wirkungen in die untere Welt; die Seele aber ist, da sie ihm näher ist als das andre, abgestimmt auf die von oben wirkende Gestalt; sie leitet es weiter zu denen unter ihr, und zwar die einen (*Weltseele, Gestirnseelen*) beständig, die andern (*Einzelseelen*) wechselnd, da sie, nach fester Regel, auf die
72 Wanderschaft gehen. Es tritt aber beim Abstieg nicht jedesmal gleich viel von der Seele in den Körper ein sondern bald ein größeres bald ein kleineres Stück, und dies auch dann, wenn die Körper in die sie eintritt der gleichen Gattung angehören. Die einzelne Seele nämlich tritt jeweils in die ihr bereitliegende Gattung ein, entsprechend der Ähnlichkeit des Zustandes: sie eilt zu dem Wesen dem sie in ihrem Zustande ähnlich ist, und die einen treten in einen Menschen ein, die andern in ein
13 73 je verschiedenes Tier. So liegt das 'Unentrinnbare', der 'Richtspruch' im eignen Wesen der Seele, welches die einzelne Seele drängt hinzutreten der Ordnung nach zu demjenigen einzelnen Leibe, der nach Willen und Zustand ein Abbild von ihr, dem Vorbild, geworden ist; schon dort oben ist jede Art von Seele jeweils demjenigen benachbart, auf das ihr innerer Zustand hin gerichtet ist;
74 und wenn die Zeit gekommen ist, so bedarf es niemandes, der sie auf den Weg schickte und hinabgeleitete, damit sie zur bestimmten Zeit in den Leib gehe und damit sie in diesen bestimmten Leib eintrete; kommt irgendeinmal der Zeitpunkt, dann steigt sie sozusagen von selber hernieder und geht ein in den Leib in den sie soll; dieser Zeitpunkt ist für jede verschieden; ist er aber da, so steigt sie hinab, als riefe ein Herold sie auf, und senkt
75 sich in den ihr zukommenden Körper; so daß es einem vorkommt als geschehe diese Bewegung, dieses Hineilen

durch den starken Zug gleichsam magischer Kräfte; so wie sich beim Einzelwesen die Ausgestaltung des Tieres vollendet, indem die Natur ein jegliches zu seiner Zeit in Bewegung setzt und hervorbringt, so z. B. Bartwuchs, Hervorsprießen der Hörner, dann das Erwachen der Triebe in bestimmter Richtung; so das Aufblühen von Blumen die vorher nicht da waren, und die Ausgestaltung der Bäume die zu festgelegten Terminen sich vollzieht. So schreiten sie hinab, nicht freiwillig und nicht geschickt; 76
ihre Freiwilligkeit ist nicht der Art, daß sie die Wahl haben, sondern wie jenes unwillkürliche Hindrängen zum natürlichen Begattungstrieb, oder so wie manche zum guten Handeln gedrängt werden ohne daß Überlegung sie leitet. Nein, schicksalsbestimmt ist jedem sogearteten Wesen sein sogearteter Zustand, und dem sogearteten für diesen Augenblick, dem andersgearteten für einen andern. Und zwar hat der Geist, der über der Welt steht, die Schicksalsbestimmtheit dortoben zu bleiben, soviel er auch immer hinabsendet. So wird das einzelne 77
(*Seelenwesen*), da es unter das Allgemeine (*den Weltgeist*) fällt, durch ein Gesetz hinabgesandt; es ruht in jedem Einzelnen das Allgemeine, und das Gesetz erhält nicht von anderen die Kraft zum Vollzuge, sondern ihm ist gegeben eben in denen zu sein die es befolgen sollen und es in sich tragen; und wenn dann die Zeit da ist, dann geschieht eben das, was das Gesetz will, vermöge derer die es haben, dergestalt daß sie es von sich aus vollziehen, denn sie tragen es ja in sich; so tritt es in Kraft eben indem es in sie eingebettet ist, es drückt sie gleichsam hinab, es gibt ihnen die Neigung, den sehnsüchtigen Drang ein an die Stelle zu gehen wohin er, der in ihnen ist, ihnen zu gehen gleichsam zuruft.

So erhält denn in diesem Geschehen unsere Welt $\frac{14}{78}$
Lichter in großer Zahl, sie erstrahlt im Glanz der Seelen, sie wird nachgeweltet, von immer neuer Weltgestaltung durchwaltet, die ihr zu der früheren hinzuwächst, immer von einem neuen Ausgangspunkt aus, von den Göttern in der Höhe sowohl wie von den Geisten die den andern

79 Wesen die Seelen darbieten. Darauf deutet vermutlich auch die Sage, daß das Weib, nachdem Prometheus es geschaffen, dann von den übrigen Göttern noch ausgeschmückt (*nachgeweltet*) wurde, daß Aphrodite ihr etwas dargab, die Chariten, und jeder der Götter ein anderes Geschenk reichte und daß sie ihren Namen (*Pandora*) erhielt von 'Geschenk' (*doron*) und davon das 'alle' (*pan*) ihr etwas gaben. Alle nämlich, ist gemeint, gaben dieser Schöpfung etwas dar, welche entstanden ist aus 'Vor-
80 sehung' (*Prometheia*). Wenn aber Prometheus das Geschenk der Götter verwirft, so kann das wohl kaum etwas anderes bedeuten als daß die Entscheidung für ein vorzugsweise in der geistigen Welt liegendes Dasein die bessere ist. Und wenn dann der Schöpfer seinerseits gefesselt wird, so heißt das daß er in gewissem Sinne in Berührung ist mit seiner Schöpfung, und eine Fessel dieser Art von außen kommt. Und die Lösung durch Herakles bedeutet, daß ihm die Kraft innewohnt, trotzdem loszukommen. Es möge mit diesen letzten Punkten nun stehen wie man es für richtig halten will: immerhin macht die Sage die Beschenkung, die unserer Welt zuteil wird, anschaulich und stimmt zu dem Dargelegten.

15 Wenn nun die Seelen aus der geistigen Welt hinaus-
81 treten, so gehen sie zunächst in die Himmelswelt; nachdem sie dort einen Körper angenommen haben, gehen sie durch ihn hindurch zu Körpern von irdischerem Stoff, so weit hinab wie sie sich in die Länge ausstrecken. Und zwar geht nur ein Teil der Seelen vom Himmel aus in die niederen Leiber; andere dringen von einem Leib in einen andern ein, denen die Kraft nicht reichte sich von hier zu erheben, wegen ihrer Beschwertheit und des Vergessens, da sie vieles vom Leibe her mit sich schleppen
82 das sie beschwert. Dieser Unterschied zwischen den Seelen entsteht entweder durch die Verschiedenheit der Leiber in die sie eingetreten waren oder durch ihre Schicksale oder durch die Erziehung, oder sie bringen von sich selber den Unterschied mit, oder aber alle diese Gründe bzw. einige von ihnen wirken zusammen. So unterliegen

einige Seelen ganz und gar der irdischen Schicksalsbestimmtheit, einige nur manchmal und gehören manchmal sich selber, andere fügen sich ihr nur in dem was zu erdulden notwendig ist, haben aber die Kraft sich selber zu gehören in allen Betätigungen die ihnen eigentümlich sind, denn sie leben unter einer höheren, die Gesamtheit des Seienden regelnden Gesetzlichkeit und geben sich selber diesem höheren Gebote hin. Es ist aber diese höhere 83
Gesetzlichkeit verflochten aus den hier unten verwirklichten Formbegriffen und Ursachen in ihrer Gesamtheit, ferner aus den von den Seelen ausgehenden Bewegungen, sodann aus den von oben wirkenden Gesetzen; sie ist in Einklang mit der oberen Welt, von dort erhält sie ihre Prinzipien, sie verwebt die niederen Stufen mit der oberen Welt und erhält in unerschüttertem Zustand alle die, die sich in einem Zustand zu erhalten vermögen der ihrem jenseitigen Vorbild entspricht, während sie die übrigen, ihrem Wesen entsprechend, umtreibt. In diesem Sinne liegt die Ursache dafür daß die einen hierhin gesetzt werden, die andern hier ruhen, in den hinabsteigenden Seelen selber. — Was die irdischen Strafen angeht, so 16 84
lassen sich die, von welchen die Schlechten rechtens betroffen werden, ja passend zurückführen auf diese Ordnung, als welche die Welt nach der sittlichen Norm lenkt; was aber den Guten wider das Recht zustößt wie Verfolgung Verarmung Krankheit, soll man das auf eine Verfehlung in einem früheren Leben zurückführen? Denn solche Ereignisse sind ja mitverflochten in die Gesamtordnung, sie lassen sich prophezeien, also müssen auch sie auf Grund von Ursachen geschehen. Oder geschehen 85
diese Dinge garnicht auf Grund des natürlichen Planes? Und waren sie vielleicht garnicht die eigentlichen Zwecke, sondern nur ein aus ihnen sich ergebender Nebenerfolg? So wie beim Einsturz eines Hauses, wer darunter gerät, zu Tode kommt gleich ob er gut oder schlecht ist; oder wenn nach dem Plane zwei Körper aufeinanderprallen oder auch nur einer schnell sich bewegt, dann kann etwas das ihnen in den Weg kommt, beschädigt oder zerdrückt

86 werden. Ferner ist das, was wir hier ungerecht nennen, für den der es erleiden muß kein Übel, und trägt vielleicht bei zur Verflechtung des Gesamtplanes. Oder aber es ist garnicht ungerecht, da es durch frühere Verfehlungen gerechtfertigt ist. Man darf nicht etwa glauben daß das Geschehen nur zum Teil festgelegt, und im übrigen dem freien Willen anheimgestellt sei. Denn wenn es sich vollziehen soll nach Ursachen und nach natürlichen Wirkungen auf Grund eines einheitlichen Planes und einer einheitlichen Ordnung, dann muß man auch die kleineren Dinge für miteingeordnet und mitverflochten halten.
87 So ist denn auch das erwähnte Unrecht, das der eine dem andern zufügt, gewiß vom Zufügenden aus ein Unrecht, und der Täter wird nicht aus der Schuld entlassen; da es aber dem Gesamtgeschehen eingeordnet ist, ist es innerhalb dieses Gesamtgeschehens kein Unrecht; auch für den Erleidenden ist es kein Unrecht, sondern so war es ihm bestimmt, und ist der Leidende gut, so läuft das Unrecht am Ende auf ein Gutes hinaus. Denn man darf sich diese Gesetzlichkeit nicht als widergöttlich und ungerecht denken, sondern sie ist nur strikt in der Zuteilung des Gebührenden, und ihre Gründe bleiben im Verborgenen, so daß sie uns, die sie nicht kennen, Ursache zum Vorwurf zu bieten scheint. —

17
88 Daß aber die Seelen vom geistigen Bereich aus zuerst in den Raum des Himmels eintreten, das kann man aus folgenden Erwägungen ableiten. Ist der Himmel das Vorzüglichste im sinnlichen Raum, so ist zu erwarten daß er den untersten Stufen der geistigen Welt benachbart liegt. Von dort her aber kommt die Beseelung und trifft also die Himmelskörper zuerst, und sie haben Teil an ihr entsprechend ihrer höheren Eignung dazu; der irdische Körper dagegen ist die letzte der Stufen, seine Natur hat geringere Eignung an der Seele Teil zu haben, und er
89 liegt weit getrennt von der körperlosen Wesenheit. So durchstrahlen alle Seelen den Himmel, sie geben ihm gleichsam ihren größten Teil, ihr Erstes, während sie die übrige Welt nur mit ihren niederen Stufen beglänzen;

aber diejenigen die nun in größerem Maße hinabsteigen, lassen ihr Licht mehr dort unten erstrahlen, und das ist ihnen nicht zum Besten, wenn sie soweit aus sich heraustreten. Es ist da so etwas wie ein Punkt, und um ihn ein 90
Kreis der den Glanz von ihm ausstrahlt, dann folgt drittens noch ein Kreis, Licht vom Lichte; weiter nach außen aber kommt nun nicht mehr ein Kreis von Licht, sondern der nun folgende Kreis entbehrt eigenen Lichtes, er bedarf fremden Glanzes; er ist ein Rad, oder vielmehr ein Ball, welchem von der dritten Stelle (*dem zweiten Kreis*) — denn er stößt an ihn — all das zugute kommt, was sie ausstrahlen läßt. Das große Licht nun verharrt indem es ausstrahlt, und von ihm geht der Glanz aus im Verhältnis (*zum Abstand*); die kleineren Lichter wirken mit an der Bestrahlung, und zum Teil verharren auch sie in der Höhe, zum andern Teil lassen sie sich durch das Gleißen des erleuchteten Körpers hinabziehen. Da nun diese erleuchteten Körper größere Für- 91
sorge erfordern, so ergeht es ihnen wie dem Schiffer, der im Sturm sich noch mehr vertieft in die Bedienung seines Schiffes und unvermerkt darüber seiner selbst vergißt, so daß er leicht mit dem scheiternden Schiff hinabgerissen wird; so geraten auch sie tief hinein und achten nicht mehr dessen was ihnen zukommt, und schließlich sehen sie sich festgehalten, verstrickt in die Bande des zauberischen Truges. Wäre aber das einzelne Lebewesen solcher Art wie das All, ein vollkommener, sich selbst genügender Körper der keiner Gefahr äußerer Einwirkung unterliegt, so würde die Seele, auch wenn man von ihr sagte, daß sie bei ihm ist, doch nicht bei ihm sein, sondern ihm Leben spenden und dabei doch ganz in der oberen Welt verharren.

Bedient sich die Seele der Überlegung bevor sie ab- 18
steigt und wiederum wenn sie aus dem Körper wieder 92
heraustritt? Nein, die Überlegung (*diskursives Denken*) kommt erst hier unten in sie hinein, wo sie in Ratlosigkeit gerät und sich mit der Fürsorge befleckt und in einem Zustand größerer Schwächung ist. Denn es bedeutet für

den Geist eine Minderung seiner Selbstgenügsamkeit, wenn er der Überlegung bedarf; so wie in den Künsten, da überlegt der Künstler erst dann wenn er nicht weiter weiß, ist es aber nicht schwierig, dann setzt sich die
93 Kunst ohne weiteres durch und schafft. Sind die Seelen aber dort oben ohne Überlegungen, wie können sie dann noch vernünftig sein? Nun, man kann sagen, weil sie, solange sie in so günstigen Umständen sind, das Vermögen haben zur Betrachtung. Man muß aber den Begriff der Überlegung in dem dargelegten Sinne eingrenzen; denn wollte man die vom Geist ständig herabwirkende und ständig in den Seelen vorhandene Zuständlichkeit, welche eine ruhende Verwirklichung und gleichsam Abspiegelung des Geistes ist, als Überlegung bezeichnen, so müßten sie
94 auch dort oben Überlegung anwenden. Aber auch der Sprache und Stimme, sollte ich meinen, bedienen sie sich nicht, solange sie im geistigen Bereich sind, überhaupt nicht; und wenn sie im Himmel mit Körpern bekleidet sind, gibt es all das nicht, was sie hier unten reden aus praktischem Bedürfnis und in Zweifelsfällen; sie vollziehen dort jede Handlung nach der Ordnung und der Natur
95 und brauchen nicht zu befehlen und zu ratschlagen. Und was sie einander zu sagen haben, das verstehen sie durch bloßes Innewerden; selbst hier unten verstehen wir ja oft auch den Schweigenden aus seinem bloßen Blick; dort oben aber ist der ganze Leib klar und rein, und jedes Wesen ist wie ein Auge (*sprechend*), es gibt dort kein Verhüllen oder Vorspiegeln, sondern ehe man etwas einem andern sagt, hat er es schon gesehen und verstanden. (Daß aber die Dämonen und Seelen im Luftraum sich der Stimme bedienen, hat nichts Unsinniges, denn es sind ja Lebewesen entsprechender Art.) —

19 Ist das 'Geteilte' und das 'Ungeteilte' der Seele an der
96 gleichen Stelle, gleichsam eine Mischung, oder ist das Ungeteilte anderwärts und auf ein anderes bezogen, und das Geteilte gleichsam etwas Weiteres, ein anderer Teil der Seele, so wie wir unterscheiden zwischen ihrem vernünftigen und ihrem unvernünftigen Teil? Diese Frage

werden wir klären wenn wir feststellen was wir unter den beiden Bezeichnungen verstehen. 'Ungeteilt' nennt er 97
die Seele schlechtweg, geteilt aber nicht ohne weiteres, sondern er sagt daß sie 'an den Körpern geteilt wird', nicht von vornherein geteilt ist. Man muß also prüfen, welcher Art Seele das Leibeswesen zum Leben bedarf, und welche Seelenkraft dem Leibe überall und als Ganzem beiwohnen muß. Was das Empfindungsvermögen der 98
Seele betrifft, so muß es dazu schreiten sich zu teilen, wenn denn der Körper durchweg Empfindung haben soll. Sofern es nun überall im Leibe ist, kann man von ihm sagen daß es geteilt ist; sofern es aber überall als Ganzes in die Erscheinung tritt, so kann man sagen daß es nicht schlechthin geteilt ist, sondern daß es 'an den Körpern geteilt wird'. Will man behaupten daß es sich in den andern Sinnen garnicht teilt, sondern nur im Getast, so ist zu erwidern daß es das auch in den andern tut; denn da ja, was an ihm Teil erhält, ein Körper ist, so muß es notwendig sich dementsprechend teilen, freilich nur in geringerem Maße als beim Getast. Mit dem pflanzlichen, 99
dem Wachstumsvermögen der Seele steht es gleichermaßen. Wenn ferner die Begierde ihren Sitz in der Leber hat, der Mut aber im Herzen, so steht es auch bei diesen Trieben ebenso; indessen sind vielleicht diese Triebe, die der Leib empfängt, garnicht in jener Mischung enthalten, sondern er empfängt sie auf eine andere Weise, erst als Ergebnis eines der empfangenen Vermögen. Überlegung aber und Geist geben sich nicht mehr dem Leibe hin; ihr Geschäft wird nicht vollbracht durch das Werkzeug des Leibes, denn er ist nur ein Hindernis wenn man ihn hinzuzieht beim Nachdenken. Es ist also beides von- 100
einander verschieden, das Ungeteilte und das Geteilte, es ist nicht eine auf Mischung beruhende Einheit, sondern ein aus Teilen bestehendes Ganze, wobei jeder Teil dem Vermögen nach rein und gesondert ist. Wenn nun ferner das was sich an den Körpern teilt, von dem oberen Vermögen her das Ungeteiltsein besitzt, so kann es zugleich ungeteilt und geteilt sein, gleichsam eine Mischung aus

sich selber und dem von oben in es eintretenden Vermögen. —

20 Ob nun diese und die übrigen sogenannten Teile der 101
Seele im Raum sind, oder ob diese ganz und garnicht im Raume sind, die übrigen aber im Raum und wo, oder aber keiner im Raum, diese Frage verdient unsere Aufmerksamkeit; denn auf der einen Seite: geben wir den einzelnen Seelenvermögen keinen Raum und setzen keines an irgend eine Stelle, lassen es ebensogut außerhalb wie innerhalb des Leibes sein, so lassen wir den Leib damit unbeseelt und kommen in Schwierigkeit zu sagen, auf welche Weise sich die durch Leibesorgane verwirklichten Tätigkeiten der Seele vollziehen sollen; anderseits: geben wir den einen Raum, dem andern nicht, so wird es scheinen als ließen wir die, denen wir ihn nicht geben, nicht in uns ein, und als wäre nicht unsere ganze Seele 102
in uns. Allgemein ist zu sagen, daß keiner der Seelenteile und auch nicht die ganze im Leibe ist als in einem Raum. Denn der Raum ist ein Umschließendes, und zwar ein den Leib Umschließendes, und jeder einzelne Teil ist im Raum dort, wo er als Geteilter ist, sodaß das Ganze nicht als Ganzes an einem beliebigen Punkte sein kann. Die Seele aber ist nicht Leib, und sie wird nicht so sehr umschlossen als sie vielmehr selber umschließt.

103 Aber sie ist auch nicht im Leibe als in einem Gefäß. Denn mag der Körper die Seele als ein Gefäß oder als der Raum umschließen, er bleibt unbeseelt, es sei denn vermöge einer Art von Durchgabe, wobei die Seele in sich selber gesammelt bleibt; und dann müßte das Stück, an dem das Gefäß Teil erhielt, für die Seele verloren sein. Der Raum ferner, im eigentlichen Sinne, ist körperlos und nicht Körper, wozu bedarf er also der Seele? Ferner kann dann der Körper nur mit seinem Rande der Seele 104
nahe kommen, nicht er selber. Noch vieles andere kann man einwenden dagegen, daß sie als im Raume im Körper sei. Müßte doch der Raum sich immer mit bewegen, und der Körper müßte dann ein Wesen sein welches seinen Raum mit sich herumträgt. Aber auch wenn der Raum

Zwischenraum sein soll, dann ist sie erst recht nicht im Körper als im Raume. Denn der Zwischenraum muß leer sein; der Körper aber ist nicht leer, höchstens das worin der Körper sein soll, und dann ist der Körper im Leeren. Ferner ist sie aber auch nicht im Leibe als in ihrem Substrat; denn das was in seinem Substrat ist, ist eine Affektion dessen worin es ist, wie Farbe oder Form; die Seele aber ist abgetrennt (*transzendent*). Ferner aber 105
auch nicht als Teil im Ganzen. Denn die Seele ist nicht Teil des Körpers. Wollte man aber sagen sie sei als Teil im ganzen Lebewesen, so bliebe erstlich dieselbe Schwierigkeit, in welcher Weise sie in diesem Ganzen ist. Denn sie ist ja nicht darin wie der Wein im Weinkrug, oder wie der Krug im Kruge und wie sonst etwas in sich selber ist. Aber auch nicht wie das Ganze in den Teilen; denn es wäre lächerlich die Seele das Ganze und den Körper die Teile zu nennen. Aber auch nicht wie die Form in der Ma- 106
terie. Denn die in der Materie steckende Form ist unabtrennbar, und die Form tritt zu der schon vorhandenen Materie als etwas Späteres hinzu. Sondern die Seele schafft die Form in der Materie und ist also etwas anderes als die Form. Soll sie aber nicht die im Körper entstandene, sondern die abgetrennte Form sein, so ist noch nicht ersichtlich wie denn diese Form in den Körper kommt.

Wie kommt es nun aber, daß man allgemein sagt die 107
Seele sei im Leibe? Nun, die Seele ist nicht sichtbar, wohl aber der Leib; sehen wir nun den Körper und bemerken daß er beseelt ist, weil er sich bewegt und Empfindung hat, so sagen wir daß er eine Seele habe; so ist es eine treffende Schlußfolgerung zu sagen, daß die Seele eben in dem Leibe sei. Wäre aber die Seele sichtbar und 108
wahrnehmbar, wie sie im ganzen Leibe Trägerin des Lebens ist und sich in seine äußersten Glieder gleichlaufend erstreckt, dann würden wir gewiß nicht sagen daß die Seele im Leibe sei, sondern daß in dem Höhergestellten das Niedrige sei und in dem Zusammenhaltenden das Zusammengehaltene und in dem nicht Fließenden das Fließende.

21 Wie aber wohnt denn nun die Seele dem Leibe bei?
109 Wenn man so fragte ohne selber eine Lösung anzugeben, was wollen wir antworten? Und wohnt sie als ganze in gleicher Weise bei, oder ihr einzelner Teil je in verschiedener Weise? Da von den eben besprochenen Weisen, wie etwas in einem sein kann, keine sich als auf das Verhältnis der Seele zum Leibe passend erweist, weiterhin aber behauptet wird die Seele sei so im Körper wie der Steuermann im Schiff, so ist das insoweit richtig als so die Seele abgetrennt sein kann, die Art und Weise ihres im Leibe Seins, nach der wir hier fragen, ist aber
110 damit keineswegs geklärt. Denn in seiner Eigenschaft als Mitfahrer ist der Steuermann nur akzidentiell in dem Schiff; als Steuermann aber in welchem Sinne? Er ist ja nicht im ganzen Schiff, so wie die Seele im ganzen Leibe. Oder soll man sagen, daß die Seele darin ist wie die Kunst im Werkzeug, z. B. im Steuerruder, wenn das Steuerruder beseelt wäre, so daß sie die Steuerkunst, welche das Steuer nach der Kunst bewegt, drinnen im Steuer wäre? Aber der Unterschied besteht gerade darin, daß eben die Steuerkunst von außen auf das Steuer wirkt.
111 Wollten wir nun die Seele nach dem Muster eines Steuermannes, welcher drinnen im Steuer ist, im Leibe sein lassen wie in einem natürlichen Werkzeug (denn auf diese Weise bewegt die Seele den Leib wenn sie etwas tun will), würde sich daraus eine Förderung unserer Frage ergeben? Nein, wiederum würden wir vor der Schwierigkeit stehen, auf welche Weise sie denn in dem Werkzeug ist; gewiß, diese Weise des Darinseins ist schon anders als die vorhergenannten, aber trotzdem verlangen wir noch danach
22 es ganz zu klären und näher an die Sache heranzukommen.
112 Soll man nun vielleicht sagen, daß die Seele, wenn sie bei dem Körper ist, so bei ihm ist wie das Licht bei der Luft ist? Denn auch das Licht ist, indem es bei ihr ist, doch nicht bei ihr, es durchdringt sie überall und vermischt ihr doch keinen seiner Teile, es steht stille während sie vorbeifließt; und wenn sie außerhalb des Bereiches gerät in dem das Licht ist, so behält sie beim Weggehen

nichts davon, solange sie aber unter den Strahlen des Lichtes liegt, ist sie durchlichtet; so daß man auch hier mit Recht sagen kann, daß die Luft im Lichte ist eher als das Licht in der Luft. Weshalb denn auch Plato treffend 113
die Seele des Alls nicht in den Körper setzt sondern den Körper in die Seele, und sagt damit daß es der eine Teil der Seele sei in welchem der Leib ist, daß es aber einen andern Teil gebe in welchem keinerlei Körper ist (nämlich die Seelenvermögen deren der Körper nicht bedarf.) Dasselbe gilt nun auch von den Einzelseelen. Die übrigen Seelenvermögen nämlich darf man dem Körper überhaupt nicht beiwohnen lassen, sondern nur die deren er bedarf; sie wohnen ihm bei ohne aber ihren Sitz zu haben in seinen Teilen oder im Ganzen. Das Wahrnehmungsvermögen z. B. wohnt dem ganzen wahrnehmenden Wesen zur Wahrnehmung bei, und zu andern Sinnesbetätigungen ein anderes Vermögen. Ich meine dies folgendermaßen. Wenn der beseelte Leib durchlichtet wird von der 23
Seele, dann erhält jeder seiner Teile in verschiedener 114
Weise Anteil an ihr, es wird nach der Eignung des Organes (*Werkzeugs*) zu seinem Geschäft ihm das zu seinem Geschäft passende Vermögen verliehen. So nennt man denn das Vermögen in den Augen das Sehvermögen, das in den Ohren das Hörvermögen, meint daß das Geschmacksvermögen in der Zunge, das Geruchsvermögen in der Nase und das Tastvermögen im ganzen Leibe seinen Sitz habe; denn für diese letztere Sinneswahrnehmung diene der ganze Leib der Seele als Werkzeug. Da nun die 115
Wahrnehmungsorgane in den ersten Nerven sind, die auch das Vermögen haben das Lebewesen in Bewegung zu setzen (indem an dieser Stelle sich das entsprechende Vermögen mitteilt), da weiter die Nerven ihren Ursprung im Gehirn haben, so hat man das Prinzip der Wahrnehmung und des Bewegungstriebes und überhaupt des ganzen Lebewesens in das Gehirn verlegt, indem man nämlich annimmt daß dort wo der Ursprung der Organe ist, auch der zur Stelle sein müsse der sich dieser Organe bedienen soll (besser wäre zu sagen, daß an jener Stelle 116

nur der Ursprung der Wirksamkeit des Vermögens ist); denn an der Stelle, von der aus das Organ (*Werkzeug*) bewegt werden soll, mußte gleichsam ansetzen jenes Vermögen des Werkmeisters das dem Werkzeug angemessen ist; oder vielmehr nicht das Vermögen, denn das Vermögen ist überall im Körper, sondern es ist an jener Stelle, wo der Ausgangspunkt des Organs ist, der Aus- 117
gangspunkt der Wirksamkeit. Da nun das Wahrnehmungs- und Bewegungsvermögen, weil die Seele eine wahrnehmende, aber auch eine vorstellende Wesenheit ist, über sich das Denkvermögen haben, so wurde dieses, als welches nach unten angrenzt an das über dem es ist, von den Alten an den höchsten Punkt des ganzen Lebewesens gesetzt, in den Schädel, nicht als sei es im Gehirn sondern in eben dem Wahrnehmungsvermögen welches nach 118
ihnen im Gehirn seinen Sitz hatte. Denn der Seele einen Teil mußte sie dem Körper dargeben, und zwar dem Teil des Körpers der für seine Wirksamkeit besonders aufnahmefähig ist, ihr andres Teil aber, welches mit dem Leibe nirgend Gemeinschaft hat, mußte doch notwendig mit jenem (*wahrnehmenden*) Teil in Gemeinschaft stehen, der ja eine Gattung der Seele ist, und zwar einer Seele welche im Stande ist das was vom Denken ausgeht wahrzunehmen. Das Wahrnehmungsvermögen nämlich ist in gewissem Sinne ein Urteilsvermögen, und das Vorstellungsvermögen hat etwas Gedankliches; Bewegungswille und Trieb aber folgen erst aus der Vorstellung, und somit aus dem Denken. So ist denn das Denkvermögen im Gehirn nicht als an einem Ort, sondern weil das dort Befindliche (*das Wahrnehmungsvermögen*) seiner genießt; in welchem Sinne es aber vom Wahrnehmungsvermögen 119
heißt daß es dort sei, wurde bereits dargelegt. Das Wachstumsvermögen ferner, das Wachstum und Ernährung bewirkt, fehlt in keinem Teil des Körpers; da es aber vermittels des Blutes den Körper nährt, dies nährende Blut aber in den Venen ist, der Ausgangspunkt aber der Venen wie des Blutes in der Leber, so wurde, da an dieser Stelle die Kraft gleichsam ansetzt, hier dem begehrenden Teil

der Seele seine Wohnung angewiesen; denn das was zeugt nährt und wachsen läßt, das muß notwendig dieser Dinge begehren. Da ferner das dünne, jähe, reine Blut dem Mute das entsprechende Werkzeug ist, so ist dessen Quelle, das Herz — denn in ihm wird diese Art Blut abgesondert — der Wallung des Mutes zur passenden Behausung gegeben.

Aber wo wird die Seele sich befinden nach dem Austritt 24 120
aus dem Leibe? Nun, hier unten kann sie nicht sein, da es hier dann nichts gibt von dem sie irgendwie aufgenommen würde, noch kann sie weiter verweilen bei ihrem ehemaligen Leibe, dem sein natürlicher Zustand nicht mehr erlaubt sie aufzunehmen; es sei denn sie habe ein Stück von ihm in sich, welches sie zu ihm hinzieht, da sie unvernünftig ist. Sondern sie ist in einem andern Körper, wenn sie einen solchen hat, und folgt ihm dahin, wo er nach seinem Wesen sein und wohin er kommen kann. Da dies aber ein vielfältiges ist, so muß der Unter- 121
schied des einzelnen Ortes aus dem Zustand der Seele sich ergeben, aber auch aus dem in der Welt herrschenden Recht. Denn mitnichten kann einer dem entgehen, was ihm wegen ungerechter Taten zu erdulden zukommt; unentrinnbar ist das göttliche Gesetz welches in sich trägt die alsbaldige Vollstreckung zugleich mit dem Urteil. Ja der Verurteilte bewegt sich aus sich selber zu dem hin 122
was zu erdulden ihm zukommt; in unstätem Dahinfahren schwebt er überall auf und nieder auf seinen Irrfahrten, und schließlich, nachdem er sich gleichsam müde gearbeitet hat, fällt er eben durch das, womit er sich sträubt, auf den ihm zukommenden Ort, indem er durch seine freiwillige Bewegung eben das was er nicht wollte erhält zum Zweck der Strafe. Es ist aber festgelegt in dem Gesetz das Maß der Strafe sowohl wie ihre Dauer. Und hier stellt sich das Erlassen der Strafe und das Vermögen aus jenen Räumen hinaufzufliehen wiederum gleichzeitig ein, vermöge der Harmonie die alles Sein beherrscht. Die Seelen 123
aber, die rein sind und nicht das geringste vom Leibe mit sich nehmen, denen muß notwendigerweise zu Teil wer-

den daß sie auch keinem Leibe mehr angehören. Sind sie also nirgends am Leibe, denn sie haben ja keinen Leib — ja, dort wo die Substanz und das Seiende und das Göttliche ist, da und unter diesem und in diesem ist dann eine Seele dieser Art. Forschst du aber weiter, wo, so mußt du forschen wo jene Wesenheiten sind; und forschst du das, so forsche nicht mit den Augen, nicht wie einer der nach Körpern forscht.

25
124 Was nun die Erinnerung angeht, so ist es ebenfalls erforschenswert, ob den Seelen selber, wenn sie aus diesen niederen Gegenden austreten, ein Erinnern zur Verfügung steht, oder nur einigen und andern nicht, und ob es sich auf alle Dinge bezieht oder nur auf manche, und ob sie sich immer erinnern können oder nur eine
125 gewisse Zeit nahe dem Austritt. Indessen wollen wir die Erforschung dieser Fragen richtig anstellen, so muß festgelegt werden was denn das Erinnernde sei; ich meine nicht, was die Erinnerung sei, sondern in welcher Art von seienden Dingen sie ihrer Natur nach zustande komme; denn was Erinnerung sei, ist anderwärts dargelegt und vielfach durchgenommen, genauer aber ist noch zu erfassen was das sei das zu erinnern vermag.
126 Wenn sich die Tätigkeit des Erinnerns auf ein Erworbenes richtet, sei es Gelerntes oder Erlittenes, so kann weder bei den Wesenheiten, welche des Erleidens überhoben sind, noch bei denen die nicht in der Zeit sind, das Erinnern statthaben. So darf man Gott nicht und nicht dem Seienden und dem Geist Erinnern zuschreiben. Denn zu ihnen gelangt nichts von außen; und nicht Zeit, sondern Ewigkeit steht um das Seiende, es gibt da kein Vorher und kein Darauf, sondern es ist immerdar wie es ist, im gleichen Stande, unzugänglich jeder Veränderung.
127 Was aber im selben und gleichen Stande ist, wie kann das zum Erinnern kommen, da es doch nie eine andere Verfassung hat oder erhält als die es vorher hatte, und nie ein anderes Denken als vorher, so daß es etwa einen neuen Gedanken hätte und sich des andern, den es vor-

her hatte, erinnerte. — Aber warum soll es nicht die Veränderungen anderer Dinge wissen ohne sich selber zu verändern, z. B. die Umläufe des Kosmos? Weil es dann etwas anderes vorher und etwas anderes nachher denken müßte, indem es die Veränderungen des sich wandelnden Dinges verfolgt. Ferner ist Erinnern etwas anderes als Denken; und für seine eigenen Denkakte darf man dem Geist keine Erinnerung zuschreiben; sie sind nicht gekommen, daß er sie festhalten müßte damit sie nicht wieder fortgingen — sonst müßte er ja fürchten daß sein eignes Wesen von ihm fortginge. Hiernach darf man nun 128
auch von der Seele nicht sagen, daß sie in dem Sinne wie wir hier von erinnern sprechen, sich an das 'erinnere' was sie eingeboren in sich trägt, sondern da sie hier unten ist, hat sie es nur in sich ohne es zu verwirklichen, und ganz besonders wenn sie erst eintritt in die irdische Welt. Sofern die Seelen dann aber auch zu seiner Verwirklichung kommen, so scheinen die Alten denjenigen die verwirklichen was sie in sich tragen, Erinnern, 'Wiedererinnern' zuzuschreiben, was mithin eine andere Art der Erinnerung sein muß; weshalb denn der so verstandenen Erinnerung die Zeit nicht anhaftet.

Indessen vielleicht ist unser Vorgehen in dieser Sache 129
zu bequem, nicht streng forschend. Denn man könnte die Frage aufwerfen, ob nicht vielleicht die so beschriebene 'Wiedererinnerung' und Erinnerung garnicht jener oberen Seele zuzuschreiben ist, sondern einer anderen, dunkleren, oder dem Gesamtorganismus. Wenn nun aber einer andern, wann und wie ist diese dazu gekommen? Wenn aber dem Gesamtlebewesen, wann und wie dieses? So müssen wir also untersuchen, welche Wesenheit in 130
uns es ist die Erinnerung erlangt, wonach wir ja schon zu Anfang fragten; und wenn die Seele es ist, die erinnert, so ist zu fragen welche Kraft oder welcher Teil von ihr, wenn aber das Gesamtlebewesen (dem ja nach der Meinung Einiger auch die Wahrnehmungskraft zuzuschreiben ist), so ist zu fragen, in welcher Art und Weise sie dann vor sich geht, und was man dann überhaupt unter

diesem Lebewesen zu verstehen hat, ferner auch, ob man derselben Instanz das Auffassen der Wahrnehmungen und der Gedanken zuschreiben soll oder je einer andern.
26
131 Wenn nun also *(1)* das Gesamtlebewesen in den Wahrnehmungen die sich verwirklichen, zugegen ist, dann muß das Wahrnehmen (und deshalb heißt es auch 'gemeinsam') von der Art sein wie Bohren und Weben, indem die Seele beim Wahrnehmen die Stelle des Werkmeisters
132 einnimmt, und der Körper die des Werkzeugs; der Körper erleidet eine Einwirkung und ist der Dienende, und die Seele nimmt die Prägung, die dem Körper widerfuhr, in sich auf; oder die Prägung, die ihr vom Körper widerfährt; oder sie fällt ihr Urteil auf Grund der Einwirkung der der Körper unterlag. So würde man dann deren Wahrnehmung eine gemeinsame Leistung von Körper und Seele nennen. Aber damit braucht noch nicht notwendig auch die Erinnerung dem Gemeinsamen zugeschrieben zu werden, da ja die Seele die Prägung bereits aufgenom-
133 men hat und sie entweder bewahrt oder verliert. Höchstens könnte jemand die Zuweisung des Erinnerns an das Gemeinsame daraus schließen wollen, daß wir je nach dem Mischungsverhältnis unserer Leiber gedächtniskräftig oder vergeßlich sind. Aber auch dann wäre der Leib nur entweder hemmend oder nicht hemmend, und nichtsdestoweniger gehörte das Erinnern der Seele. Die wissenschaftlichen Erkenntnisse ferner — unmöglich kann das Gemeinsame, sondern nur die Seele es sein, die sich
134 ihrer erinnert. Versteht man aber *(2)* das Gesamtlebewesen in dem Sinne, daß es ein Drittes aus den beiden Bestandteilen sei, so ist es erstlich unsinnig daß man das Lebewesen als etwas bezeichnet das nicht Leib und nicht Seele sei; denn das Gesamtlebewesen kann sich nicht als ein Drittes ergeben, auch wenn die beiden Bestandteile sich ineinander verwandeln sollen und selbst nicht wenn sie ineinander vermischt sind dergestalt daß die Seele potentiell im Körper ruhte. Und zweitens: auch dann muß nichtsdestoweniger das Erinnern der Seele gehören, so wie in der Mischung Honigwein das was süß

ist vom Honig kommen muß. Aber kann es nicht so sein, 135
daß sie zwar selber erinnert, da sie aber im Leibe ist und
nicht rein sondern durch den Leib gleichsam mit Qualitäten behaftet, im Stande ist die Prägungen des Wahrgenommenen abzuformen und gleichsam ein fester Punkt im Leibe ist um die Wahrnehmungen aufzunehmen daß sie nicht vorüberfließen? Indessen erstlich sind die Prä- 136
gungen nicht Größen, nicht sozusagen Siegelabdrücke, und die Einprägungen üben keinen Druck aus (denn es findet kein Stoß statt und der Vorgang ist nicht wie beim Wachseindruck), sondern der Hergang ist eine Art von Denken auch bei den wahrgenommenen Dingen; und was sollte bei Denkakten wohl als Druck bezeichnet werden, und wozu sollten sie des Körpers oder der Mitwirkung einer körperlichen Qualität bedürfen? Ferner 137
muß die Seele notwendig auch Erinnerung an ihre eignen Regungen haben, z. B. was sie begehrt hat, auch wessen sie nicht genossen hat, weil das Begehrte nicht in den Leib eintrat; wie soll nun da der Leib etwas aussagen über das was garnicht in ihn eingetreten ist? Und wie kann sie unter Mitwirkung des Leibes sich an etwas erinnern was zu erkennen der Körper überhaupt nicht im Stande ist? Also, muß man sagen, alles was durch 138
die Vermittlung des Leibes geht endet in der Seele, das übrige aber gehört der Seele allein, wenn denn die Seele ein Etwas sein und ein eigenes Wesen und ein eignes Geschäft haben soll; steht es so, dann hat sie auch Streben; folglich auch Erinnerung an das Streben und an das Erlangen oder Nichterlangen des Erstrebten, da ja irh Wesen nicht ein Fließendes ist. Denn geben wir ihr dies 139
nicht, so fehlt ihr auch ein ihrer selbst Gewahrwerden, ein sich selber Verstehen, jede Art von Mitbewußtsein und von ihrer selbst Innewerden. Denn keineswegs ist es so, daß sie nichts von diesem in ihrem Wesen trüge und es erst im Leibe erhielte; sondern es treten im Leibe gewisse wirkliche Ausübungen der Geschäfte hinzu, die zu ihrer Vollführung der Leibeswerkzeuge bedürfen; das Vermögen zu ihnen bringt sie aber bereits mit; bei

manchen aber auch schon die wirklichen Ausübungen.
140 Für das Geschäft des Erinnerns aber ist der Leib sogar hinderlich; denn schon in unserm gegenwärtigen Sein beobachten wir, daß bei Zusatz gewisser Stoffe Vergeßlichkeit eintritt, werden sie aber fortgetan und ausgeschieden, so kommt oft die Erinnerung wieder in die Höhe. Da ferner die Erinnerung ein Beharren ist, so muß notwendig die Wesenheit des Körpers, als welche sich bewegt und fließt, die Ursache des Vergessens und nicht der Erinnerung sein. So kann man denn auch den 'Fluß des Vergessens' in diesem Sinne deuten.
141 So sei denn also diese Funktion der Seele zugewiesen.
27 Aber welcher Seele? Denn eine Art Seele ist die die wir die göttlichere nennen, vermöge derer wir wir selbst sind, eine andere Art die welche uns vom All kommt. Vielleicht muß man sagen daß alle beide Erinnerungen haben, und zwar zum Teil ihre besonderen, zum Teil gemeinsame; sind die beiden beieinander, so sind alle Erinnerungen zusammen; treten sie aber auseinander, und bestünden und verharrten dann beide, so würde jede für längere Zeit ihre besonderen, für eine kurze Weile
142 auch die gemeinsamen Erinnerungen haben. So erinnert sich denn auch des Herakles Schattenbild im Hades (denn dies Schattenbild, denke ich, soll 'uns' bedeuten) aller seiner Taten im Leben; Träger dieses Lebenslaufes war ja vornehmlich das Schattenbild. Die andern Seelen dort aber (*bei Homer*), die beide Seelenteile zusammen sind, konnten doch nicht mehr aussagen, wußten aber anderseits die Ereignisse des irdischen Lebenslaufes auch ihrerseits, da sie ja aus beiden Seelenteilen zusammengesetzt sind. Was aber Herakles 'selber', der Herakles
143 ohne das Schattenbild, aussagte, steht nicht da. Was kann denn nun die höhere Seele, wenn sie freigekommen und allein ist, aussagen? Solange sie vom Körper mitgeschleppt wird, natürlich alles was der Mensch getan oder gelitten hat; schreitet aber die Zeit zum Tode hin vor, so können auch Erinnerungen auftauchen an andere Existenzen aus den früheren Lebensläufen, wobei sie denn

die eine oder andere davon verachten lernt und fahren läßt; denn da sie dann schon reiner vom Leibe wird, kann sie auch das was sie hinieden nicht besaß, in der Erinnerung durchlaufen. Geht sie aber bei ihrem Aus- 144
tritt in einen neuen Körper über, so kann sie aussagen über das Leben außerhalb (*des Leibes*) und über dessen Leben, den sie eben verlassen hat, kann aber auch vieles aussagen über ihre früheren Lebensläufe; im Lauf der Zeit aber wird sie vieles von dem, was jeweils in sie eintritt, vergessen. Wenn die Seele nun aber ganz freikommt vom Leibe, was wird sie dann erinnern? Nun, es muß zuvor geprüft werden durch welches Vermögen der Seele das Erinnern statthat.

28
Vielleicht durch das Vermögen, mit dem wir wahr- 145
nehmen und auffassen, oder geschieht vielleicht die Erinnerung an Objekte des Begehrens durch das Vermögen mit dem wir begehren? Denn, so könnte einer sagen, es wird nicht das was des Begehrten genießt, ein anderes sein als das was sich der Objekte des Genusses erinnert. So wird das Begehrungsvermögen an dem Organ, mit 146
dem es genoß, erregt, wenn das Begehrte wieder sichtbar wird, und zwar klärlich vermöge der Erinnerung; denn warum würde es sonst nicht erregt wenn ein anderes sichtbar wird oder wenn jenes in anderer Weise? Warum soll man also dem Begehrungsvermögen nicht auch die Wahrnehmung derartiger Dinge zuschreiben, und dann auch dem Wahrnehmungsvermögen Begehren, und allen Seelenvermögen alle Fähigkeiten, sodaß jedes nur nach der überwiegenden seinen Namen führte? Nun, vielleicht gelangt die Wahrnehmung auf einem 147
anderen Wege zu den einzelnen Vermögen; z. B. es sieht das Gesicht, nicht das Begehrende, das Begehrende aber wird erregt von der Wahrnehmung gleichsam durch Weitergabe, nicht dergestalt daß es aussagen könnte welcher Art die Wahrnehmung war, sondern so daß es unbewußt affiziert wird; und beim Zorn sieht die Wahrnehmung den Beleidiger, der Zorn aber erhebt sich wider ihn, so wie der Hirte beim Weiden der Herde

den Wolf sieht, der Hund aber nur auf Grund der Witterung oder des Geräusches, ohne daß er ihn mit
148 Augen gesehen hat, losgeht. Also gewiß, es genoß das Begehrende, und trägt in sich die Spur dessen was dadurch in ihm geschah, aber nicht als Erinnerung sondern als Zustand und Affektion; von ihm zu unterscheiden ist aber das, welches das Genießen gesehen hat und die Erinnerung an das Geschehene in sich trägt. Dafür ist ein Zeugnis, daß die Erinnerung häufig kein Wissen von dem hat, was dem Begehrenden zu Teil wurde; und das müßte sie haben, wenn sie im Begehrenden wohnte.

29
149 Sollen wir denn also dem Wahrnehmungsvermögen die Erinnerung zuschreiben, und soll das Erinnernde und das Wahrnehmende in uns dasselbe sein? Indessen wenn auch das Schattenbild der Seele, wie schon ausgeführt wurde, Erinnerung hat, so müßte es dann ein doppeltes Wahrnehmungsvermögen geben; und wenn nicht das Wahrnehmungsvermögen, sondern irgend ein anderes das Erinnernde ist, so müßte auch dieses doppelt
150 verstanden sein. Ferner, wenn das Erinnernde sich auch auf die Erkenntnisgegenstände beziehen soll, so müßte sich dann das Wahrnehmende auch auf die Gedanken erstrecken. Es muß aber doch ein verschiedenes Vermögen für beide sein. Aber sollen wir vielleicht als gemeinsames Vermögen das Auffassen ansetzen und ihm die Erinnerung für beide zuschreiben? Ja wenn das Auffassungsvermögen für das sinnlich Wahrgenommene und das Gedachte eines und dasselbe wäre, so wäre etwas an dieser Lehre; wenn es aber in zwei Teile zerfällt, so wären es doch wieder zwei Vermögen. Und wenn wir beiden Seelen beide zuschreiben müssen, so
151 kämen gar vier heraus. — Aber besteht denn überhaupt eine Notwendigkeit, daß wir mit dem, vermöge dessen wir wahrnehmen, auch uns erinnern, daß beides sich durch dasselbe Vermögen vollzieht, und daß wir mit dem vermöge dessen wir denken, uns auch an die Gedanken erinnern? Sind doch nicht dieselben Personen im Den-

ken und im Erinnern die stärksten, Leute die in gleichem Maß über den Gebrauch der Wahrnehmung verfügen, haben nicht im gleichen Maße Erinnerung, die einen haben gute Wahrnehmung, andere wieder, die nicht über scharfe Wahrnehmung verfügen, haben gute Erinnerung. Aber auf der andern Seite, wenn beide Ver- 152
mögen zu unterscheiden sind, und ein anderes sich dessen erinnern soll was die Wahrnehmung wahrnahm, so muß zuvor auch dasjenige wahrnehmen welches die Erinnerung haben soll. Indessen, nichts steht im Wege, daß die Wahrnehmung für dasjenige was sich ihrer erinnern soll, eine Vorstellung ist, und daß dem Vorstellungsvermögen als einem unterschiedenen die Erinnerung, das Festhalten zukommt. Dies ist es ja in das die Wahrnehmung einmündet; ihm ist das Gesehene gegenwärtig auch wenn die Wahrnehmung schon nicht mehr statthat. Wenn nun bei ihm die Vorstellung des 153
schon nicht mehr Vorhandenen noch da ist, so ist das bereits eine Erinnerung. Bleibt sie nur kurze Zeit, so ist das Gedächtnis gering, bleibt sie lange Zeit, so ist der Mensch gedächtniskräftiger, weil dieses Vermögen in ihm stärker ist, sodaß es nicht leicht sich wandelt und die Erinnerung abschüttelt und verliert. Folglich 154
ist die Erinnerung dem Vorstellungsvermögen zuzuschreiben, und das Erinnern muß sich dementsprechend auf Vorstellungen beziehen. Daß die Menschen aber unterschiedlich sind in Bezug auf ihr Gedächtnis, das müssen wir zuschreiben entweder dem Vermögen, das sie in unterschiedlichem Maße besitzen, oder der Ausübung des Vermögens, oder auch dem Umstand, daß Körperbeimischungen vorhanden sind oder nicht und Umwandlungen und gleichsam Störungen hervorrufen oder nicht.

Doch darüber anderwärts. Was aber ist es das sich 30
der Gedanken erinnert? Vielleicht auch ihrer das Vor- 155
stellungsvermögen? Nun, wenn jeder Denkakt begleitet wird von einer Vorstellung, so könnte leicht, indem diese Vorstellung gleichsam als Abbild des Gedankens ausdauert, die Erinnerung an das Erkannte zu Stande kommen. Andernfalls müssen wir nach etwas anderem suchen.

156 Vielleicht ist es der den Gedanken begleitende Begriff (*Wort*), welcher der Aufnahme in das Vorstellungsvermögen unterliegt. Der Gedanke nämlich ist teillos, ist gleichsam noch nicht ins Äußere herausgetreten, ruht unvermerkt im Innern, der Begriff (*Wort*) aber entfaltet den Denkinhalt, bringt ihn aus dem Gedanken zum Vorstellungsvermögen hin und zeigt ihn gleich wie in einem Spiegel, und so kommt seine Erfassung zu-
157 stande und sein Verharren, die Erinnerung. Weshalb denn auch, obgleich die Seele sich immer zum Denken hin bewegt, erst dann für uns das Erfassen des Gedachten stattfindet, wenn es in das Vorstellungsvermögen eintritt. Denn ein andres ist das Denken, ein andres das Erfassen des Denkens; wir denken ständig, erfassen es aber nicht ständig, und zwar aus dem Grunde weil das aufnehmende Vermögen nicht nur Gedanken, sondern auch von der andern Seite Wahrnehmungen erfaßt.
31
158 Indessen wenn die Erinnerung dem Vorstellungsvermögen zugehört, jede der beiden Seelen aber, wie ausgeführt, über Erinnerung verfügt, dann muß es zwei Vorstellungsvermögen geben. Solange die beiden Seelen getrennt sind, mögen sie ja jede ein solches besitzen; sind sie aber vereinigt, bei uns im Menschendasein, wie können dann die beiden Vorstellungsvermögen nebeneinander sein und in welchem findet dann die Erinnerung statt? Wenn in beiden, dann müssen die Vorstellungen doppelt sein; denn es kann ja nicht das Vermögen der einen auf das Gedachte, der andern auf das Wahrgenommene sich richten, denn dann ergäben sich zwei gänzlich getrennte Lebewesen die nichts Gemeinsames mit-
159 einander hätten. Wenn also jede Vorstellung in beiden statthat, welches ist der Unterschied? Und wie kommt es daß wir das nicht bemerken? Nun, wenn die eine mit der andern in Einklang ist, weil die beiden Vorstellungsvermögen nicht voneinander getrennt sind und das der oberen Seele die Oberhand hat, so wird die Vorstellung ein Einheitliches, gleichsam als begleitete die eine ein

Schatten oder es liefe ein kleines Licht unter einem großen hin. Besteht aber Kampf und Unstimmigkeit zwischen beiden, so kommt die eine auch für sich zum Vorschein; daß sie in der andern Seele stattfindet, bleibt verborgen, weil überhaupt die Zweiheit der beiden Seelen verborgen bleibt, denn sie sind ja beide in einen gemeinsamen Bereich eingetreten und die eine schwebt oben. Diese 160
eine sieht also alles; einiges davon behält sie wenn sie austritt, anderes von dem was der anderen Seele angehörte, läßt sie fahren; so wie wir, wenn wir den Umgang mit geringen Gefährten verlassen und neue an die Stelle setzen, nur wenig von ihnen im Gedächtnis behalten, waren sie aber bessere Männer, mehr.

Wie aber steht es mit der Erinnerung an Nahestehende, 32
an Weib und Kinder, sodann ans Vaterland und wessen 161
sonst auch der Edle nicht unschicklich gedenkt? Nun, das Vorstellungsvermögen trägt diese Erinnerungen in sich verbunden mit jeder einzelnen leidenschaftlichen Affektion, der edle Mensch aber kann ihr Gedächtnis in sich tragen ohne Leidenschaft. Die Leidenschaft war wohl von vornherein im Vorstellungsvermögen mitenthalten, ja die edlen Leidenschaften gehen auch in die höhere Seele über, in soweit als sie mit der niederen in Gemeinschaft tritt. Es ziemt sich aber daß die niedere 162
Seele trachte nach den Betätigungen der Erinnerung der oberen, und zumal dann wenn sie auch ihrerseits edler Art ist (denn es kommt vor daß eine niedere Seele besserer Art ist sowohl von Hause aus wie auch durch die Erziehung der oberen). Die obere Seele dagegen muß bestrebt sein gern zu vergessen was von der niederen kommt; denn es ist wohl möglich daß die niedere, auch wenn die obere von ernster Art ist, von schlechtem Wesen ist und von der oberen nur mit Gewalt niedergehalten wird. Je mehr sie denn nun in die Höhe strebt, 163
umso mehr Dinge vergißt sie. Es sei denn auch hienieden ihr ganzes Leben von der Art daß es nur Erinnerungen an das Höhere birgt; ist es doch schon hier wohlbestellt um das Wesen welches menschliches Trachten hinter sich

läßt, notwendigerweise also auch menschliches Erinnern. Daher, wollte man sagen die gute Seele sei vergeßlich,
164 so wäre das in diesem Sinne recht gesprochen. Flieht sie doch auch aus der Vielheit und führt das Viele zum Einen zusammen, indem sie das Unbegrenzte fahren läßt, denn dann ist sie nicht mit dem Vielen behaftet, sondern leicht und mit sich selber allein. Schon hier unten läßt sie, wenn sie dort oben zu sein begehrt, noch indem sie hier weilt alles andere fahren; so ist es denn nur wenig was sie von hier nach droben mitnimmt. Während ihres Aufenthaltes im Himmel läßt sie dann noch mehr hinter sich.

165 So mag denn jener Herakles Heldentaten von sich erzählen können; aber wer das für ein Geringes hält, wer in einen heiligeren Ort versetzt ist, im geistigen Reich weilt und sich kräftig erwiesen hat mehr als Hera-
4 c. 1 kles in den Kämpfen, wie sie die Weisen kämpfen, was wird der erzählen, wovon wird Erinnerung in sich tragen die Seele wenn sie in den geistigen Bereich, in die obere Wesenheit eingetreten ist?

Es ist wohl folgerichtig zu sagen, daß sie jenes schaut und in Bezug auf das tätig ist, worin sie ist; oder sie ist überhaupt nicht dort. So erinnert sie sich in keiner Hinsicht an ihre hiesigen Erlebnisse, z. B. daran daß sie philosophiert hat, ja daß sie hier unten weilend
2 schon das Obere geschaut hat? Wenn es nicht möglich ist, in dem Augenblick wo man mit dem Denken auf irgend etwas gerichtet ist, etwas anderes zu tun als zu denken und den Gegenstand zu schauen, wenn im Denkakt nicht enthalten ist die Aussage 'ich dachte', sondern dies einer höchstens nachher aussagen kann (und das heißt: wenn bereits eine Veränderung stattgefunden hat) — so kann unmöglich, wer ungetrübt im Geistigen weilt, eine Erinnerung haben an etwas was
3 ihm hier unten einmal geschehen ist. Wenn weiter, wie glaubhaft ist, jedes Denken zeitlos ist, da die Dinge dort droben in der Ewigkeit und nicht in der Zeit sind, so kann es unmöglich dort oben eine Erinnerung geben,

nicht nur an die Dinge hier unten, sondern überhaupt nicht an irgend etwas. Vielmehr ist dort jedes Einzelne gegenwärtig; denn es gibt dort ja auch kein Durchlaufen (*diskursives Denken*) und kein Übergehen von dem einen zum andern. Aber wie? Soll es kein Zerlegen von oben 4
herab in die Gattungen geben, oder ein Aufsteigen von unten herauf zum Allgemeinen, Oberen? Denn das Obere selber, welches ja beisammen ist, mag das nicht in der Aktualität besitzen; warum soll es aber die Seele, wenn sie dort oben ist, nicht haben? Aber es steht ja nichts im Wege daß auch die Seele mit einer Gesamtintuition die Dinge dort oben insgesamt erfaßt. Etwa so wie ein 5
Einzelding ineins erfaßt wird? Nein, so wie ein Beisammen aller Denkakte, die viele Dinge erfassen. Denn da das Geschaute ein reichgegliedertes Ding ist, vollzieht sich entsprechend auch der Denkakt reichgegliedert und vielfältig und als Beisammen vieler Denkakte, so wie ein Antlitz in vielen Wahrnehmungsakten erfaßt wird, indem man zugleich die Augen, die Nase und die andern Partien sieht. Aber wenn die Seele nun ein solches Ein- 6
heitliches zerlegt und aufrollt? Nun, im Geist ist es bereits zerlegt, und ein derartiger Akt ist gleichsam mehr ein Abtasten. Und da das Erste und das Spätere bei den Gattungen nicht im Sinne der Zeit besteht, läßt es auch das Denken des Früheren und Späteren nicht zeitlich sein; denn es besteht im Sinne der Rangordnung, so wie bei einer Pflanze die Rangordnung, die bei den Wurzeln beginnt und bis oben hinaufreicht, für den Beschauer nicht anders als der Rangordnung nach das Früher oder Später besitzt, da er die ganze Pflanze ineins sieht. Aber wenn die Seele zuerst auf eines der 7
Dinge dort oben blickt, sodann erst viele und schließlich alle ergreift, wie kann sie denn dann das eine zuerst, und die andern erst nachher ergreifen? Nun, jenes eine (*Denk-*)Vermögen ist in der Weise eines daß es in einem andern zur Vielheit wird und nicht all seine Inhalte in einem einzigen Denkakt erfaßt; denn seine Akte vollziehen sich nicht einzeln, sondern jeweils alle zusammen,

wobei das Vermögen in sich beruht. Denn der Gegenstand den es erfaßt, ist ja nicht Eines, und somit von der Art daß es die Vielheit, die es vor ihm noch nicht gab, in sich aufnehmen kann.

2
8 Doch genug davon. Wie aber erinnert es sich seiner selbst? Es hat überhaupt keine Erinnerung an sich selbst, auch nicht daran daß es selber, also z. B. Sokrates, das Schauende ist, oder daß es der Geist oder die Seele ist. Hier möge man daran denken, daß man auch hier unten, wenn man schaut, zumal wenn es besonders eindringlich geschieht, sich mit dem Denken nicht auf einen selber zurückwendet; sondern man hat sich selber, seine Tätigkeit aber richtet man auf das Geschaute, man wird selber das Geschaute, macht sich gleichsam zu seinem Stoffe und läßt sich formen von dem Geschauten; man ist 9
nur noch potentiell man selber. Man ist also aktuell man selber nur dann, wenn man nichts denkt? Ja, dann wenn man selbst leer von allem Sein ist, wenn man nichts denkt. Ist aber dies Selbst von der Art, daß es Alles ist, dann denkt es, wenn es sich selber denkt, alles zumal: im Hinblicken auf sich selber erfaßt es zugleich Alles mit, und im Hinblicken auf alles erfaßt 10
es sich selber. Indessen wenn es so tut, dann wechselt es doch in seinen Denkakten, und eben das haben wir selber vorhin abgelehnt. Sollen wir etwa zugeben daß dem Geist die Unveränderlichkeit eignet, bei der Seele dagegen, solange sie gleichsam an der äußeren Grenze des Geistigen lagert, ein solcher Wechsel statthaben kann? Denn sie dringt ja zum inneren Kerne; und das was sich um das Verharrende lagern soll, muß seinerseits einen Unterschied zu dem Verharrenden aufweisen, 11
indem es nicht gleichfalls verharrt. Nein, es findet bei jenem Denkakt, müssen wir feststellen, überhaupt keine Veränderung statt; denn er wendet sich ja nur von den Inhalten seines Selbst zu seinem Selbst und von seinem Selbst wieder zu den Inhalten; und er ist ja selber alles, und beide Seiten sind eine Einheit. Aber die Seele, wenn sie im geistigen Bereich weilt, erfährt sie es als ein

jeweils anderes, wenn sie sich zu sich selber wendet und dann wieder zu ihren Inhalten? Nein, wenn sie lauter 12
im Geistigen weilt, hat sie auch ihrerseits an der Unveränderlichkeit teil. Denn dann ist sie das was der Geist ist. Muß sie doch notwendig, wenn sie an jenem Ort weilt, zur Einheit mit dem Geiste gelangen, wenn sie sich zu ihm hingewendet hat; denn ihrer Hinwendung steht kein Zwischenglied im Wege, so dringt sie in den Geist ein und paßt sich ihm an, und in dieser Anpassung wird sie mit ihm eines, ohne dabei selber zu erlöschen, sondern ihr Zusammen ist Einheit zugleich und Zweiheit. Solange sie sich so hält, unterliegt sie 13
keinem Wechsel, sondern ist unverwandt auf das Denken gerichtet, wobei sie zugleich ein Bewußtsein von sich selber hat; denn sie ist eines und dasselbe geworden mit dem was sie denkt. Tritt sie aber aus diesem Zustande 3
heraus und gibt sich nicht mit der Einheit zufrieden, sondern hat Lust nach ihrem Eigensein, möchte ein Anderes sein und beugt sich gleichsam heraus, dann, so scheints, erlangt sie Erinnerung an sich selber. Die Er- 14
innerung nun an die Erlebnisse im Jenseits hält sie noch oben, daß sie nicht hinabsinkt, die Erinnerung aber an die Erlebnisse dieser Welt zieht sie nach hier unten, und die Erinnerung an die Erlebnisse im Himmel hält sie dort fest; allgemein gesprochen, das woran sie sich erinnert, das wird und ist sie jeweils. Denn das Erinnern ist, wie wir sahen, entweder Denken oder Vorstellen. Die Vorstellung nun bedeutet für die Seele nicht ein 15
Haben, sondern ein Sein, das dem entspricht was sie sieht und dem sie sich anpaßt; auch wenn sie die sinnlichen Dinge sieht, so hat sie doch soviel von ihrem Abgrund in sich als sie von ihnen sieht. Weil sie indessen alles nur sekundär hat, so wird sie nicht so vollkommen zu allem; sie ist die Grenzscheide und hat einen dementsprechenden Standort: so wendet sie sich nach beiden Richtungen. Dort oben nun sieht sie durch Vermittlung des Geistes 16
auch das Gute; denn es wird nicht verdeckt, daß es nicht bis zu ihr hindränge; steht doch kein Leib dazwischen

welcher es hinderte. Gibt sie sich aber dem Unteren hin, so hat sie, wonach sie verlangt, nur noch entsprechend der Erinnerung und der Vorstellung; daher dei Erinnerung, auch wenn sie das Höchste zum Gegenstand hat, nicht selber ein Höchstes ist.

17 Übrigens darf man Erinnerung nicht allein dann annehmen, wenn man gleichsam gewahr wird daß man sich erinnert, sondern auch dann wenn man nur wieder in den Zustand versetzt ist der den früheren Erlebnissen oder Bildern entspricht. Denn es ist wohl möglich daß man, auch ohne sich bewußt zu sein etwas zu haben, es dennoch in sich hat und zwar wirksamer als wenn mans wüßte. Denn wer es weiß, der hat es leicht nur als ein anderes, von seinem eigenen Sein verschiedenes; wer aber nicht weiß daß ers hat, der ist in Gefahr das zu sein was er hat, und diese Affektion affiziert die Seele stärker.

18 Indessen, wenn die Seele, nachdem sie aus der oberen Welt sich hinabgewendet, ihre mitgebrachten Erinnerungen wieder von dort zurückbringt, so muß sie sie doch in irgend einer Form auch dort oben besessen haben? Nun, sie hatte sie potentiell; nur die Wirksamkeit der oberen Wesenheiten ließ sie nicht in Erscheinung treten. Denn diese Erinnerungen bestanden nicht als ihr eingeprägte Abdrücke (das würde wohl unmögliche Konsequenzen haben), sondern die Potenz bestand weiter, und sie wurde hernach zur Aktualität freigelassen: so konnte die Seele, nachdem die Wirksamkeit im geistigen Bereich aufgehört hatte, wieder das aussagen was sie vor ihrem Eintritt in die obere Welt gesehen hatte.

5 19 Führt nun etwa eben dies Vermögen, das uns erinnern läßt, auch jene oberen Wesenheiten zur Verwirklichung in uns? Nun, wenn wir sie nicht selber sehen, geschieht es in der Tat nur durch Erinnerung; sehen wir sie aber selber, so geschieht es durch dasselbe Vermögen mit dem wir sie dort oben sahen. Denn dieses wird erweckt zugleich mit den Dingen die es erwecken, und so schaut
20 es die genannten Wesenheiten. Denn über die geistige Welt braucht man nicht auf Grund von Vermutungen

seine Aussagen zu machen, noch vermöge eines Rückschlusses, der seine Prinzipien anderswoher nimmt: auch wenn wir hier unten weilen, können wir, wie gesagt, mit demselben Vermögen aussagen welches die Kraft hat die Dinge dort oben zu sehen. Denn man muß mit demselben Vermögen, indem man es erweckt, die oberen Dinge erblicken, sodaß es eben dadurch erwacht; so wie jemand der sich auf eine hohe Warte begibt, mit seinem Auge erblickt was keiner, der nicht mit ihm hinaufgestiegen ist, sehen kann. Es ergibt sich mithin 21
aus dieser Darlegung, daß die Erinnerung wieder einsetzt beim Himmel, wenn die Seele die oberen Räume bereits verlassen hat. Kommt die Seele von hier unten in den Himmel und hält dort inne, so ist es keineswegs verwunderlich daß sie dann von zahlreichen hiesigen Dingen wieder Erinnerung hat, von der Art wie es dargelegt wurde, und daß sie viele Seelen wiedererkennt die sie 22
früher kannte — denn sie müssen ja notwendig mit Leibern umkleidet sein, und zwar von ähnlicher Gestalt wie früher; aber auch wenn sie die Gestalt gewechselt haben und kugelförmige Leiber angenommen, so können sie doch wiedererkannt werden an ihrem Charakter, an der Eigentümlichkeit ihres Gebarens, das ist keineswegs undenkbar, denn die Leidenschaften mögen sie abgelegt haben, daß sie aber den Charakter beibehalten, dem steht nichts im Wege; und wenn sie die Fähigkeit haben sollten miteinander zu sprechen, so können sie auch auf diesem Wege wiedererkannt werden. Aber 23
wenn die Seelen aus der geistigen Welt hinabsteigen, in welcher Weise wird da die Erinnerung stattfinden? Nun, sie werden die Erinnerung an jene selben Dinge wieder hervorrufen, nur wird sie schwächer sein als bei jenen andern (*die von der Erde kommen*), denn sie werden andere Inhalte der Erinnerung haben, und die längere Dauer der Zeit wird viele Dinge ganz in Vergessenheit haben geraten lassen. Und wenn sie dann sich zur sichtbaren 24
Welt hinabwenden und auf diese Erde ins Reich des Werdens sinken, welche Art des Erinnerns werden sie

dann haben? Nun, es ist nicht notwendig daß sie ganz in die Tiefe hinabsinken; es steht ihnen frei in der Abwärtsbewegung stehen zu bleiben wenn sie bis zu einer gewissen Grenze sich vorgewagt haben; auch hindert sie nichts wieder emporzutauchen bevor sie zum untersten Raum des Werdereiches vorgedrungen sind.

6
25 Von den Seelen, die wandern und sich wandeln, kann man sagen daß sie auch Erinnern haben müssen; denn die Erinnerung bezieht sich ja auf geschehene und vergangene Dinge; die Seelen hingegen, denen es eigen ist im selben Zustand zu verharren, woran sollen die sich erinnern? Mit dieser Erwägung ist die Frage gestellt nach der Erinnerung der Gestirne insgesamt und zumal der Sonne und des Mondes, und schließlich richtet sich das Fragen auch auf die Seele des Alls und ist kühn genug auch die Erinnerung des Zeus selber zu erforschen.
26 (Und bei diesen Fragen wird auch zu prüfen sein, welches ihre Gedanken und Erwägungen sind, wenn es sie überhaupt gibt. Wenn sie weder forschen noch in Zweifel geraten — denn sie bedürfen keines Dinges, auch können sie nichts lernen was nicht schon zuvor in ihrem Wissen vorhanden gewesen wäre — was für Erwägungen, was für Schlüsse und Gedanken sollten sich bei ihnen überhaupt einstellen? Auch in Bezug auf die menschlichen Dinge brauchen sie keine Pläne und keine Hilfsmittel, nach denen sie unser Leben und überhaupt die irdische Welt verwalten; es ist ein ganz anderer Weg auf dem die schöne Ordnung von ihnen in die Welt kommt.)
7
27 Wie aber? Haben sie keine Erinnerung daran daß sie Gott sahen? Nun, sie sehen ihn ja beständig; und solange sie ihn sehen, können sie ja wohl nicht sagen daß sie ihn gesehen haben, denn das wäre der Zustand von solchen die nicht mehr sehen. Und auch nicht daran erinnern sie sich, daß sie gestern, daß sie voriges Jahr die Erde umwandelt haben, oder daß sie gestern lebten
28 und lange zuvor, seit Beginn ihres Lebens? Nein, sie leben immer; und immer, das bedeutet: Einheit des

Selbigen. Beim Gestirnumlauf von gestern, von vorigem Jahre zu sprechen wäre so als wollte man den Schritt des Fußes, welcher einer ist, zerteilen in viele Stücke und aus dem einheitlichen eine Summe von einem und noch einem und vielen weiteren Bestandteilen machen. Denn auch am Himmel ist die Bewegung einheitlich; wir messen sie als Vielheit, als immer neue Tage, denn für uns unterbrechen die Nächte sie; dort droben aber, wo es nur einen einzigen Tag gibt, da kann es diese Vielheit nicht geben; mithin auch kein 'voriges Jahr'.

Aber der durchlaufene Raum ist nicht derselbe, son- 29
dern wechselt, das Gestirn durchläuft immer neue Abschnitte des Tierkreises; warum kann es da nicht sagen 'jenen Abschnitt habe ich durchlaufen und befinde mich in einem andern'? Ferner, wenn der Stern wacht über die Menschenwelt, wie sollte er da nicht die Veränderungen in der Menschenwelt bemerken, z. B. daß es jetzt ganz andere Menschen sind wie vorher? Wenn aber das, so wird er auch bemerken daß es zuvor andere Menschen waren, und daß sie anderes trieben. Dann aber muß er
(1) auch Erinnerung haben. — Nun, einmal braucht nicht 8 30
notwendig alles was erblickt wird, auch ins Gedächtnis
(2) aufgenommen zu werden; sodann brauchen die bloßen Begleitumstände garnicht zur Vorstellung zu gelangen;
(3) und ferner: wenn etwas in Denken und Erkennen deutlich erfaßt wird und ins Bewußtsein tritt, so ist es nicht nötig von seinem Erkennen abzulassen und den sinnlichen Einzelheiten die Aufmerksamkeit zuzuwenden, es sei denn man habe im praktischen Handeln eines von den Einzeldingen, die in der Erkenntnis des Ganzen enthalten sind, zu handhaben.

Ich verstehe aber diese einzelnen Punkte folgender- 31
1 maßen. Erstens daß es nicht notwendig ist, alles was man sieht, bei sich aufzubewahren. Wenn das Wahrgenommene nicht von Bedeutung ist, oder die Wahrnehmung überhaupt nicht zum Selbst hingelangt, da sie nur unwillkürlich durch den Unterschied der gesehenen Dinge in Bewegung gesetzt wird, dann ist nur die Wahrnehmung allein afiziert und die Seele nimmts nicht in ihr Inneres auf, denn sie ist auf den Unterschied des Wahrgenommenen nicht angewiesen, hat auch sonst keinen Nutzen davon. Ist nun weiter ihre Tätigkeit auf andere Dinge gerichtet, so wird sie schlechterdings keine Erinnerung behalten wenn diese Dinge vorübergegangen sind, wo sie doch selbst während sie da sind die Wahr- 32
nehmung nicht ins Bewußtsein aufnimmt. Ferner, daß *2*
die Seele die bloßen Begleitumstände nicht in die Vorstellung aufzunehmen braucht, und selbst wenn sie sie aufnimmt, doch ohne sie zu bewahren und festzuhalten, daß vielmehr der Eindruck derartiger Dinge garkein Bewußtsein herbeiführt: das wird man einsehen wenn man das Gesagte folgendermaßen versteht. Ich meine so: wenn wir niemals uns vorsetzen dies und dies Stück Luft zu durchschneiden bei der räumlichen Bewegung, dann gelangen wir im Gehen nicht zur Beachtung oder 33
Wahrnehmung der Luft. Aber auch was den Weg betrifft, wenn wir uns nicht vorgesetzt hätten ein bestimmtes Stück zurückzulegen, wenn es uns ferner möglich wäre unsere Bahn durch die Luft zu ziehen, so kämen wir garnicht darauf uns um den Meilenstein zu kümmern den wir am Boden passieren, und wieviel Wegs wir zurückgelegt haben. Und schließlich, hieße es in Bewegung sein nicht eine bestimmte Zeit, sondern überhaupt nur in Bewegung sein, ohne irgend eine unserer Handlungen zur Zeit in Beziehung zu setzen, dann würde uns die Vorstellung unterschiedener Zeiträume garnicht in der 34
Erinnerung sein. Ferner ist es bekannt, daß die Über- *3*
legung, wenn sie ein Geschehendes als Ganzes erfaßt hat und unbedingt glauben darf daß es sich so und so abspielen wird, dann auf die einzelnen Geschehensmomente nicht mehr zu achten pflegt. Weiter, wenn man ständig dieselbe Tätigkeit ausübt, so wird es ganz nutzlos die einzelnen Momente dieses identischen Vorgangs noch in 35
sich festzuhalten. Sofern nun die Gestirne ihre Bahn ziehen ganz ihrem Eigentun hingegeben, nicht zu dem Zweck um die Strecke, die sie jeweils durchlaufen, zu-

rückzulegen; da ferner die Betrachtung der Dinge, an denen sie vorbeiziehen, sowenig ihr Geschäft ist wie das Vorbeiziehen selber; vielmehr ist das Vorbeiziehen nur ein akzidentieller Nebenumstand und ihr Sinn ist auf anderes, Größeres gerichtet, und dies ist ständig unverändert, während sie es durchwandeln; die Zeit ferner, auch wenn man sie in bestimmte Abschnitte zerlegen wollte, wird garnicht in Anschlag gebracht: so besteht keine Notwendigkeit daß die Gestirne Gedächtnis haben weder an die Räume die sie durchlaufen noch an die Zeiten. Da sie ferner ein immer gleichbleibendes Leben 36
haben, kreist doch auch ihre räumliche Bewegung um einen und denselben Mittelpunkt, so daß sie nicht eine Raum-, sondern eine Lebensbewegung ist, indem ein einheitliches Lebewesen seine Tätigkeit auf sich selbst richtet, in Ruhe in Bezug auf das Außen, in Bewegung vermöge des in ihm waltenden Lebens welches ewig ist — ja man könnte ihre Bewegung auch einem Rei- 37
gen vergleichen; wenn dieser zuweilen zum Stillstand kommt, so wäre erst die gesamte Bewegung, die von Beginn bis Ende vollzogen wird, das vollendete und die einzelne Teilbewegung unvollendet, ist aber die Bewegung ihrem Wesen nach ewig, so ist sie stets und jederzeit vollendet; und ist sie jederzeit vollendet, so braucht sie nicht erst eine Zeit um sich darin zu vollenden, noch einen Raum, wird also auch nicht zeitlich oder räumlich messen, und kann somit keine Erinnerung an Zeit und Raum haben. Sofern sie indessen als Einzel- 38
ne wohl ein glückseliges Leben führen und obendrein dies Leben mit ihrer Seele anschauen, dabei aber infolge ihrer gemeinsamen Richtung auf ein Zentrum und vermöge ihres über den ganzen Himmel strahlenden Glanzes gleich wie die Saiten an der Leier in übereinstimmender Bewegung ein Lied ertönen lassen von natürlichem Wohlklang; sofern also die Bewegung des gesamten Himmels und seiner Teile derart ist, indem der Himmel sich zu sich selber hin bewegt und die Teile ebenfalls zu ihm hin, auf anderm Wege (denn sie stehen ja an jenem andern

Ort), dann ist unsere Behauptung noch besser gesichert, weil dann das Leben aller Gestirne noch stärker einheitlich und gleichmäßig ist.

9 Und der Ordner aller Dinge, Zeus, der alles verwaltet
39 und eingerichtet hat, er der auf ewig 'die Seele eines Königs und den Geist eines Königs' hat, der Vorwissen des künftigen Geschehens besitzt und dem Geschehenden vorsteht, der die Gestirne nach dem Plane ordnet und ihre Umläufe sich runden läßt und so viele Umläufe schon sich hat vollenden lassen: muß der nicht bei alledem Erinnerung besitzen?

40 Wenn er bewerkstelligt und vergleicht und überschlägt sowohl die vergangenen Umläufe nach Zahl und Art wie auch die zukünftigen, müßte er doch die allerstärkste Gedächtniskraft besitzen, so wie er der allerkunstfertigste Werkmeister ist. Nun, die Erinnerung an die Umläufe enthält schon in sich selber die schwierige
41 Frage, wie groß denn ihre Zahl ist. Denn wäre sie begrenzt, so würde sie dem All einen zeitlichen Anfang geben; ist sie aber unbegrenzt, dann kann Zeus die Zahl seiner eigenen Bewerkstelligungen nicht kennen. Nun, er weiß daß er einheitlich ist und ewig einheitliches Leben; denn in diesem Sinne ist er unendlich; diese Einheit wird ihm nicht in einer von außen kommenden Erkenntnis bewußt sondern im Wirken selber, indem das so verstandene Unendliche stets bei ihm ist, vielmehr zugeordnet, und erschaut wird in einem nicht nachträglich kommenden Erkenntnisakt. Und wie er die Unendlichkeit seines eigenen Lebens weiß, so weiß er auch nur daß sein Wirken ins All einheitlich ist, nicht aber daß es
10 ins All hineinwirkt.
42 Von dem weltordnenden Prinzip sprechen wir in einem doppelten Sinne, meinen einmal den Weltschöpfer damit, einmal die Seele des Alls; wenn wir somit von Zeus sprechen, beziehen wir das einmal auf den Weltschöpfer und einmal auf den Weltlenker. Was nun den Weltschöpfer angeht, so müssen wir bei ihm ein Später oder

Früher schlechthin ausscheiden und ihm ein einheitliches unwandelbares, zeitloses Leben zuerteilen. Die Welt- 43
seele indessen, die in sich das weltlenkende Prinzip trägt, bedarf noch der Untersuchung. Sofern nun auch die Weltseele ihr Leben nicht mit Überlegungen verbringt und mit Suchen danach was sie tun soll — denn es ist ja schon ausgefunden und geregelt, was sie tun soll; nicht als einmalig Angeordnetes, denn das einmalig Angeordnete ist eben das was jeweils geschah; das aber was es bewirkt, ist die Geordnetheit selber, und das ist die Tätigkeit der Seele die abhängt von der oben verbleibenden Vernunft, deren Nachbild die Geordnetheit in der Seele ist. Da nun jene obere Vernunft sich nicht 44
wandelt, so kann auch ihr Nachbild in der Seele sich unmöglich wandeln; denn die Seele blickt nicht bald nach oben und bald nicht (wenn sie damit aufhörte, dann wäre sie in der Tat ratlos); denn die Seele ist einheitlich und einheitlich ihr Werk; ist doch das lenkende Prinzip einheitlich und ist stets überlegen, nicht jetzt überlegen und jetzt unterlegen (denn woher sollte eine Vielheit kommen, die erst Kampf und Ratlosigkeit verursachen könnte?); so ist auch die in der Welt waltende Macht (*die Weltseele*) einheitlich, und will daher immer dasselbe; denn weswegen sollte sie bald dies bald das wollen, und so durch die verschiedenen Möglichkeiten in Ratlosigkeit kommen? Indessen auch wenn sie sich trotz ihrer Ein- 45
heit verändern sollte, kommt sie noch nicht in Ratlosigkeit. Denn wenn im All viele Formen und Teile enthalten sind und Gegensätze unter den Teilen, so ist sie deswegen noch nicht ratlos wie sie sie ordnen soll; denn sie beginnt nicht beim Untersten und nicht bei den Teilen, sondern bei den ersten Dingen; und indem sie vom Ersten anhebt, schreitet sie auf ungehindertem Wege zu allen Dingen fort und ordnet sie, und dabei hat sie deswegen die Oberhand, weil sie bei einem und demselben Werk bleibt und selber dieselbe bleibt. Würde sie aber bald dies bald das wollen, dann müßte sie in Ratlosigkeit kommen was sie tun soll, und ihr Werk wird ohne Kraft

sein indem sie erst durch Überlegungen zu einem noch
11 ungewissen Tun vordringt. Es gilt nämlich für die Durch-
46 waltung der Welt dasselbe wie bei einem einzelnen Lebewesen: sie kann außen und bei den Teilen ansetzen, oder innen und beim Urgrund; so wie der Arzt, da er von außen ansetzt und beim Teil, vielfach ratlos ist und überlegen muß, die Natur dagegen, die beim Ur-
47 grund ansetzt, keiner Überlegung bedarf. Man muß aber annehmen daß die Durchwaltung des Alls und ihr Durchwalter sich nicht wie der Arzt verhält sondern wie die Natur. Ja dort herrscht noch viel mehr als bei der Natur das Einfache, denn dort geht es ja um alle Naturwesen die als Teile in dem einen Weltorganismus enthalten sind; denn alle Naturwesen beherrscht die eine, sie sind in ihrem Gefolge, an sie geknüpft, von ihr abhängend, gleichsam aus ihr entsprossen, so wie das Naturwesen Zweig vom Naturwesen Gesamtpflanze ab-
48 hängt. Was also soll es hier für Überlegung, was für Zählen, welche Erinnerung geben, da die Vernunft ewig gegenwärtig ist und wirkt und ihre Macht übt und immer gleichmäßig waltet? Denn wenn das Geschehende bunt und verschieden ist, so darf man doch nicht glauben daß das Bewirkende auch seinerseits die Wandlungen des Geschehenden mitmache; mag das Geschehende noch so bunt sein, deswegen verharrt das Bewirkende
49 doch im gleichen Zustand. Auch beim Einzel-Lebewesen ist das was nach der Natur geschieht, vielerlei, und es geschieht nicht alles zugleich: die Altersstufen, Wachstumserscheinungen zu bestimmter Zeit wie Hervorsprießen von Hörnern oder Barthaaren und Zunehmen der Brüste; ferner die Reife, die Zeugung neuer Wesen (wobei die vorhandenen Formkräfte nicht zu Grunde gehen sondern neue hinzuentstehen; dies nämlich ergibt sich auch daraus daß ja auch in dem neuentstandenen Wesen dieselbe Formkraft wieder als ganze vorhanden
50 ist). — So sind wir denn berechtigt der Weltseele eine gleichbleibende Vernunft zuzuschreiben; sie ist gewissermaßen die unveränderliche Vernunft des gesamten Kos-

mos, vielfältig und mannigfach, und doch wieder einfach, sie gehört zu dem einen großen Gesamtorganismus, sie wandelt sich nicht durch die Vielheit, sondern ist eine einheitliche Formkraft; sie enthält alles zusammen in sich, denn enthielte sie nicht alles, so wäre sie nicht die Vernunft, die zu jenem Gesamtorganismus gehört, sondern zu den unteren, den Teilen.

Indessen ein derartiges Wirken, wendet vielleicht 12
jemand ein, ist Sache der Natur, die Vernunft aber 51
welche im All ist, muß notwendig Überlegung und damit Erinnerung besitzen. Das ist ein Einwurf von Menschen die als vernünftig Denken gerade das nicht vernünftig Denken ansetzen, die das Suchen nach vernünftigem Denken für vernünftiges Denken halten. Denn Über- 52
legen ist ja nichts anderes als danach streben die Vernunft, den richtigen Satz, der mit der Wirklichkeit übereinstimmt, ausfindig zu machen. Der Überlegende gleicht einem der Zither spielt um Zitherkünstler zu werden, der sich übt für die Meisterschaft, allgemein: einem der lernt um zur Erkenntnis zu gelangen. Denn der Überlegende sucht noch zu lernen was der Vernunfterfüllte bereits besitzt, sodaß das vernünftige Denken erst in dem ist der innegehalten hat zu suchen; das bekundet der Überlegende selber, denn hat er gefunden was zu tun ist, ist es mit seiner Überlegung zu Ende, er hört damit auf weil er zum vernünftigen Denken vorgedrungen ist. Wollen wir also den Lenker des Alls zu 53
den noch Lernenden rechnen, so müssen wir ihm Überlegung und Zweifel und Erinnerung zuschreiben, wie einer der das Vergangene mit dem Gegenwärtigen und dem Zukünftigen vergleicht; sehen wir aber in ihm den Wissenden, so müssen wir ihm Vernunft zuschreiben die stille steht, da sie ihre Bestimmtheit erlangt hat. Ferner, wenn er das Zukünftige weiß — denn es wäre 54
ein Unding ihm dies Wissen abzusprechen — warum soll er nicht auch wissen wie das Zukünftige sich vollziehen wird? Weiß er aber dies, wozu braucht er da noch zu überlegen und das Vergangene mit dem Gegenwärtigen

zu vergleichen? Ist doch sein Wissen des Zukünftigen, wenn denn zugestanden wird daß er es besitzt, nicht von der Art wie es die Seher besitzen, sondern so wie die Schaffenden es haben, die gewiß wissen was sein wird, und das heißt: die über die ganze Ausführung Macht haben, denen daher nichts zweifelhaft und strittig ist. Denen aber eine Meinung festgefügt ist, bei denen
55 bleibt sie bestehen. Es ist also das vernünftige Denken des Zukünftigen von gleicher Art wie das des Gegenwärtigen, nämlich ein stillestehendes; und somit der Überlegung enthoben. (Weiß er dagegen nicht das Zukünftige, dann müßte er das was er selber schafft, nicht wissend tun und nicht nach einem bestimmten Vorbild, sondern je nach dem was sich gerade darbietet, und das würde heißen: nach blindem Zufall.) Mithin bleibt das, wonach er schaffen soll, unverändert. Bleibt aber das wonach er schaffen soll, unverändert, so wird er nicht in anderer Weise schaffen als wie es dem Vorbild
56 entspricht das er in sich hat. In einer einzigen und selbigen Weise wird er also schaffen; denn er hat das Vorbild nicht jetzt so und später anders; sonst könnte er es ja leicht verfehlen. Gewiß ist das Geschaffene seinem Zustand nach verschieden; aber diese Verschiedenheiten kommen nicht aus ihm selber, sondern weil es den Formkräften unterworfen ist, und die kommen erst von dem Schaffenden, sodaß das Geschaffene hierin den Kräften der tiefe-
57 ren Stufe gehorcht. Mit nichten also ist das schaffende Prinzip genötigt zu schwanken und ratlos zu sein, es kennt keine Schwierigkeiten, wie einige geglaubt haben die die Verwaltung des Alls für mühselig hielten. Schwierigkeiten Haben beruht, scheint es, nur darauf daß man die Hand an fremdes Werk legt, d. h. solches über das man nicht Herr ist. Wer aber Herr ist über eine Sache, und als einziger, worauf ist der angewiesen außer auf sich selbst
58 und seinen eigenen Willen? Das heißt aber: auf seine Vernunft; denn für ein Wesen dieser Art ist seine Vernunft sein Wille. Nichts also hat ein Wesen dieser Art zum Schaffen nötig, denn auch seine Vernunft ist nichts

fremdes; es verwendet nichts das nachträglich kommt; mithin auch nicht Überlegung und nicht Erinnerung; denn sie kommen von außen.

Worin aber soll sich eine solche Vernunft unterscheiden von der sogenannten Natur? Nun, die Vernunft ist das oberste, die Natur das unterste; denn die Natur ist ein Nachbild der Vernunft; sie steht am untersten Ende der Seele und hat so von der in ihr erstrahlenden Formkraft nur das unterste Teil, so wie im dicken Wachs eine Prägung nach unten dringt bis zur Oberfläche der andern Seite, auf der oberen Seite ist sie klar, auf der unteren nur noch ein schwacher Schatten. Daher hat Natur auch kein Wissen, sie bringt nur hervor. Was sie in sich trägt, gibt sie ohne Vorsatz dem unter ihr Stehenden dar, dem Leiblichen, Materiellen; und diese Weitergabe ist ihr Schaffen; so wie ein erhitzter Körper dem an ihn Angrenzenden seine Qualität dargibt und es damit, freilich in geringerem Grade, warm macht. Deshalb hat denn die Natur auch kein Vorstellungsvermögen, das Denken aber steht über der Vorstellung: die Vorstellung liegt in der Mitte zwischen dem Abdruck der Natur und dem Denken. Denn die Natur hat von nichts Wahrnehmung oder Bewußtsein; die Vorstellung hat Bewußtsein von etwas von außen Kommendem, denn sie gibt dem Vorstellenden ein Wissen von dem was er erleidet; das Denken aber erzeugt das Bewußtsein selbst, und zwar durch Tätigkeit, aus dem Tätigen selber.

Der Geist also besitzt es; die Seele des Alls hat es sich für immer verschafft, darin beruht ihr Leben, ihre Vorstellung ist immer ihr Bewußtsein als einer denkenden; das aber was von ihr aus hineingespiegelt wird in die Materie, das ist die Natur; in ihr kommt das Seiende zum Stehen, sie ist der unterste Bereich der geistigen Welt; was von hier ab kommt, sind nur Nachbilder. Die Natur wirkt auf die Materie ein und erfährt ihrerseits Einwirkung von oben; die Seele, die über ihr steht, ihr benachbart, wirkt ohne Einwirkung zu erfahren, die noch höher stehende wirkt nicht mehr auf Leiber

oder Materie. Von den Körpern aber, von denen man sagt daß die Natur sie hervorbringe, sind die Elemente eben jene Spiegelung in die Materie; die Tiere aber und die Pflanzen, steht es mit ihnen vielleicht so daß sie die Natur in sich tragen gleichsam beigelagert, so wie es beim Licht ist, wenn es fort ist, behält die Luft nichts von ihm nach, das Licht ist für sich und die Luft ist für sich und mischt sich nicht mit dem Licht? Nun, es ist wohl wie bei Feuer und erhitztem Gegenstand, wenn das Feuer fort ist verbleibt doch noch eine bestimmte Hitze, eine andere als die im Feuer war, ein Zustand des erhitzten Gegenstandes. Denn die Gestalt, welche die Natur dem geformten Leibe verleiht, ist als etwas von der Natur selber verschiedenes anzusetzen. Ob aber der Leib noch etwas anderes außer der Gestalt besitzt, etwas das gleichsam in der Mitte zwischen ihr und der Natur selber liegt, das ist noch zu untersuchen.

Damit ist dargelegt welches der Unterschied zwischen der Natur ist und der Vernunft im All. Ein anderes aber ist noch ungeklärt bei allem eben Gesagten. Zum Geist gehört die Ewigkeit, zur Seele die Zeit; denn die Zeit, lehren wir, hat ihre Existenz in der Tätigkeit der Seele und aus ihr. Da nun die Zeit sich teilt und auch das Vergangene in sich enthält, wie kommt es daß nicht auch die Tätigkeit der Seele sich teilt und indem sie sich dem Vergangenen zuwendet, auch in der Seele des Alls Erinnerung hervorbringt? Denn anderseits, der Ewigkeit muß man die Selbigkeit und der Zeit die Andersheit zuschreiben, auch wenn wir den Tätigkeiten der Seele eine Veränderung nicht zuschreiben wollen; sonst würde Zeit und Ewigkeit dasselbe sein. — Nun, vielleicht erwidern wir hierauf, daß unsere menschlichen Seelen, als welche der sonstigen Veränderung unterliegen und dem Bedürfen unterworfen sind, gewissermaßen in der Zeit sind, die Seele des Alls dagegen die Zeit erzeugt, nicht aber in der Zeit ist. Indessen, gesetzt sie ist nicht in der Zeit, was veranlaßt sie die Zeit zu erzeugen und

nicht vielmehr die Ewigkeit? Nun, das liegt daran daß, 68
was sie erzeugt, nicht ewig ist sondern von der Zeit
umfangen. Auch unsere Seelen sind ja nicht eigentlich
in der Zeit, sondern nur ihre Zustände und Handlungen.
Denn die Seelen sind ewig, die Zeit ist später als sie;
und was in der Zeit ist, steht unterhalb der Zeit selber,
denn die Zeit muß das was in der Zeit ist, umfassen,
so wie es, heißt es, mit dem ist was im Raume und in
der Zahl ist. Indessen wenn in ihr das Nacheinander der 16
Erzeugnisse enthalten ist, so ist es auch ihr Früher 69
oder Später; und wenn sie selber die Dinge in der Zeit
schafft, so richtet sie sich damit auf Künftiges; und wenn
das, auch auf Vergangenes. Nun, in den Erzeugnissen
ist das Früher und das Vergangene, in der Seele selber
aber ist nichts vergangen, sondern alle Formkräfte sind,
wie gesagt, zugleich da; in den Erzeugnissen gibt es
nicht dies Zugleich, es gibt dort ja auch nicht das Bei-
sammen obgleich in den Formkräften das Beisammen
ist; z. B. die Hände und Füße sind in der Formkraft
beisammen, in den Sinnendingen getrennt. Indessen 70
auch dort oben gibt es, in einem andern Sinne, ein
Getrenntsein; also gibt es dort auch, in einem andern
Sinne, das Früher. — Nun, als Getrenntsein dort oben
kann man die Andersheit auffassen; wie aber soll man
dort das Früher auffassen? — Nun, vielleicht so daß
die ordnende Macht befiehlt; und wenn sie befiehlt, so
wird sie dies und dann dies aussprechen, denn sonst
müßte ja alles gleichzeitig geschehen. — Nun, wenn die 71
ordnende Macht von der Geordnetheit verschieden ist,
dann ist sie von der Art daß sie gleichsam sprechen
wird; ist aber die ordnende Macht selber die erste Ge-
ordnetheit, so spricht sie nicht mehr, sondern bringt nur
das eine nach dem andern hervor. Denn wenn sie spricht,
so spricht sie im Hinblick auf die Geordnetheit, wäre
also von ihr verschieden. — Aber wieso soll sie mit ihr
identisch sein? — Weil das Ordnende nicht in Form
und Stoff zerfällt, sondern reine Form und reine Kraft
ist, die zweite Wirkungskraft nach dem Geist (das Nach-

einander aber hat erst statt bei den Einzeldingen, sie
72 können nicht alles zugleich hervorbringen). Es ist aber
auch die Seele in ihrer Art etwas Ehrwürdig-Hohes,
gleichsam ein Kreis der sich dem Mittelpunkt anschmiegt,
als erster Schritt im Wachstum dieses Mittelpunktes,
ausgedehnt und doch nicht ausgedehnt. Denn folgender-
maßen steht es mit den einzelnen Seinsstufen: setzt
man das Gute *(das Eine)* als Mittelpunkt, so wird man
den Geist als unbewegten Kreis ansetzen und die Seele
73 als bewegten Kreis; und zwar bewegt er sich vermöge
des Verlangens, denn der Geist hat das Eine von vorn-
herein und hält es umfangen, die Seele aber verlangt
nach dem was jenseits ist; und die Kugel des Alls, die
in sich trägt die Seele mit ihrem Verlangen nach jenem
Oberen, bewegt sich in der Weise wie es das ihr wesens-
eigene Verlangen vorschreibt; wesenseigen ist ihr aber das
Verlangen wie es ein Körper nach demjenigen hat wo-
von er ausgeschlossen ist, und das ist: sich um es herum
zu breiten und es ganz mit sich selber zu umschließen;
d. h. also sich im Kreise zu bewegen.
17
74 Aber warum sind nicht auch in uns die geistigen Akte
unserer Seele und ihre Gedanken von dieser Art, sondern
sind hier unten in der Zeit, und hier findet das Nach-
einander statt und die Überlegung? Vielleicht weil es
eine Vielheit ist, die herrscht und die bewegt wird, und
nicht Eines die Oberhand hat? Oder auch weil unser
Sein wechselt nach dem Bedürfnis und nach dem Augen-
blick und nicht in sich selber begrenzt ist, sondern durch
immer wieder anderes von außen begrenzt wird; daher
ist der Wille immer wieder ein anderer, je nach den Um-
ständen, so wie das Bedürfnis es fordert und wie die
75 äußeren Umstände eintreten mögen. Und dadurch, daß
viele herrschen, müssen notwendig auch viele Vorstel-
lungen entstehen, von außen herzutretende, von denen
die des einen dem andern neu ist; und sie hemmen das
einzelne in seinen wesenseignen Bewegungen und Tätig-
keiten. Wird nämlich die Begierde erregt, so tritt die
Vorstellung des erregenden Dinges auf gleichsam als eine

Wahrnehmung die Nachricht gibt und hinweist auf die Affektion und verlangt, daß man ihr folge und das Begehrte herbeischaffe; dann ist unser Inneres notwendig ratlos, mag es folgen und jenes herbeischaffen oder mag es widerstreben. Auch die Leidenschaft, die 76
uns aufruft zur Rache, bewirkt durch ihre Erregung das nämliche; ebenso lassen die Bedürfnisse des Leibes und seine Leidenschaften in ihrer Verschiedenheit verschiedene Urteile aufkommen, ferner die Unkenntnis der Werte, die Ratlosigkeit der hin und her gezerrten Seele; und aus dem Zusammentreffen all dieser Umstände entstehen wieder neue Urteile. Gerät aber auch das beste 77
Teil in uns in ein solches Schwanken? Nein, die Ratlosigkeit und das Schwanken entstehen erst in dem Ineinander unserer Kräfte; von unserm besten Teil wird die richtige Entscheidung in das Ineinander hineingestellt und nur weil sie in diesem Beieinander auftritt, ist sie kraftlos, nicht vermöge ihres eignen Wesens; so wie in der lärmenden Menge der Volksversammlung nicht der Beste der Berater mit seinem Wort durchdringt, sondern die Minderwertigen, die lärmen und schreien, er aber sitzt still da und vermag nichts, er unterliegt dem Lärm der Minderwertigen. Es ist aber das Mit- 78
einander der Kräfte beim schlechten Menschen organisiert wie in einem schlecht verfaßten Staate: der Gesamtmensch hängt ab von allen Teilen; beim mittelguten Menschen so wie in einem Staate in dem auch einmal das Gute sich durchsetzt, weil eine nicht gerade hemmungslose Demokratie herrscht; beim besseren Menschen herrscht eine aristokratische Lebensform, der Mensch zieht sich hier schon von dem Miteinander zurück und gibt sich den höheren Werten hin; beim Besten aber, dem der sich abtrennt, herrscht nur Eines, und von ihm leitet sich die Ordnung der andern her, so wie eine Staatsordnung, die in eine obere und eine untere zerfällt, sich nach dem Gebot der oberen ordnet.

Damit ist dargelegt, daß in der Seele des Alls Einheit 79

Selbigkeit und Gleichmäßigkeit herrscht, während es in den Einzelseelen anders steht, und aus welchen Gründen.
18 Hiervon soweit. Es sollte aber noch untersucht werden ob der Leib ein Stück Seele für sich besitzt, ob sein Leben, das sich im Beiwohnen der Seele vollzieht, ein Stück Eigenes in sich hat oder ob das was er besitzt nur die Natur ist und ob sie die mit dem Leibe verkehrende
80 Instanz ist. Nun, auch für sich allein kann der Leib, da in ihm Seele und Natur waltet, nicht von der Art sein wie das Unbeseelte, nicht wie die erleuchtete Luft sondern wie die erwärmte. In der Tat hat der Leib des Tieres, und auch der Pflanze, gleichsam einen Schatten von Seele in sich, und Schmerz und Lust des Leibes vollzieht sich an diesem so bestimmten Leibe, der Schmerz und die Lust des Leibes, die ohne Leidenschaft zu erregen uns ins Bewußtsein tritt, gehören dieser Schicht des
81 Leibes zu. Mit 'Uns' meine ich hier nämlich nur die übrige Seele. Denn eigentlich ist der so bestimmte Leib 'Uns' nicht fremd, sondern zugehörig, weshalb wir denn um ihn bemüht sind als unser eigen; denn 'Wir', das ist weder dieser Leib noch ist es rein von ihm; er ist abhängig, ist geknüpft an das Wir; das Wir benennen wir nach dem Eigentlichen; trotzdem gehört aber der Leib in anderm Sinn zu dem Wir, weshalb uns denn auch seine Lust und sein Schmerz betrifft, und zwar um so mehr je kraftloser wir sind, je weniger wir uns abtrennen, je mehr wir nur noch im Leibe das Wertvollste, den 'Menschen' erblicken und gleichsam in den Leib hinab-
82 tauchen. Denn man darf nicht meinen daß diese Affektionen schlechthin der Seele zugehören, sondern sie gehören dem seelisch bestimmten Körper und einem aus beiden Gemeinsamen, einem Miteinander. Denn was eine Einheit ist, das ist in sich selbst befriedigt; ein Leib z. B., der reiner Leib ist, ihm könnte keine Affektion widerfahren, denn wenn er zerteilt wird, so trifft das nicht ihn sondern die an ihm befindliche Einheit; und die Seele, wenn sie reine Seele ist, unterliegt nicht einmal einer Zerteilung; wenn sie rein ist, entflieht sie

allem. Dagegen wenn eine Zweiheit Einheit werden 83
möchte, die die Einheit als ein von außen Zugebrachtes hat, so ist bei ihr die Entstehung des Schmerzes erklärlich, da sie nicht zur Einheit gelangen kann. Mit Zweiheit meine ich aber nicht z. B. zwei Leiber, denn die sind einheitlicher Wesensart; sondern wenn eine Wesensart mit einer andern Gemeinschaft haben möchte, mit einer andern Gattung, wenn dann das Geringere etwas von dem Höheren erhält und das Höhere selber nicht fassen kann, sondern nur einen Schimmer von ihm, wenn es so Einheit und Zweiheit zugleich wird, da es in der Mitte steht zwischen dem was es zuvor war und dem was es nicht erlangen kann, dann schafft es sich Rat- 84
losigkeit, denn sein Los ist eine gebrechliche Gemeinschaft, die nicht beständig ist sondern immer zwischen den Gegensätzen hin und her gerissen wird; so schwebt es hin und her zwischen oben und unten, und kommt es nach unten so macht es seinen eigenen Schmerz kund, kommt es nach oben, das Verlangen nach der Gemein- 19
schaft. Das also ist es was man Lust und Schmerz nennt: 85
Schmerz ist die Erkenntnis daß der Leib sich entfernt und des Seelennachbildes verlustig geht, Lust die Erkenntnis des Lebewesens daß das Seelennachbild sich dem Leibe wiederum einfügt. Die Affektion nun findet 86
im Leibe statt, das Bewußtsein davon aber in der Wahrnehmungsseele, die, in der Nachbarschaft des Leibes befindlich, davon Wahrnehmung empfängt und sie dem Organ weitermeldet in das die Sinne endigen. Der Schmerz findet im Körper statt, ich nenne Schmerz die Affektion selber; z. B. bei einer Operation: wenn der Körper geschnitten wird, so geschieht die Zerschneidung in der Masse, denn dort ist ja auch das Geschwür, die Unlustempfindung aber vollzieht sich in der Masse nur sofern sie nicht allein Masse ist, sondern so bestimmte Masse, und die Seele nimmt diese Empfindung wahr, sie gelangt zu ihr weil sie gleichsam angrenzt. Sie nimmt 87
aber als ganze die Affektion des Leibes wahr, ohne selber affiziert zu werden; sie nimmt als ganze wahr, und meldet

nur, daß die Affektion an jenem bestimmten Ort statthat, wo der Schlag und der Schmerz wirkt. Denn wenn sie selber affiziert würde, die als Gesamte im ganzen Leibe weilt, so könnte sie nicht melden und anzeigen daß es dort statthat, dann müßte sie als ganze die Affektion erleiden, in ihrer Gesamtheit Schmerz empfinden und könnte nicht mehr melden und angeben daß die Affektion an jener bestimmten Stelle ist, sondern müßte sagen daß sie dort statthat wo sie selber weilt, sie weilt
88 aber überall im Leibe. In Wahrheit aber ist es so: der Finger hat Schmerz, und der Mensch hat damit Schmerz weil der Finger zum Menschen gehört; daß der Mensch am Finger Schmerz hat, sagt man im selben Sinne wie man einen Menschen strahlend nennt nach dem Strahlenden in seinem Auge. Jenes Glied also, das affiziert ist, hat den Schmerz; es sei denn einer begreife unter 'Schmerz' auch die darauf folgende Wahrnehmung mit ein, dann will er natürlich darauf hindeuten daß kein Schmerz statthat der nicht von der Wahrnehmung be-
89 merkt wird. Gewiß aber darf man die Wahrnehmung selber nicht Schmerz nennen, sondern Erkenntnis von Schmerz; als Erkenntnis aber wird sie nicht affiziert; sonst könnte sie nicht erkennen und wahrheitsgetreu weitermelden, denn ein Bote der affiziert wird, kann, indem er mit der Affektion beschäftigt ist, entweder garkeine Meldung machen oder er ist kein getreuer Bote.
20 Auch die leiblichen Begierden wird man folgerichtig
90 herleiten aus dem so verstandenen Beisammen und aus der so beschaffenen Natur des Leibes. Denn dem Leibe, in welchem Zustand er sei, kann man den Ursprung des Strebens und Verlangens nicht zuschreiben; ebensowenig aber der Seele selber das Trachten nach bitter oder süß;
91 sondern dem was Leib ist, aber nicht Leib allein sein möchte: es erhielt eine reicheres Maß von Bewegungen als die Seele, es ist um dieses Erwerbes willen genötigt sich nach vielen Seiten zu wenden, deshalb verlangt es in diesem Zustand nach Bitterem, in jenem nach Süßem, nach Feuchtigkeit oder Wärme, woran ihm nichts liegen

würde wenn es allein wäre. Und so wie bei der Schmerz- 92
empfindung aus dem Schmerz die Erkenntnis kam
und die Seele in der Absicht, den Leib zu entfernen aus
dem Bereich des Affektionsverursachenden, die Flucht
nach oben ins Werk setzte, worauf schon das zuerst
affizierte Glied hinweist, denn es flieht gewissermaßen
schon selber indem es sich zusammenzieht: so auch hier, 93
die Wahrnehmung bemerkt es und die dem Leibe nahe
Seele, die wir 'Natur' nennen, sie die den Seelenschimmer
dem Leibe mitteilt; die 'Natur' bemerkt das verdeutlichte
Begehren welches das Endergebnis des im Leibe an-
hebenden Begehrens ist, und die Wahrnehmung bemerkt
diese Vorstellung; und infolge dieser Vorstellung endlich
verschafft die Seele dann entweder das Begehrte, wenn
ihm Befriedigung zukommt, oder sie widersetzt sich ihm 94
und zügelt es und kümmert sich nicht um dasjenige
Organ das mit dem Begehren anhub noch um das was
ihm im Begehren nachfolgte. — Indessen warum setzen
wir zwei Begehrenskräfte an und lassen nicht einfach
den so bestimmten Leib Subjekt des Begehrens sein?
Nun, wenn die 'Natur' verschieden ist von dem so be-
stimmten Leibe, der erst durch die 'Natur' entsteht —
denn die 'Natur' ist früher als das Entstehen eines so
bestimmten Leibes, sie schafft erst den so bestimmten
Leib durch Formung und Gestaltung — so kann unmög-
lich sie selber mit dem Begehren anheben, sondern nur
der so bestimmte Leib, welcher diese konkrete Affektion
erleidet und Schmerz hat 'weil er nach dem Gegenteil
von dem trachtet was er erleidet', nach Lust statt der
Mühsal und nach Sättigung statt des Mangels; die Natur 95
sucht wie eine Mutter die Wünsche des affizierten Leibes
zu erraten, sie zu meistern und auf sich selber hinzu-
führen, sie sucht nach einem Mittel der Abhilfe, und in
diesem Suchen schließt sie sich dem Begehren des affi-
zierten Leibes an und erhält von ihm Richtung und
Grenze ihres Suchens. So kann man sagen, der Leib
begehrt aus sich selber, in einer Art von Vorbegierde,
die man vielleicht 'Drang' nennen kann, die 'Natur' nur

aus einem andern und um eines andern willen; die In-
stanz aber die das Begehrte gewährt oder nicht, ist erst
eine dritte.

21
96 Daß aber von hier der Ursprung der Begierde kommt,
das beweisen auch die Altersstufen in ihrer Verschieden-
heit; denn die Begierden sind bei Knaben Jünglingen und
Männern verschieden, ferner auch bei Gesunden und
Kranken, und dabei ist das Begehrungsvermögen das-
selbe; da es leiblich, nämlich so bestimmter Leib ist,
ist es mannigfachen Wandlungen unterworfen, und da-
her steigen ihm klärlich auch mannigfache Begierden
97 auf. Ferner erwacht nicht in jedem Falle mit dem oben
so genannten Drang die gesamte Begierde vollständig,
obgleich die leibliche Begierde anhält; sie will, bevor die
Überlegung stattgefunden hat, nicht essen oder trinken:
darin spricht sich aus daß in solchem Falle die Begierde
nur bis zu einem gewissen Punkte kommt, nämlich so-
weit sie im so bestimmten Leibe ist, die 'Natur' aber
sich nicht anschließt, sie ist nicht bereit, sie will jene als
eine wider die Natur verstoßende nicht in die Natur
zulassen; denn sie hat ja wohl selber über naturgemäß
und naturwidrig zu befinden.

98 Wollte aber gegen den ersten Beweis einer einwenden,
es reiche aus wenn der Leib durch seine verschiedenen
Zustände dem Begehrungsvermögen verschiedene Be-
gierden verursache, so bringt er damit noch keine ge-
nügende Erklärung dafür bei daß, während ein anderes
(*der Leib*) verschiedene Affektionen erleidet, nun auch
das Begehrungsvermögen an seiner Statt verschiedene
Begierden hat; kommt doch das Begehrte, wenn es
erreicht wird, garnicht dem Begehrungsvermögen zu-
gute, Nahrung Wärme Feuchtigkeit Bewegung Ent-
leerung Anfüllung dient ja nicht dem Begehrungsver-
mögen, sondern fällt alles in den Bereich des Leibes.

22
99 Wie aber steht es mit den Pflanzen? Ist der Seelen-
widerhall in ihren Leibern zu unterscheiden von der
Instanz die ihnen, entsprechend dem Begehrungsver-

mögen beim Menschen, das vegetative Vermögen liefert, oder wohnt diese Instanz der Erde inne, wenn diese denn eine Seele hat, und in den Pflanzen ist sie erst von jener hergeleitet? Man muß da wohl zuvor unter- 100
suchen, was es für eine Seele ist die der Erde innewohnt, ob sie gleichsam nur eine Einstrahlung darstellt auf die Erde von der Sphäre des Alls her, von der Plato, wie es scheint, allein eine primäre Beseelung lehrt, oder schreibt er auch der Erde, indem er sie anderwärts 'erste und älteste der Götter innerhalb des Himmels' nennt, eine Seele zu wie den Gestirnen? Denn wie kann sie 'Gott' sein, wenn sie nicht eine Seele hat? Damit erweist sich einerseits die Sache selber in ihrem Verhalt als schwer erfindlich, anderseits erwächst aus den Worten Platos noch größere oder doch nicht geringere Schwierigkeit.

Machen wir uns zunächst ein Bild von dem wahrschein- 101
lichen Sachverhalt. Daß die Erde eine vegetative Seele hat, wird man schließen aus den Gewächsen die ihr entsprießen. Da aber auch die Entstehung von zahlreichen Tieren aus der Erde beobachtet wird, ist man versucht die Erde auch als tierischen Organismus anzusehen. Als einem Organismus aber von derartiger Ausdehnung, der einen nicht geringen Teil des Alls ausmacht, wird man ihr gern auch Vernunft zuschreiben und sie in diesem Sinne 'Gott' nennen. Da ferner jedes einzelne Gestirn Seele 102
hat, warum sollte nicht auch die Erde sie haben, als welche ein Organismus ist, der einen Teil des All-Organismus darstellt? Es ist doch nicht anzunehmen daß sie nur von außen durch eine fremde Seele zusammengehalten wird und in sich keine Seele habe, als wäre sie nicht imstande ihrerseits eine eigne Seele zu haben; denn wieso sollen die feurigen Körper eine Seele haben können und der erdige nicht? Denn beide sind Körper und haben nicht Fleisch noch Faser, nicht Blut noch Säfte, wenn auch die Erde eine vielfältigere Mischung ist und aus allen Elementen besteht. Weist man aber auf die Bewegungsträgheit der Erde hin, so ließe sich einwenden daß diese sich ja nur auf die räumliche Bewegung bezieht.

103 Indessen wie kann die Erde Wahrnehmung haben? Nun, und die Gestirne? Die Wahrnehmung gehört ja nicht dem Fleisch an; und, allgemein gesprochen, man darf nicht sagen daß die Seele einen Leib erhalte damit sie wahrnehmen könne, sondern der Leib erhält eine Seele damit der 'Leib' ist und b-'leibt'; und der Seele kommt es vermöge ihrer urteilenden Fähigkeit zu, indem sie auf den Leib hinblickt, auf Grund seiner Affektionen das Wahrnehmungsurteil zu bilden. Was sollen denn nun die Affektionen der Erde sein, was soll ihrem Wahrnehmungsurteil unterliegen? Haben doch auch die Pflanzen, soweit sie in der Erde sind, keine Wahrnehmung. Was soll denn also die Erde wahrnehmen, und mit welchen Organen? Nun, ginge die Annahme zu weit daß es auch
104 ohne Organe Wahrnehmungen geben kann? Ferner aber, zu welchem Nutzen soll der Erde die Wahrnehmung dienen? Sie benötigt sie ja nicht zum Erkennen; denn die Wesen, die nicht aus der Wahrnehmung einen Nutzen zu ziehen brauchen, haben genug am Denkvermögen. — Nun, diesem Gesichtspunkt kann man doch wohl nicht Folge geben; denn es gibt auch jenseits des Nutzens eine Erfassung sinnlicher Dinge, die ihren eignen Reiz hat, z. B. der Sonne, der Gestirne, des Himmels und der Erde: sie wahrzunehmen ist in sich selber eine Lust.
105 Doch ist das später zu prüfen; wir kehren zu der Frage zurück, ob die Erde Wahrnehmungen besitzt, welche Lebewesen überhaupt Wahrnehmung haben, und wie sie zustande kommt. Doch haben wir zuvor uns den aufgeworfenen Schwierigkeiten zuzuwenden und allgemein zu fragen ob es eine Wahrnehmung ohne Organe gibt, und ob die Wahrnehmungen um des Nutzens willen da
23 sind (selbst wenn sie außer dem Nutzen noch ein anderes
106 Ergebnis haben sollten). Die Wahrnehmung sinnlicher Gegenstände haben wir anzusehen als ein Erfassen, durch welches die Seele (bzw. das Lebewesen) der Qualität, die den Körpern anhaftet, inne wird und die Formen der Körper in sich abprägt. Dies Erfassen nun wird die Seele entweder allein für sich vollziehen, oder unter

Beihilfe eines andern. Wie aber kann sie das für sich und allein? Denn wenn sie für sich ist, erfaßt sie nur das was sie in sich hat, und ist reines Denken. Soll sie 107
auch anderes erfassen, so muß sie das sich zuvor zu eigen gemacht haben entweder indem sie sich ihm angleicht, oder indem sie zusammen ist mit einem Ding das sich angleicht. Sich anzugleichen ist nun aber, so lange sie für sich bleibt, unmöglich; denn niemals kann der Punkt sich der Linie angleichen, ja auch die gedachte Linie kann sich der sinnlichen Linie nicht angleichen, ebensowenig das gedachte Feuer oder der gedachte Mensch dem sinnlichen. (Ist doch selbst die 'Natur', die den Menschen schafft, nicht mit dem entstandenen Menschen ineins.) Nein, wenn die Seele allein ist, wird sie, selbst 108
wenn sie im Stande sein soll ihr Augenmerk auf ein Sinnliches zu richten, doch schließlich bei der Erfassung des entsprechenden Geistigen enden; denn das Sinnliche entschlüpft ihr, sie hat kein Mittel es zu fassen. Denn auch wenn die Seele etwas in der Ferne sieht, so mag zu Anfang des Vorganges eine Form des Gegenstandes in die Seele eintreten, und das was zu ihr hingelangt mithin gewissermaßen unteilbar sein: indessen endet doch der Sehvorgang bei dem Substrat jener Form, indem die Seele Farbe und Gestalt so sieht wie sie am Gegenstande draußen sind. Mithin genügen diese beiden 109
Dinge, das Äußere und die Seele, allein noch nicht, zumal die Seele keiner Affektion unterliegt; sondern es muß ein Drittes da sein, das der Affektion unterliegen, d. h. die Form aufnehmen kann. Dieses muß mithin in Affektionsgemeinschaft mit dem Wahrzunehmenden stehen und aus demselben Stoffe sein; es muß die Affektion erleiden, damit die Seele sie erkennen kann; seine Affektion muß so beschaffen sein daß sie etwas von dem Ding das sie hervorruft in sich aufbewahrt, und dabei darf es doch nicht mit dem Wahrzunehmenden identisch sein; sondern da es zwischen der Wahrnehmungs- 110
ursache und der Seele steht, muß es auch eine Affektion haben die zwischen Geistigem und Sinnlichem steht; es

hat seine Stelle als ein korrespondierendes Mittelglied, welches die beiden Außenglieder gewissermaßen überbrückt, es ist fähig zugleich aufzunehmen und auszusagen, und geeignet sich beiden Seiten anzugleichen; denn da es das Organ einer Art von Erkenntnis ist, darf es weder mit dem Erkennenden noch mit dem zu Erkennenden identisch sein, muß aber doch geeignet sein sich beiden anzugleichen, dem Äußeren vermöge seiner Affektionsfähigkeit, dem Inneren dadurch daß
111 seine Affektion sich als Form darstellt. Wollen wir also etwas Stichhaltiges sagen, so müssen die Wahrnehmungen durch Vermittlung körperlicher Organe zustande kommen. Übrigens entspricht dies auch dem Grundsatz daß die Seele, wenn sie gänzlich außerhalb des Leibes steht, nichts Sinnliches auffaßt. Was ferner das Organ selber betrifft, so kann es entweder der ganze Leib, oder ein bestimmter Teil des Leibes für ein bestimmt umschriebenes Wahrnehmungsgeschäft sein, z. B. einerseits der Tastsinn,
112 anderseits der Gesichtssinn. Auch bei den künstlichen Werkzeugen kann man übrigens sehen, daß sie in der Mitte stehen zwischen dem Urteilenden und den beurteilten Dingen, und dem Urteilenden die Eigentümlichkeit des Beurteilten melden: das Lineal bildet eine Brücke zu dem Geraden in der Seele und zu dem Geraden im Holze, es hat seine Stelle mitten zwischen beiden und gibt so dem Werkmeister die Möglichkeit, das
113 Werkstück zu beurteilen. Ob im übrigen das Wahrzunehmende mit dem Organ in unmittelbarer Berührung stehen muß, oder ob es aus der Entfernung durch ein Medium wirkt, so wie die Hitze des Feuers aus der Entfernung auf das Fleisch, oder ob dabei das Medium garnicht affiziert wird so wie beim Sehen wenn ein leerer Raum zwischen Gesicht und Farbe ist (wobei die Möglichkeit des Sehens sich daraus ergäbe daß das Organ potentiell bei dem Wahrzunehmenden ist), das alles ist Gegenstand einer andern Untersuchung. Daß indessen die Seele nur im Leibe und mittels des Leibes Wahrnehmung hat, das ist hiermit gesichert.

24 Die andere Frage aber, ob die Wahrnehmung nur um
114 des Nutzens willen da ist, prüfen wir auf folgendem Wege. Wenn die Seele denn für sich allein keine Wahrnehmung haben kann, sondern die Wahrnehmungen nur in der Verbindung mit dem Leibe statthaben, so ist die Wahrnehmung um des Leibes willen da, denn aus ihm stammen ja die Wahrnehmungen, und nur wegen der Gemeinschaft mit dem Leibe verliehen; und zwar ergibt sie sich entweder als eine notwendige Folgeerscheinung der Gemeinschaft mit dem Leibe, denn jede Affektion des Leibes dringt bei entsprechender Stärke bis zur Seele hin; oder es ist für die Wahrnehmung eigens Anstalt
115 getroffen, damit wir uns vor einer Einwirkung, bevor sie so groß wird daß sie unsere Existenz bedroht, oder bevor sie näher kommt, hüten können. In diesem Falle sind also die Wahrnehmungen um des Nutzens willen da. Aber auch wenn sie um der Erkenntnis willen da sind, so sind sie doch nur einem Wesen gegeben, das nicht in der Erkenntnis steht sondern infolge seines unglücklichen Loses das Wissen verloren hat, sind ihm gegeben wegen seines Vergessens, daß es sich wieder erinnere, und nicht einem Wesen das kein Bedürfen und kein Vergessen kennt.

Wenn dem aber so ist, so können wir unsere Betrach-
116 tung nicht mehr auf die Erde allein beschränken, sondern müssen alle Gestirne und vor allem auch den gesamten Himmel, das Weltall ins Auge fassen. Die Teile, die ja Affektionen unterliegen, können nach unsern Darlegungen gegenüber andern Teilen wohl Wahrnehmung haben: das Ganze aber, da es doch allerseits unaffizierbar ist, wie sollte es von sich Wahrnehmung haben können, es selber von sich selber? Wenn ferner das Or-
117 gan dem Wahrnehmenden angehören muß, das aber, was es wahrnimmt, von dem Organ verschieden sein muß, dann gibt es ja im All, welches doch ein Allganzes ist, nicht einerseits das Mittel, anderseits den Gegenstand der Wahrnehmung. Nein, Selbstwahrnehmung in dem Sinne wie auch wir Menschen eine innere Wahr-

nehmung von uns selber haben, ist ihm zuzuschreiben, Wahrnehmung aber, welche immer auf ein Anderes geht, ist ihm nicht zuzuschreiben. Auch wenn wir Menschen eines vom gewöhnlichen abweichenden Zustandes im Leibe gewahr werden, so geht ja diese Wahrnehmung auf eine
118 von außen hinzutretende Veränderung zurück. Aber warum soll das All, so wie bei uns Menschen die Wahrnehmung nicht nur auf die Außendinge geht, sondern ein Teil den andern wahrnehmen kann, nicht auch vermöge der Fixsternsphäre die Planetensphäre sehen können, und vermöge der Planetensphäre die Erde und die Dinge auf ihr schauen? Sind diese Teile des Alls auch den übrigen Affektionen unterworfen, warum sollen sie nicht sonstige Wahrnehmung haben und vor allem Gesichtsinn, der z. B. der Fixsternsphäre nicht nur bei ihr selber als ihr eigen gehört, sondern der Seele des Alls wie ein
119 Auge meldet was er gesehen hat? Und wenn sie den andern Affektionen nicht unterworfen ist, warum sollte sie nicht wie ein Auge sehen können, da sie doch ein lichthaftes, beseeltes Wesen ist? Aber es heißt bei Plato, das Weltall 'bedurfte der Augen nicht'. Bedurfte es der Augen nicht, weil außer ihm nichts mehr zum Sehen übriggeblieben war, so gab es doch drinnen zu sehen, es konnte sich ja selber anschauen; bedurfte es aber ihrer nicht, weil es zwecklos wäre wenn es sich selbst anschaut, so setzen wir daß die Wahrnehmung ihm nicht um der bestimmten Absicht des Sehens willen zuteilgeworden, sondern als eine notwendige Folge seiner Beschaffenheit. Denn aus welchem Grunde sollte einem Körper von dieser Beschaffenheit das Sehen verwehrt sein?

25
120 Aber es genügt wohl noch nicht das Vorhandensein des Mittels damit ein Sehen und allgemein ein Wahrnehmen zustande kommt, sondern die Seele muß sich in ihrem ganzen Verhalten auch auf die Wahrnehmungsdinge hinabrichten. Nun ist es der Allseele eigentümlich, beständig auf die geistigen Gegenstände gerichtet zu sein; wenn sie also auch die Möglichkeit zu einer Wahr-

nehmung hat, so findet eine solche doch nicht statt, weil eben die Allseele sich auf das Höhere hinwendet; wo doch selbst wir Menschen, wenn wir uns angespannt dem Geistigen hingeben, keine Sinneswahrnehmung haben, sondern solange wir in diesem Zustand sind, bemerken wir die Gesichtseindrücke und andern Wahrnehmungen garnicht; allgemein wird ja dem Menschen, wenn er sich ganz einem Gebiet hingibt, alles andere unbewußt. Der Wille ferner, mit einem Teil seiner selbst 121
einen andern zu erfassen und so sich gleichsam selber anzuschauen, ist ja schon bei uns Menschen ein müßiges, zweckloses Spiel, solange es nicht um eines bestimmten Zieles willen geschieht. Auf das Bild aber eines andern als eines schönen zu blicken, das gebührt nur dem Wesen, das im Mißgeschick und der Bedürftigkeit ist. Was ferner Geruch und Geschmack angeht, so wird man sie als bloße äußere Umständlichkeiten und Ablenkungen der Seele ansehen.

Was aber die Sonne und die andern Gestirne angeht, 122
so wird man auch ihnen ein akzidentielles Sehen, und auch ein Hören, zuschreiben. Und setzt man weiter an, daß sie auch wirklich wegen dieser beiden Wahrnehmungen sich herabwenden, so erscheint das nur folgerichtig. Indessen sollen sie sich wirklich herabwenden, so müßte ihnen auch Erinnerung eigen sein; es wäre ja widersinnig daß sie keine Erinnerung daran haben, wofür sie wohltun, denn wie können sie wohltun wenn sie sich nicht erinnern?

Ist dem aber so, warum sollen wir dann nicht auch der 26
124 [123] Erde Wahrnehmung zugestehen? Freilich, welche Wahrnehmungen sollen das sein? Warum soll man erstens ihr nicht den Tastsinn zuschreiben? Der eine ihrer Teile kann den andern ertasten (diese Wahrnehmung wird dann weitergeleitet zum Zentralorgan), sie kann aber auch als Ganze das Feuer und die andern Elemente ertasten. Denn ist ihr Körper auch schwer zu bewegen, so doch nicht gänzlich unbeweglich. Nein, die Erde muß Wahrnehmungen haben, wohl nicht von kleinen, aber

von den großen Dingen. Und zwar aus dem Grunde, weil ihr eine Seele innewohnt, und dieser unmöglich die großen Bewegungen des Körpers entgehen können.
125 Was nun den Zweck angeht, so spricht nichts dagegen daß die Wahrnehmung stattfindet, damit die Erde die menschlichen Dinge zum Guten wende, soweit ihr die Menschendinge obliegen; und dies kann sie dann, wenn sie sie gleichsam mitempfindet. Dann wird sie auch imstande sein auf Beter zu hören und ihre Gebete zu erhören; sie wird auch, sowohl sich selbst wie andern gegenüber, durch die übrigen Wahrnehmungen affizierbar sein (z. B. Gerüche solcher Säfte die einen Duft haben) zum Zweck der Fürsorge für die Lebewesen, für die Anlage
126 und Ausstattung ihrer Körperlichkeit. Man darf für die Erde nicht die Sinnesorgane verlangen die der Mensch hat; sie sind ja nicht einmal bei allen Tieren dieselben, nicht alle Tiere haben beispielsweise Ohren, und doch können auch die welche keine haben Geräusche wahrnehmen. Und wie steht es mit dem Sehen, zu dem doch Licht erforderlich ist (denn Augen darf man wie gesagt nicht dafür verlangen)? Wenn wir der Erde eine vegetative Kraft zugestanden haben, so konnten wir auch zugestehen daß entweder, wenn die vegetative Kraft in dem Lebenshauch wohnt, sie primär eine dementsprechende Beschaffenheit hat, oder, wenn sie selber Lebenshauch ist, dann kann man kaum daran zweifeln daß
127 sie durchsichtig ist. Oder vielmehr, ist die vegetative Kraft selber Lebenshauch, so muß sie durchsichtig sein und, da sie durchstrahlt wird vom Himmelskreis, auch aktuell durchscheinend. Es ist also gar nicht unmöglich oder widersinnig daß die der Erde einwohnende Seele sieht. Ja diese Seele, welche nicht die Seele eines niederen Leibes ist, muß auch denken; also ist sie ein Gott. Denn diese Seele muß ja schlechthin und beständig gut sein.

27
128 Mag nun die Erde also den Pflanzen entweder die Zeugekraft selber dargeben, oder mag die Zeugekraft in der Erde verharren und die Zeugekraft in den Pflanzen

nur ein Schimmer von ihr sein — auch in diesem Falle ist die Erde gleichsam das beseelte Fleisch und liefert den Pflanzen die Zeugekraft die sie etwa in sich haben; damit verleiht sie dem Pflanzenleibe das was Höheres in ihm ist, wodurch es sich von dem abgeschlagenen Stück unterscheidet das nicht mehr Pflanze sondern bloß noch Holz ist. Was aber verleiht die Seele dem 129
Erdleibe selber? Man darf nicht glauben daß ein erdiger Körper der gleiche ist, ob er von der Erde abgetrennt ist oder mit ihr in Verbindung bleibt; das zeigt das Verhalten der Steine, die wachsen solange sie in Verbindung mit dem Erdboden stehen, wenn sie aber ausgebrochen sind, bleiben sie so groß wie sie waren. Jeder 130
einzelne Teil der Erde also, muß man annehmen, trägt in sich einen Schimmer der Zeugekraft; über diesem Schimmer erstrahlt die Gesamtwachstumskraft, die nicht mehr zu diesem oder diesem einzelnen gehört, sondern zur gesamten Erde; darüber folgt die Wahrnehmungskraft der Erde, die nicht mehr mit dem Erdleib verquickt ist sondern über ihm schwebt; sodann die übrige Erdseele mit dem Erd-Geist; ihr geben die Menschen den Beinamen Hestia und Demeter, eine jener Ahnungen die auf göttlicher Verkündigung und auf der Natur beruhen.

28
Soweit unsere Abschweifung; wir kehren nun zurück 131
zu unserer Untersuchung und fragen nach dem Muthaften. Ist auch für den Zorn, so wie wir den Ausgangspunkt der Begierden und die Schmerz- und Lustempfindungen (die Affektionen selber, nicht deren Wahrnehmung) in den so beschaffenen, nämlich den lebendig gewordenen Leib verlegt haben, gleichermaßen der Ausgangspunkt 132
(oder auch der Zorn als Ganzes) in den so beschaffenen Leib zu setzen, oder in irgend einen Teil des Leibes, z. B. das so beschaffene Herz oder die Galle eines nicht schon gestorbenen Leibes? Ist ferner ein Vermögen anzunehmen welches den Seelenschimmer erst verleiht, oder handelt es sich diesmal, beim Zorn, um eine Einheit,

die nicht von dem Wachstum- oder Wahrnehmungs-
133 vermögen der Seele herstammt? Bei den andern Trieben nun, so stellen wir fest, wird der Seelenschimmer, da die Wachstumskraft der Seele für den ganzen Leib gilt, dem gesamten Leibe mitgeteilt, die Schmerzempfindung ist dort im ganzen Leibe und die Lustempfindung, auch der Ausgangspunkt der Begierde ist im ganzen Leibe (wenigstens der Begierde nach Sättigung; denn über die Liebesbegierden haben wir dort noch nicht gesprochen, ihr Ausgangspunkt muß bei den Körperteilen liegen die auch zu ihrer Befriedigung bestimmt sind). Es sei jetzt aber der Ausgangspunkt der Begierde in die Lebergegend verlegt, insofern nämlich als die Wachstumskraft an dieser Stelle am kräftigsten wirkt, und sie teilt der Leber, und damit dem ganzen Leibe, den Seelenschimmer mit; sie kann an diese Stelle verlegt werden, weil ihre
134 Einwirkung dort ihren Anfang nimmt. Was nun also den Zorn angeht, was ist er an sich selbst, welches Seelenvermögen stellt er dar, wirkt der Schimmer dieses Seelenvermögens in der Herzgegend ein oder ist es eine andere Instanz welche die Erregung bewirkt, indem sie sich an der Vereinigung von Leib und Seele vollzieht, oder gibt es hier beim Zorn keinen Seelenschimmer, sondern das Zürnen selber bewirkt schon die Erregung?

135 Zuerst also ist zu prüfen was der Zorn an sich selber ist. Es ist ja allbekannt daß wir nicht nur über etwas zürnen was unserm eigenen Leibe widerfährt, sondern auch über Dinge die irgend einem unserer Freunde zustoßen, ja überhaupt über irgend eine Handlung die ungebührlich ist. Es bedarf also beim Zürnen der Wahrnehmung und eines gewissen Verständnisses. Wenn man das ins Auge faßt, so kann man zu der Frage kommen, ob der Zorn seinen Ursprung statt in der Wachstumskraft
136 nicht vielmehr in einem andern Seelenvermögen habe. Da aber auf der andern Seite die Raschheit zum Zorne im Gefolge der körperlichen Disposition steht und diejenigen die an Blut und Galle hitzig sind, leicht in Zorn geraten, dagegen die sogenannten Leute ohne Galle, die Kalten,

gelassen bleiben, da ferner die Tiere in Zorn geraten auf Grund ihrer Säftemischung und nicht auf Grund einer Vorstellung von Mißhandlung, wird man wiederum eher geneigt sein den Zorn mit der dem Leiblichen näheren Instanz in Verbindung zu setzen, die den Organismus zusammenhält. Wenn nun ferner dieselben Personen, 137
wenn sie krank sind, eher zum Zorn neigen als in gesundem Zustand, und wenn sie nichts zu sich genommen haben, eher als nach dem Essen, so weist das darauf hin daß der Zorn oder der Ausgangspunkt des Zornes dem so bestimmten Leibe angehört und daß der Hergang folgender ist: die Galle oder das Blut bieten gleichsam als 138
beseelende Kräfte Erregungen dar von solcher Art, daß, widerfährt dem so bestimmten Leibe ein Leid, alsbald Blut oder Galle in Erregung gerät, dann tritt eine Wahrnehmung ein, die Vorstellung gibt der Seele Anteil an der Disposition des so bestimmten Leibes und die Seele wendet sich dann gegen den Verursacher des Schmerzes. Zeigt sich aber ein Unrecht das nicht gegen unsern eigenen Leib geht, so spielt sich der Vorgang umgekehrt von oben her ab: die denkende Seele hat dann jenes Zornvermögen zur Verfügung; da es in seinem Wesen liegt mit dem Gegner, den man ihm zeigt, den Kampf aufzunehmen, gewinnt sie es zum Bundesgenossen. So gibt es zwei Arten des Zornes: die eine 139
erwacht im Vernunftlosen und reißt vermöge der Vorstellung das Denken mit, die andere beginnt beim Denken und gelangt schließlich in das Vermögen welches seinem Wesen nach grollt. Beide aber kommen aus der Wachstums-, der Zeugungsseele: sie gibt dem Leibe die Fähigkeit Lust und Unlust gleichsam aufzufassen, sie macht ferner gallig und bitter; auch hier ist es ein Seelenschimmer, der bewirkt daß aus einem so bestimmten Zustand die entsprechenden Bewegungen folgen (nämlich unwillige, leidenschaftliche) und der Trieb, wenn man selber geschädigt wurde, nun auch den andern Schaden zuzufügen und sie sich damit gewissermaßen gleich zu machen. Daß aber dieser Seelenschimmer jenem 140

andern wesensgleich ist, dafür zeugt der Umstand daß diejenigen die weniger nach den leiblichen Genüssen trachten und überhaupt auf den Leib nichts geben, 141
auch weniger zum Zorne neigen. Wenn aber die Bäume keinen Zorn haben obgleich sie die Wachstumsseele haben, so ist das nicht verwunderlich; sie haben ja kein Blut und keine Galle. Hätten sie diese beiden ohne das Wahrnehmungsvermögen, so gäbe es bei ihnen auch nur ein bloßes Aufwallen, ein sich Giften; hätten sie auch noch das Wahrnehmungsvermögen, dann erst gäbe es für sie den Trieb gegen den Urheber einer Schädigung 142
und ein sich zur Wehr Setzen. Will man ferner die vernunftlose Seele einteilen in das Begehrende und das Muthafte, und dann das Begehrende mit dem Wachstumsvermögen gleichsetzen, in dem Muthaften aber einen Schimmer des Wachstumsvermögens sehen der dem Blut oder der Galle oder der Vereinigung von beiden verliehen wird, so wäre jene Zweiteilung nicht richtig, da ja das Begehren das frühere, das Muthafte das spätere wäre. 143
Indessen es lassen sich ohne weiteres beide Seelenteile als spätere verstehen, und ihre Einteilung bezieht sich dann auf zwei Dinge die aus demselben Ursprung stammen, sie geht ja nur auf Triebkräfte sofern sie Triebkräfte sind, und nicht auf die Substanz aus der sie kommen; diese Substanz aber ist an und für sich nicht Trieb, sondern sie bringt, wie es scheint, den Trieb nur zur Vollendung, indem sie sich die vom Triebe aus- 144
gehende Wirkungskraft aneignet. Ferner ist es nicht widersinnig wenn man den Seelenschimmer, der sich als Zorn äußert, beim Herzen lokalisiert; denn damit soll nicht die Seele an dieser Stelle lokalisiert werden, sondern nur der Ausgangspunkt des so bestimmten Blutes.

29
145 Wenn der Leib einem erwärmten und nicht einem erleuchteten Gegenstand gleicht, wie kommt es daß er nach dem Austritt der 'andern' Seele überhaupt keine Lebenskraft mehr in sich hat? Nun, er hat sie in der Tat noch eine Weile, dann schwindet sie rasch, ganz

wie bei erwärmten Gegenständen wenn sie vom Feuer entfernt werden. Dafür zeugt auch die Tatsache daß die Haare am Leichnam noch weiterwachsen und die Nägel und daß Tiere, auch wenn sie zerlegt sind, sich noch lange Zeit weiterbewegen; denn das beruht ja wohl darauf daß noch ein Stück Lebenskraft im Leibe ist. Indessen 146
auch wenn die Lebenskraft gleichzeitig mit der 'andern' Seele entweicht, so beweist das noch nicht daß die Lebenskraft nicht unterschieden von der Seele ist. Auch wenn die Sonne fortgeht, verschwindet ja nicht allein das unmittelbar zu ihr gehörige und mit ihr verbundene Licht, sondern zugleich auch das von diesem ausgehende, von ihm verschiedene Licht, das wir außerhalb seiner an den beschienenen Dingen sehen.

Handelt es sich nun um ein gleichzeitiges Fortgehen, 147
oder um ein Vernichtetwerden? Diese Frage ist sowohl bei Licht dieser Art zu prüfen wie bei dem Leben im Leibe von dem wir ja behaupten daß es dem Leib wesenszugehörig ist. Daß von dem Licht nichts mehr an den erleuchteten Dingen verbleibt, ist offensichtlich; es fragt sich aber, ob es zurückfällt in die Lichtquelle oder schlechthin zu sein aufhört. Wie kann es schlechthin zu sein aufhören 148
da es doch vorher etwas war? Indessen was war es denn überhaupt? Die sogenannte Farbe gehört zu den Körpern selber von denen das Licht ausgeht, und wenn sie sich verändern (sofern es sich um vergängliche Körper handelt) ist sie nicht mehr da, und niemand fragt wo die Farbe des erloschenen Feuers geblieben ist, so wenig wie nach seiner Gestalt. Freilich, die Gestalt ist eine 'Stellung' wie Ballen 149
und Strecken der Hand, mit der Farbe aber steht es nicht so sondern wie mit der Süße. Geht nämlich der süße Körper zugrunde, so braucht die Süße deshalb noch nicht dahin zu sein, so wenig wie bei einem duftenden Körper der Duft, sondern kann in einen andern Leib eintreten und ist nur deshalb nicht mehr wahrnehmbar, weil der neue Körper, der an ihr Teil erhält, nicht so beschaffen ist daß er die an ihm befindlichen Qualitäten der Wahrnehmung entgegenstreckt. So könnte auch das Licht von 150

zerstörten Körpern fortbestehen, obwohl der Eindruck auf die Augen, der ja aus der Gesamtheit der Umstände herrührt (?), nicht mehr besteht. Indessen damit würden wir die Qualitäten unvergänglich machen, sie würden nicht durch das Zusammentreten von Körpern erst entstehen, bei einem bunten Vogel z. B. würden die Formkräfte im Samen nicht die Farben hervorbringen sondern als vorhandene nur zusammenbringen oder doch nur zum Teil hervorbringen, zum andern Teil aber die in der Luft, die ja von derartigen Qualitäten erfüllt sein müßte, vorhandenen heranziehen (denn in der Luft wären sie nicht von der Art wie sie hernach an den Körpern in
151 Erscheinung treten). Doch bleibe diese ganze schwierige Frage hier bei Seite. Wenn dagegen die leuchtenden Körper bestehen bleiben und das Licht mit ihnen ohne Zwischenraum zusammenhängt, dann macht es keine Schwierigkeit bei Ortsveränderung des Körpers sein Licht sich mitbewegen zu lassen, sowohl das unmittelbar an ihm befindliche wie dasjenige das mit diesem zusammenhängt, auch wenn man das Fortgehen dieses Lichtes nicht sehen kann, sowenig wie man sein Herankommen sieht.
152 Was nun die Seele angeht, so ist es eines andern Ortes zu fragen, ob von ihren Teilen das Zweite dem Früheren und überhaupt das Tiefere dem Höheren stets nachfolgt, oder ob die einzelnen Teile für sich selber bestehen und auch losgetrennt von ihren höheren Stufen für sich verbleiben können, oder ob vielmehr überhaupt kein Teil der Seele abgetrennt wird, sondern alle eine einzige Einheit und Vielheit sind und wie diese Vielheit zustande kommt. Was aber ist das von der Seele das dann zum
153 Leibe gehört, welcher ja nur ein Seelenschimmer ist? Ist es Seele, so muß es, wenn anders es nicht wesenhaft gesondert ist, der vernünftigen Seele nachfolgen. Ist es dagegen nur das Leben des Leibes, dann erhebt sich hier dieselbe ungelöste Frage wie bei dem Abbild des Lichtes; es wäre dann ferner zu prüfen ob es ohne Seele ein Leben geben kann und nicht vielmehr nur dadurch daß eine Seele benachbart ist die auf ein Anderes Wirkung übt.

Wir haben Erinnerung für die Gestirne als unnütz 30
bezeichnet, haben ihnen aber Sinneswahrnehmung ge- 154
geben, Gesicht und auch Gehör, haben gesagt daß sie
die Gebete erhören, welche wir an die Sonne richten
und manche andern Menschen auch an die Sterne; es ist
ja ein verbreiteter Glaube daß die Gestirne den Menschen
zu vielem verhelfen, und zwar so leichter Hand daß sie
nicht nur für gerechte Unternehmungen Helfer sind,
sondern auch für die meisten ungerechten. So haben wir 155
nebenbei nach diesen letzteren Dingen zu fragen —
sie bergen schon in sich selbst die schwierigsten Probleme,
die denn auch von den Krittlern ständig im Munde ge-
führt werden: Götter sollen zu Mithelfern und Mit-
schuldigen an verwerflichen Handlungen werden, Dinge
wie Buhlschaften und unkeusche Begattungen. Ganz
besonders aber haben wir nach dem zu fragen, worauf un-
sere Untersuchung von Anfang an ausging, nach ihrer
Erinnerung. Denn es ist ja klar, wenn sie die Beter 156
erhören und ihre Bitten nicht sofort erfüllen, sondern
später und sehr häufig erst nach langer Zeit, dann haben
sie eine Erinnerung an das was die Menschen zu ihnen
beten. Nun hat aber die vorhin von uns vorgetragene
Darlegung ihnen keine Erinnerung zugestanden. Ferner
wäre auch Erinnerung nötig für die Wohltaten der
Erde an den Menschen, die Gaben des Demeter und
Hestia (es sei denn man schreibe der Erde nur die rein
menschlichen Wohltaten zu (?)). Wir müssen also ver- 157
suchen beides zu zeigen, einmal wie wir es mit ihrer
Erinnerung bestellt sein lassen (und zwar geht das nur
uns an, nicht die Meinung der andern, für die nichts im
Wege steht ihnen Erinnerung zuzuschreiben), so dann
wie es mit jenen befremdlichen Vorgängen steht; denn
es ist die Aufgabe der Philosophie zu prüfen, ob es nicht
eine Verteidigung gibt gegen die Vorwürfe die gegen die
Götter am Himmel erhoben werden. Ja es geht sogar 158
um das ganze Weltall, denn auch gegen dieses richtet
sich ein derartiger Vorwurf, und es ist zu prüfen ob
die wahrsprechen, welche auch von dem gesamten All

behaupten daß es in den Dienst der verwegenen mensch-
lichen Zauberpraktik gezwungen werden könne. Schließ-
lich ist auch noch zu fragen in welchem Sinne die Dä-
monen derartige Dienste leisten sollen, es sei denn daß
man mit der Lösung der voraufgehenden Fragen auch
diese schon erledige.

31
159 Fassen wir allgemein sämtliche Arten des Wirkens und
Leidens ins Auge, welche im gesamten Weltall vorkom-
men, sowohl die sogenannten natürlichen wie auch alle
künstlichen, so zerfallen die natürlichen in Wirkungen
des Alls auf seine Teile, der Teile auf das All oder der
Teile auf Teile, die künstlichen in solche, bei denen die
Kunst von Anfang bis Ende bei den künstlichen Dingen
bleibt, und solche bei denen sie natürliche Kräfte bei-
zieht um Naturvorgänge und ihr Wirken und Leiden
160 zu bewerkstelligen. Und zwar meine ich mit Wirkungen
des Alls alle die welche der Umschwung des gesamten
Himmels hervorbringt, auf sich selber und auf seine
Teile (denn indem er sich bewegt, versetzt er sowohl
sich selber wie seine Teile in einen bestimmten Zustand);
und zwar sind die Teile, die auf der Himmelsbahn selber
liegen, ebenso einbegriffen wie alles das was er den
Wesen auf der Erde dargibt. Was Wirken und Leiden
der Teile auf die Teile ist, dürfte jedermann klar sein:
die Stellungen der Sonne zu den andern Gestirnen, zu
den Wesen auf der Erde und denen in den andern Ele-
menten, und nicht allein die Wirkungen der Sonne,
sondern auch der andern Gestirne und der Wesen auf
der Erde und in den andern Elementen — von ihnen
161 bedarf jede einzelne der näheren Untersuchung. Und
was die Künste angeht, so schreiten diejenigen, die
Häuser und andere künstliche Dinge hervorbringen, nicht
über die Grenze des Kunstbereiches hinaus. Die Heil-
kunst aber und die Landwirtschaft und derengleichen
sind Diener und Helfer die in die Naturvorgänge ein-
greifen, damit sie zur Naturgemäßheit gelangen. Rhe-
torik aber und Musik und die ganze Seelenführungskunst
ändern den Menschen, führen ihn zum Guten oder

Schlechten; bei ihnen ist erst zu untersuchen wieviele ihrer an Zahl sind und welches ihre Wirkungsmacht ist. Überhaupt aber ist, wenn das angeht, in alledem das in den Vordergrund zu stellen was für unsere gegenwärtigen Zwecke dient, und möglichst die Ursache zu erforschen.

Daß der Himmelsumschwung Wirkung übt, indem er 162
verschiedene Zustände hervorruft erstlich an sich selber und den Dingen in ihm, sodann aber auch unzweifelhaft an den irdischen Dingen, und zwar nicht nur an den Körpern sondern auch an den Seelenzuständen, daß ferner jeder einzelne Himmelsteil auf die Erdendinge und überhaupt auf die untere Welt einwirkt, das ist vielfach zu erhärten. Ob aber auch die Erdendinge auf 163
die Dinge der oberen Welt wirken, darüber später. Wir lassen die allgemein oder doch zumeist anerkannten Auffassungen, soweit sie sich als vernunftgemäß erweisen, für jetzt als zutreffend beiseite und versuchen den Hergang jener Wirkung näher zu bestimmen, wobei wir mit ihrem Ursprung anheben. Man darf nicht nur dem Warmen und Kalten und den übrigen sogenannten ersten Qualitäten der Elemente, ferner den aus ihrer Mischung entstehenden einWirken zuschreiben; auch darf man nicht annehmen daß die Sonne all ihr Wirken durch Wärme, und etwa ein anderer Himmelskörper durch Kälte (denn was kann es Kaltes geben an einem himmlischen feurigen Körper?), ein dritter durch feuchtes Feuer ausübt; denn auf 164
diese Weise ist es nicht möglich ihren Wirkungsunterschied zu erfassen, auch lassen sich viele Geschehnisse nicht zurückführen auf eine dieser Qualitäten. Denn wenn man die Unterschiede menschlicher Charaktere auf die Gestirne zurückführt und ihre Art erklärt aus der Mischung der Himmelskörper und deren überwiegender Kälte oder Wärme, wie will man Neid Eifersucht Bosheit auf diese Qualitäten zurückführen? Und selbst wenn das ginge, wie soll es 165
gelingen bei guten oder bösen Glücksumständen, bei reich und arm, Adel der Eltern, Auffinden eines Schatzes? So könnte man zahllose Dinge anführen die weit abliegen von der körperlichen Qualität die aus den Elementen in

166 Leib und Seele der Lebewesen eintritt. Ferner läßt sich aber auch nicht einer freien Entscheidung der Gestirne, einem Wollen des Alls, einer Überlegung der Himmelskörper zuschreiben, was den einzelnen Wesen die unter ihnen liegen widerfährt. Es ist doch ein Unding daß jene Himmlischen Vorkehrungen treffen sollen für die Menschenwelt, damit der ein Gauner wird, der ein Sklavenhändler Einbrecher oder Tempelräuber, andere feige und weibisch in Handeln und Empfinden; denn von Göttern nicht zu reden: selbst anständigen Menschen ja beliebigen Menschen überhaupt kommt es nicht bei derartige Dinge zu tun und ins Werk zu setzen, wo ihnen doch nicht der geringste Vorteil daraus erwächst.

32
167 Wenn wir also weder auf körperliche Ursachen noch auf Willensentscheidung der Gestirne zurückführen können, was auf uns und die andern Lebewesen und überhaupt auf die Erdendinge von außen, vom Himmel her einwirkt, was für eine einleuchtende Ursache bleibt
168 dann noch übrig? An erster Stelle ist festzustellen, daß das Weltall ein einheitliches Lebewesen ist, welches alle in ihm befindlichen Lebewesen in sich enthält; es hat eine einheitliche Seele die sich auf alle seine Teile erstreckt, insoweit als das Einzelding Teil des Alls ist; und zwar ist das Einzelding mit seinem Leibe ganz und
169 gar Teil des sinnlichen Alls; mit seiner Seele aber ist es nur soweit sein Teil als es an der Seele des Alls Anteil hat: was allein an der Allseele teilhat, ist ganz und gar Teil des Alls, was aber außerdem noch an einer andern Seele Teil hat, ist insoweit nicht ausschließlich Teil des Alls, es unterliegt nichtsdestoweniger der Einwirkung der andern Teile des Alls, soweit es am All Teil hat und entsprechend dem was es vom All in sich hat.
170 Diese ganze Alleinheit nun steht in einer Wirkungsgemeinschaft (*Sympathie*), sie hat ein gemeinsames Erleben wie ein einheitliches Lebewesen; so ist das Ferne sich nahe (wie bei einem Einzelwesen Klaue und Horn, oder Finger und ein anderes ihm nicht benachbartes Glied), das entfernte Ding erfährt Einwirkung ohne daß

das Zwischenstück beteiligt ist und etwas erleidet; denn 171
die gleichartigen Dinge liegen nicht nebeneinander, sondern sind getrennt durch andersartige Zwischenstücke, sie unterliegen aber trotzdem vermöge ihrer Gleichartigkeit den gleichen Einwirkungen; so muß notwendig auch eine Handlung, die von einem nicht Benachbarten ausgeht, in die Ferne wirken, denn es ist alles Lebewesen und zu einer Einheit zusammengeschlossen, daher ist keine räumliche Ferne so groß daß die Dinge sich nicht nahe genug wären aufeinander zu wirken, da sie dem einen Lebewesen angehören. Dasjenige Ding nun, das dem Bewirkenden gleichartig ist, das unterliegt seiner Einwirkung als einer ihm gemäßen; ist aber das Bewirkende ihm ungleichartig, so ist die Einwirkung ihm ungemäß und ungeeignet. Daß es aber, trotz der Einheit des 172
einen Lebewesens, schädliche Einwirkungen des einen Teils auf den andern gibt, darf uns nicht irremachen. Auch beim Menschen wird durch seine Funktionen ein Teil vom andern geschädigt, so preßt und stößt, wie es scheint, die Galle und der Zorn jeweils andere Teile. So gibt es auch im All etwas was dem Zorn und der Galle, und auch andern Körperteilen entspricht. Auch bei den Pflanzen muß ja ein Teil dem andern zur Hemmung sein, da ja manche Teile vertrocknen. Das Weltall 173
aber erweist sich nicht nur als ein einheitliches Lebewesen, sondern zugleich auch als eine Vielheit von Lebewesen; daher das Einzelwesen, insoweit es Einheit ist, durch den Zusammenhang des Ganzen erhalten wird; sofern die einzelnen aber Vielheit sind, schädigen sie sich vielfach im Zusammentreffen schon durch ihre bloße Verschiedenheit; aber auch zu seinem eigenen Nutzen schädigt eines das andere; ja das eine frißt das andere auf, das ihm verwandt zugleich und doch verschieden ist; indem ein jedes seinem Wesen gemäß nach seinem 174
eignen Besten trachtet, nimmt es von dem andern in sich auf was ihm wesensgleich ist, und was ihm wesensfremd ist, vernichtet es, aus Selbstliebe; ein jedes übt die Wirkung aus die ihm gemäß ist, und was aus dieser

Wirkung einen Nutzen ziehen kann, hat dadurch Vorteil, was aber dem Druck dieser Wirkung nicht widerstehen kann, wird vernichtet oder geschädigt, so wie manche Dinge versengt werden wenn ein Feuerbrand vorbeizieht, oder wie kleine Tiere beim Laufen von großen fortgerissen 175
und auch wohl niedergetreten werden. Und durch aller dieser Dinge Entstehung Untergang Wandlung zum Guten oder Schlechten wird das Leben jenes einen Lebewesens als ein reibungsloses und naturgemäßes erzielt; es war ja nicht möglich daß jedes Einzelding sich so halte als sei es allein, Ziel und Richtung konnte nicht in den Einzeldingen als Teilen liegen, sondern nur in jenem Einen von dem sie Teile sind; und da sie voneinander verschieden sind, konnten sie nicht in einem einheitlichen Lebensakt alle ihre Inhalte ständig behalten, es durfte nichts ganz unverändert beharren, wenn denn das All verharren sollte welchem in der Bewegung das 33
Verharren zu Teil wird. Da nun der Himmelsumschwung 176
nichts Willkürliches hat, sondern gemäß der Vernunft des Gesamtorganismus abläuft, so mußte es einen Einklang geben des Wirkenden mit dem Erleidenden, eine bestimmte Ordnung, die sie ineinander und zueinander fügt, derart daß jeder Stellung des Himmelsumlaufes und der darunter befindlichen Himmelskörper jeweils ein 177
bestimmter Zustand entspricht. So führen alle Dinge in ihrem bunten Chor gleichsam einen einzigen Reigen auf. Es ist ja bei unsern menschlichen Reigen nicht anders; daß die äußeren Stellungen, die den Tanz ausmachen, in den Einzelbewegungen sich richten je nach dem Wechsel der begleitenden Musik, Flöte Gesang usw., braucht man nicht zu erwähnen, da ihre Bedeutung offenbar ist. Die 178
Teile aber des Tänzers können unmöglich in jeder einzelnen Stellung im gleichen Zustand sein; sein Leib gibt hier nach und beugt sich, das eine Glied wird gestrafft das andere gelockert, das eine strengt sich an, das andere hat entsprechend der jeweiligen Tanzfigur 179
Ruhe. Dabei ist der Wille des Tänzers auf etwas ganz anderes gerichtet, seine Glieder aber unterliegen Einwir-

kungen entsprechend dem Tanzhergang, sie dienen dem Tanz und vollbringen schließlich das Ganze des Tanzes, so daß der Tanzverständige sagen könnte daß bei dieser bestimmten Tanzfigur dies Glied hochgestreckt, dies andere gebeugt wird, dies sich verbirgt und dies zu Boden geht; dabei hat der Tänzer nicht die bewußte Absicht das zu tun, sondern in der Tanzbewegung des ganzen Leibes nimmt dies Glied notwendig diese bestimmte Stellung ein und bringt damit die Tanzhandlung zur Verwirklichung. Auf diese Weise also muß man sich 180
auch das Wirken aller der Dinge vorstellen die am Himmel Wirkung üben (z. T. aber zeigen sie auch nur an ohne zu wirken). Oder noch besser: das gesamte Weltall betätigt sein Gesamtleben, indem es die großen Teile in sich bewegt und so ständig ihre Stellung verändert; das Verhältnis aber der Teile zueinander und zum Ganzen und ihre unterschiedlichen Stellungen haben (wie bei der Bewegung eines einheitlichen Lebewesens) die übrigen Wirkungen zur Folge, indem die übrigen Dinge sich derart verhalten bei diesen Verhältnissen, Stellungen und Figuren, und anders bei andern. So sind denn nicht die 181
Teile, die eine bestimmte Stellung innehaben, die eigentlich Wirkenden, sondern der der ihnen diese Stellungen gibt (*der Kosmos*). Er aber bewirkt, indem er diese Stellungen gibt, nicht etwas das von ihm verschieden wäre (denn auf anderes wirkt er nicht), sondern alles was da geschieht ist er selber; die Stellungen dort oben und ihre Folgeerscheinungen hier unten sind nur notwendige Zustände an dem Gesamtlebewesen, welches sich in bestimmter Weise bewegt und seinem Wesen nach in bestimmter Weise zusammengesetzt und gefügt ist, welches also auf sich selber wirkt und durch sich selber Einwirkungen erhält nach der Notwendigkeit. Wir Menschen 34
aber erleiden, wenn wir nur dasjenige Teil von uns der 182
Einwirkung unterstellen das dem Weltleibe angehört und unser Sein nicht gänzlich als der Welt gehörig betrachten, eine angemessene Einwirkung von der Welt; so wie ein verständiger Diener, welcher mit einem Teile seines Seins

dem Herrn zu Diensten ist, mit einem Teile aber auch sich selber gehört, eben darum angemessenere Befehle von seinem Herrn erhält, da er eben nicht Sklave ist, nicht gänzlich dem andern hörig.

183 Da nun auf der einen Seite die vernunftgemäßen Bewegungen der Himmelskörper, die verschiedenen Stellungen des Gesamtlebewesens stehen, auf der andern Seite die irdischen Geschehnisse, die mit ihnen im Einklang sind, so erhebt sich die berechtigte Frage, ob das irdische Geschehen nur eine übereinstimmende Begleitung der Himmelsfiguren ist, oder ob die Stellungen der Himmelskörper die Kraft zur Bewirkung des Erdengeschehens in sich tragen, und zwar die Stellungen an sich,
184 oder die Stellungen dieser bestimmten Gestirne. Denn dieselbe Gestirnkonstellation bringt, wenn sie aus andern Sternen besteht, keineswegs dieselbe Wirkung (bzw. Anzeige) zu Stande; offenbar hat ja der einzelne Stern auch an und für sich ein eigentümliches Wesen. Aber ist es richtig zu sagen, daß die Stellung dieser bestimmten Gestirne diese bestimmte Wirkung hat, daß ihr ein bestimmter Zustand entspricht, daß aber dieselbe Stellung, aus andern Gestirnen bestehend, eine andere Wirkung
185 habe? Damit würden wir die Wirkung ja nicht mehr den Stellungen zumessen, sondern den Gestirnen die die Stellungen bilden. Vielleicht ist sie beiden vereint zuzuschreiben? Denn dieselben Gestirne, in verschiedenen Stellungen befindlich, haben jeweils andere Wirkungen, wo ja schon ein einzelner Stern, je nach seinem verschiedenen Orte, andere Wirkungen hat. — Und ferner: haben sie bewirkende Kraft oder zeigen sie das Geschehen nur an? Vielleicht übt die Vereinigung von bestimmter Stellung und bestimmten Gestirnen beides, und vielleicht geschieht in vielen Fällen sowohl Bewirkung wie Anzeige, in andern Fällen aber nur Anzeige?

186 Unsere Darlegung hat also den Stellungen, hat aber auch den die Stellung bildenden Gestirnen selber Kräfte zugeschrieben. So hat ja beim Tänzer jeder einzelne Arm und die übrigen Glieder eine bestimmte Wirkung,

es haben aber auch die Stellungen Wirkung, und zwar in reichem Maße; und an dritter Stelle stehen die Folgeerscheinungen, die sich zeigen an den Gliedern der Tanzenden und an deren Bestandteilen wie z. B. die sich zusammenziehenden Armmuskeln, durch welche die Sehnen und Adern in Mitleidenschaft gezogen werden. Wie 35
aber sollen wir diese Kräfte nun verstehen? Wir müssen 187
jetzt erneut und genauer darlegen, was das eine Dreieck von dem andern unterscheidet, was den einen Stern von dem andern, und inwiefern und inwieweit er gerade diese bestimmte Wirkung übt. Denn wir haben ja die Wirkung weder ihren Körpern zugeschrieben noch ihren Willensentscheidungen; den Körpern nicht, weil das bewirkte Geschehen nicht allein in körperlicher Wirkung bestand; und den Willensentscheidungen nicht, weil es undenkbar war daß Götter aus Willensentscheidung Unsinniges bewirken. Denken wir aber daran daß wir 188
das All als ein einheitliches Lebewesen ansetzen, daß es infolge dieser Beschaffenheit notwendig in Empfindungsgemeinschaft (*Sympathie*) mit sich selber stehen muß, daß ferner der Ablauf seines Lebens, da es überall mit sich selber in Einklang steht, ein vernunftgemäßer sein muß, daß es in diesem Lebensprozeß eine Zufälligkeit nicht gibt, sondern alles eine einheitliche Harmonie und Ordnung ist, daß also auch die Stellungen der Gestirne vernunftgemäß entstehen und jedes einzelne Teil des Gesamtlebewesens in seinem Reigen festen Zahlenverhältnissen gehorcht — dann müssen wir zugeben: 189
beide sind nur ein Kraftausfluß des Alls, die Stellungen die in ihm sich ergeben sowohl wie die in diesen Stellungen befindlichen Teile des Alls und ihre Folgeerscheinungen, auf diese Art und Weise erfüllt das All sein Leben und jene Kräfte tragen dazu bei, wie sie denn mit diesen Eigenschaften auch entstanden sind, geschaffen von dem All in vernunftgemäßer Ordnung. Und zwar 190
sind die Stellungen gleichsam die Gedanken und Zustände des Weltwesens, oder, in der Parallele des Tanzes, seine Rhythmen und Figuren, und die Körper, die diese

unterschiedlichen Figuren darstellen, seine Glieder. Es hat aber das Weltwesen außerhalb seines bewußten Willens noch andere Kräfte; sie sind gegenüber dem Gesamtlebewesen selbständige Teile, denn ihr Wille ist nach außen gerichtet (?) und trägt nicht bei zur Verwirk-
191 lichung des Weltwesens. Denn als einheitliches hat das Weltwesen nur einen Willen, seine übrigen Kräfte dagegen, die auf es selber gerichtet sind, sind vielfältig. Alle Willensentscheidungen aber, die in ihm sind, sind auf dasselbe gerichtet, auf das sich die einheitliche Willensentscheidung des ganzen richtet. Die Begierde eines der Dinge in ihm richtet sich auf ein anderes, das eine Teilding will ein Teil der andern Dinge haben da es seiner bedarf; auch der Zorn richtet sich gegen ein anderes Ding wenn es einen Schmerz verursacht, ferner ist das Wachstum nur möglich durch Einverleiben eines andern Dinges, und das Entstehende setzt sich an
192 Stelle eines andern Teildinges. Das Ganze aber bewirkt gewiß diese Vorgänge in den Einzeldingen; es selber aber trachtet nur nach dem Guten, vielmehr es schaut das Gute. Danach trachtet auch der rechte Wille, welcher über den Leidenschaften steht, und trägt damit zu demselben Ziele bei. So ist es auch bei einem der eines andern Diener ist: vieles von dem was er tut hat nur die Aufträge seines Herrn zum Gegenstand; sein Trachten nach dem Guten aber hat dasselbe Ziel wie das
193 Trachten seines Herrn. Wenn also die Sonne und die übrigen Gestirne eine Wirkung üben auf unsere Welt, so muß man sich das so vorstellen, daß die Sonne — um sie als Beispiel zu wählen — selber beständig nach oben schaut; wie aber von ihr die irdischen Dinge erwärmt werden, in der gleichen Weise vollziehen sich auch die übrigen Wirkungen, indem sie von ihrer Seele weiter-
194 gibt, denn sie hat Wachstumsseele die Fülle in sich. So auch die Wirkungen der übrigen Gestirne, sie geben ungewollt eine Kraft ab die gleichsam von ihnen ausstrahlt. So ist ferner die Gesamtheit der Gestirne ein Ganzes von so und so bestimmter Stellung und teilt

einen und wieder einen andern Zustand mit. Es haben also sowohl die Stellungen Wirkungskraft (entsprechend der jeweiligen Stellung sind ja die Wirkungen jeweils andere) wie auch von den einzelnen Gestirnen in diesen Stellungen Wirkungen ausgehen (denn der eine Stern wirkt auf diese, der andere auf jene).

Daß übrigens die Stellungen auch an sich Wirkung 195
üben, kann man auch auf Erden beobachten. Weswegen sind sonst bestimmte Stellungen für den Anblick furchterregend (obgleich der Fürchtende vorher noch nichts Böses von ihnen erlitten hat), andere dagegen lösen beim Erblicken keine Furcht aus, wobei die einen diese Menschen, andere wieder andere in Schrecken setzen? Offenbar weil die einen nur auf einen so gearteten Menschen wirken, andere nur auf andere; sie können eben nicht anders als auf das ihrem Wesen entsprechende wirken. Weshalb zieht ferner diese eine Stellung den Blick auf 196
sich, diese andere nicht, und zwar bei demselben Beschauer? Sagt man es sei die Schönheit die den Blick auf sich zieht: warum zieht dann den einen Menschen diese, den andern jene Stellung an, es sei denn weil der Unterschied in der Stellung diese Wirkung hat. Und 197
warum sollen wir den Farben Kraft und Wirkung zuschreiben, den Stellungen dagegen nicht? Es ist ja überhaupt ein Unding, daß etwas in der Wirklichkeit da ist, aber nichts hat was es wirken könnte. Denn es gehört zum Wesen des Seienden, daß es entweder wirkt oder leidet, den einen hat man nur Wirken zuzuschreiben, den andern Wirken und Leiden. Neben dieser Bedeutung 198
der Stellungen wohnt aber auch ihren Trägern eine eigene Wirkung inne; so wohnen in den Dingen hier unten viele Kräfte, die nicht auf kalt oder warm zurückgehen, es gibt Erscheinungen die auf Qualitätenunterschieden beruhen, Gestaltung durch die Formkräfte, Teilhabe an den Kräften der Natur; so kann die wirkende Kraft von Steinen und Kräutern viel Wunderbares hervorbringen.

Denn das All ist voll bunten Reichtums, es sind in 36
ihm alle Formkräfte und zahllose Kräfte mannigfacher 199

Art. So hat, wie man behauptet, selbst beim Menschen der eine Knochen eine andre Wirkungskraft als der andre, z. B. der des Fingers und der des Zehs; jedes Glied hat Wirkungskraft und keines hat dieselbe; wir freilich bemerken das garnicht, wenn einer nicht diese
200 Dinge studiert hat. So auch, und noch viel mehr — mehr: denn unsere Welt ist nur ein Nachhall jener höheren — lebt im All eine wunderbare, nicht auszumalende Fülle bunter Kräfte; und so auch in den Gestirnen am Himmel. Denn mit nichten ist das All zum Kosmos geworden wie ein Haus ohne Seele, welches, mag es sonst stattlich und massig sein, doch nur aus einigen leicht auszuzählenden Arten von Dingen wie Balken Steinen und meinetwegen noch etlichen mehr besteht: nein, im All wacht es auf, regt sich und lebt an jeder Stelle, und überall
201 anders; alles was es gibt, hat das All in sich. Hier löst sich denn auch das Problem wieso in einem beseelten Organismus Unbeseeltes enthalten sein kann. Das eben Dargelegte nämlich besagt, daß im Gesamtorganismus das eine auf diese, das andre auf eine andere Weise lebt, nur wir schreiben demjenigen, das nicht mit Bewußtsein sich selber bewegt, kein Leben zu: in Wahrheit ist aber jegliches im Verborgenen ein Lebendes, und der bewußt lebende Organismus setzt sich zusammen aus Teilen, die zwar nicht bewußt leben, die aber einem derartigen Organismus wunderbare Lebenskräfte mit-
202 teilen. Der Mensch würde nicht so weitgehenden Erlebens fähig sein, wenn die in ihm wohnenden Kräfte, von denen er bewegt wird, gänzlich unseelisch wären; und auch das All würde nicht in dieser Weise leben, wenn nicht jedes einzelne Wesen in ihm sein eignes Leben lebte — auch wenn es keine bewußte Entscheidung besitzt; denn auch das All schafft ohne der Entscheidung zu bedürfen, da es höheren Ranges ist als alle Entscheidung; weshalb denn auch so viele ihm mit ihren Kräften zu Diensten
37 sind. So ist denn für das All nichts von dem verworfen
203 was in ihm ist. So beim Feuer und den andern wirkenden Elementen: wollte einer von denen die heute im Rufe

des Wissens stehen, untersuchen, worin denn eigentlich ihr Wirken besteht, so würde er keinen Ausweg finden, er müßte denn dies als Wirkungskraft ihnen zuschreiben, daß sie im All sind; das gleiche gilt von dem Wirken der 'nützlichen' Dinge. Wir lassen uns nur nicht herbei 204
die gewöhnlichen Erscheinungen zu untersuchen und ihnen Unglauben entgegenzubringen, sondern sind nur bei den andern Kräften, die außerhalb des Gewohnten liegen, ungläubig, nur dem Ungewohnten begegnen wir mit Staunen. Wir würden aber auch die gewöhnlichen Kräfte bestaunen, wenn einer uns, ehe wir von ihnen Kunde gehabt hätten, eine jede wiese und ihre Wirkungen darlegte.

So muß man denn zugeben, jedes Ding hat eine ge- 205
wisse (vernunftlose) Wirkungskraft; denn es ist im All gebildet und geformt, es empfängt irgendwie Anteil an der Seele vom Ganzen her, das ja beseelt ist, es ist enthalten in einem Beseelten, ist Teil eines solchen (denn nichts ist im All was nicht sein Teil wäre). Es haben dabei aber die einen Wesen größere Kraft zum Wirken als die andern; und so wirken die himmlischen Dinge stärker als die irdischen, denn sie haben ein reineres Sein. Durch ihre Kräfte wird vieles bewirkt, und zwar 206
nicht nach dem Willen derer von denen die Wirkung auszugehen scheint (denn auch denen die keinen Willen haben wohnt solche Wirkungskraft inne), auch wenden sie ihren Sinn nicht auf die Hergabe der Kraft, auch wenn ein Stück Seele dabei von ihnen ausgesandt wird. So werden ja auch aus einem Lebewesen neue erzeugt, ohne daß der Wille sie schafft, ohne daß es dabei gemindert wird, auch ohne daß es davon Bewußsein hat; denn sonst müßte ja der Wille mit seinem Wesen identisch sein (wenn es Willen hat): sonst kann er nicht der Schaffende sein; hat aber ein Lebewesen keinen Willen, so ist es um so eher ohne Bewußtsein beim Zeugen. Sowohl die Wir- 38 207
kungen also die vom Himmel ausgehen ohne daß ein Einfluß ausgeübt wird, nur infolge davon daß er ohnehin lebt, wie auch die Wirkungen infolge fremder Beeinflussung, z. B. durch Gebete, seien diese einfach oder nach der magischen Kunst psalmodiert — all diese Wirkungen sind nicht auf das einzelne Gestirn zurückzuführen. sondern mit dem Wesen des Geschehens selber
208 in Verbindung zu setzen. Alles nämlich was zum Leben nützlich ist oder sonst dienlich, ist in der Tat auf Gabe der Gestirne zurückzuführen, indem von dem einen Teil des Alls, dem größeren, auf den andern, kleinen, Wirkung übergeht. Was aber Schlimmes von den Gestirnen, wie man sagt, auf die Entstehung der Lebewesen einwirkt, das erklärt sich anders: entweder kann das betreffende Wesen das Gedeihliche nicht in sich aufnehmen (denn das wirkende Geschehen vollzieht sich nicht schlechthin, sondern in Rücksicht auf ein bestimmtes Objekt und unter bestimmten Umständen, und das was die Einwirkung erfahren soll muß eine bestimmte Ar-
209 tung zur Grundlage haben); viel Schuld hat auch die Mischung der Einwirkungen, mag auch das einzelne Gestirn allein etwas Lebenförderndes dargeben; auch kann das Schlimme eintreten weil die von Natur heilsamen Wirkungen ihren Nutzen nicht ausüben können, gewährt doch die Gesamtordnung des Alls ihnen nicht immer im Einzelfall die Erfüllung ihres Wollens; ferner fügen wir von uns aus dem was die Gestirne schenken
210 viel Schädliches hinzu. Trotzdem aber flicht sich all das zu einer Einheit zusammen und all die verschiedenen Wirkungen gelangen zu einem wundernswerten Einklang, auch wenn sie von Gegensätzen herrühren; denn alle gehören dem Einen. Was dann etwa von dem zustande Kommenden einen Mangel an Vollkommenheit hat, weil es nicht zu Ende durchgestaltet, weil der Stoff nicht bewältigt ist, dem mangelt es gleichsam an jenem inneren Adel, dessen Fehlen es in Häßlichkeit versinken läßt.
211 So gehen denn also die Wirkungen zum Teil von den Gestirnen aus, zum Teil steuert das Substrat sie bei, zum Teil fügen die Wesen selber sie hinzu. Da aber alledas aufeinander abgestimmt ist und alles auf das Eine Ziel gerichtet, so wird alles angezeigt. 'Aber die

Tugend ist keinem Herren dienstbar.' Und doch sind auch ihre Leistungen verwoben in die Gesamtordnung, da ja die Dinge hienieden von der obern Welt abhängen, die Dinge unserer Welt von den göttlicheren Wesenheiten, wobei diese Welt aber auch Anteil hat an jenem Höheren. Die Geschehnisse im All vollziehen sich also 39
nicht vermöge der 'zeugenden Formkräfte', sondern 212
vermöge von geistigen Formen die in sich umfassen sogar noch diejenigen Kräfte die über den zeugenden Formkräften stehen; denn den zeugenden Formkräften wohnt nichts inne von dem Geschehen das über diese Formkräfte selber hinausgeht noch von dem Beitrag den die Materie der Gesamtheit beisteuert oder der Wechselwirkung des Bewirkten aufeinander. Viel eher 213
könnte man die geistige Formkraft des Alls vergleichen mit dem formenden Gedanken, welcher Ordnung und Gesetz eines Staates festsetzt; dieser Gedanke enthält von vornherein das Wissen davon was die Bürger tun werden und warum sies tun werden, und in Rücksicht hierauf verordnet er alles, verknüpft durch die Gesetze all ihre Leidenschaften und all ihr Tun mit Ehrung oder Ächtung, so daß dann alles Geschehen im Staat wie von selber auf Einklang hinausläuft. — Die Anzeige 214
aber findet statt nicht mit dem gewollten Zweck der Vorherverkündigung, sondern im Geschehen selber kündet das eine Geschehen das nächste an; denn da es alles eines ist und Einem angehört, so kann das eine auch aus dem andern erkannt werden, aus dem Verursachten die Ursache, aus dem Vorangehenden die Folge, und das Zusammengesetzte aus einem seiner Bestandteile, weil sein einer und sein anderer Bestandteil insgesamt wirken.

Wenn dies denn zutreffend entwickelt ist, so lösen 215
sich nunmehr die Schwierigkeiten. Daß schlimme Einflüsse von Göttern ausgehen sollen, löst sich dadurch, daß nicht der Wille die Wirkung hervorruft, sondern was von oben herabwirkt, vollzieht sich nach Naturnotwendigkeit, da hier die einen Teile eines Ganzen auf die andern

wirken und alle aus dem Leben des einen Ganzen hervorgehen; ferner dadurch daß wir von uns aus vieles den Ereignissen zusetzen; und dadurch daß die Gaben, die als Gaben der einzelnen Gestirne nicht böse sind, in der Verknüpfung mit andern unheilvoll werden; weiter dadurch daß das Leben nicht um des Einzelnen willen da ist sondern um der Gesamtheit willen; und schließlich dadurch daß dem Substrat etwas anderes widerfährt als es empfängt, weil es nicht Herr werden kann über das Empfangene.

40
216 Wie aber erklären sich die magischen Wirkungen? Durch die Wirkungsgemeinschaft (*Sympathie*) des Alls, durch den Einklang des Gleichen und den Gegensatz des Ungleichen, durch die bunte Fülle der zahlreichen Kräfte die doch zusammenwirken zur Einheit des Weltorganismus. Denn auch wenn niemand magische Praktiken übt, geschieht doch vieles unter magischem Zwange; die wahre Magie nämlich ist 'die Freundschaft und der Streit' die im All sind, das ist der oberste Zauber-
217 künstler und Hexenmeister. Ihn kennen die Menschen gar wohl und brauchen seine Kräutlein und Formeln wider einander. Denn nur weil die Menschen von Natur zur Liebe fähig sind und die Liebe erregenden Stoffe sie zueinander zwingen, kann die Kunst des magischen Liebeszwanges stattfinden, bei der man durch Kontakt verschiedenen Personen verschiedene Stoffe beibringt, die sie zusammenführen weil ihnen Liebeskräfte innewohnen; man verknüpft dabei eine Seele mit der andern so wie wenn man getrennt stehende Pflanzen miteinander
218 verbindet. Dabei wendet man auch Stellungen an, die Wirkungskraft haben; indem man selber eine bestimmte Stellung annimmt, zieht man auch ohne Laute Kräfte auf sich: man ist ja innerhalb eines einheitlichen Ganzen und wirkt auf ein einheitliches Ganzes — denn gesetzt, der Zaubernde stünde außerhalb des Alls, dann könnte er keine anziehende und bannende Kraft ausüben mit seinen Formeln und Beschwörungen; jetzt aber, da er

nicht gleichsam auswärts arbeitet, kann er anziehen, da
er weiß wie ein Etwas im Lebewesen zu einem andern
hingezwungen wird. Ferner ist es der Seele eigentümlich 219
daß sie auch durch die Melodie des Zaubersanges, durch
die Klangfarbe und die Tonart in Bann gezogen wird,
denn derartige Dinge wie klagende Tonarten und Töne
haben ihre Anziehungskraft; dabei wird nicht der Wille
und nicht die Vernunft von der Musik betört, sondern
der vernunftlose Seelenteil. Über diesen Zauber ver-
wundert sich niemand, und doch läßt man sich gern von
ihm betören, obgleich es garnicht dies ist was man von
den Musikern fordert.

Auch von den Gebeten muß man nicht glauben daß der 220
Wille der Gottheit sie hört. Wird doch auch nicht bei
den durch Beschwörung Betörten oder den durch eine
Schlange Gebannten der Verzauberte dessen inne oder
bewußt, er merkt erst wenn er affiziert ist, daß er eine
Affektion erlitten hat, sein leitendes Organ aber bleibt
von der Affektion frei. Auf das Wesen, zu dem man betet, 221
geht eine Wirkung aus von dem Betenden (oder auf ein
anderes); dabei versteht aber die Sonne, oder welches
Gestirn es ist, die Bitte nicht; sondern die Erfüllung 41
des Gebetes geschieht, weil der eine Teil der Welt in
Wirkungsgemeinschaft (*Sympathie*) mit dem andern steht;
so wie bei einer gespannten Saite, die, unten gezupft, sich 222
auch oben bewegt; oft hat sogar eine Saite auf der Leier,
wenn auch nur die andere gerührt wird, gleichsam
Bewußtsein davon infolge des Gleichklanges, weil sie
auf dieselbe Harmonie gestimmt ist; wenn dann die
Schwingung der Saite sogar von einer Leier auf eine
andere übergeht — wie groß ist da die Kraft der Wir-
kungsgemeinschaft (*Sympathie*)! So herrscht auch im
All Eine Harmonie, auch wenn es aus Gegensätzen ent-
steht, denn es besteht zugleich aus Gleichem, da alles
miteinander verwandt ist, auch die Gegensätze. Auch 223
das was Schädigendes den Menschen (*infolge eines Ge-
betes*) widerfährt, ist so wie wenn der Zorn mit der Galle
in die Leber tritt, und hatte nicht die Bestimmung zu

schaden. Es ist so wie bei einem Feuer; wenn da jemand
Feuer davon abnimmt und damit einem andern Ding
schadet, so ist der Bewirker des Schadens derjenige,
der ins Werk setzte daß das Feuer zu jenem kam,
oder der der es abnahm, indem er ja etwas dargegeben
hat das er von einem zu einem andern übertrug; das
Feuer selbst, das zu ihm gelangt, bewirkt den Schaden
nur dann und insofern, als jener, auf den es übertragen
42
224 wurde, nicht im Stande ist es aufzunehmen. Es bedürfen
mithin die Gestirne um der Gebete willen keines Gedächt-
nisses — das ist ja der Punkt um dessentwillen die ganze
Untersuchung angestellt ist — und keiner Sinnesein-
drücke die zu ihnen hinaufdringen. Auch erhören sie
die Gebete nicht, wie einige glauben, mit Willen und
Bewußtsein; sondern man muß es zugeben, sowohl mit
Gebet wie ohne Gebet gehen Wirkungen von ihnen aus,
da sie Teile sind und der Einheit des Alls angehören.
225 Ferner gehen Kräfte in Menge von ihnen aus auch ohne
ihren Willen, und zwar ohne Einwirkung so gut wie
infolge von Vorkehrung, so wie bei einem einzelnen
Lebewesen; dabei hat das eine vom andern Nutzen oder
Schaden infolge seiner eignen Beschaffenheit; und durch
die Künste der Ärzte sowohl wie der Zauberer wird ein
Ding gezwungen einem andern ein Stück von seiner
Kraft zu leihen. In gleicher Weise teilt auch das All
seinen Teilen Kräfte mit, sowohl von sich aus als auch
veranlaßt durch einen der die Kraft auf einen bestimmten
Teil des Alls hinlenkt; denn das All steht von Natur
seinen Teilen zur Verfügung, und daher ist der Bittende
226 kein Fremder. Ist aber der Bittende schlecht, so darf
man daran keinen Anstoß nehmen; die Schlechten können
ja auch aus den Flüssen schöpfen, das Gebende weiß
nicht wem es gibt, sondern es gibt nur. Trotzdem ist es
freilich ins All eingefügt und ist gegeben vermöge der
Natur des Alls. Daher, wenn einer sich nimmt aus dem
allen zur Verfügung Stehenden, was er nicht durfte, so
ereilt ihn dafür nach unausweichlichem Gesetz die
Strafe.

Es ist mithin nicht zuzugeben daß das All (*infolge* 227
Magie oder Gebet) Affektionen unterliegt. Vielmehr ist sein leitendes Prinzip als gänzlich affektionsfrei anzusetzen. Und wenn in den Teilen des Alls Affektionen entstehen, so dringt die Affektion zwar bis zu diesen Teilsubjekten vor, das All selber aber, da für es nichts Wesenswidriges vorhanden ist, ist unempfindlich gegen das Geschehende. Sind doch selbst die Gestirne zwar, 228
soweit sie Teile, den Affektionen unterworfen, an sich selber aber unaffizierbar; denn der Wille bleibt ja auch bei ihnen unaffiziert, und ihre Leiber und ihr ganzes Sein ist keinem Schaden unterworfen, auch wenn sie vermöge ihrer Seele etwas dargeben, wird doch dadurch ihre Seele nicht vermindert und ihre Leiber bleiben dieselben, oder wenn ihnen ein Stück Körper entweicht, so geht es unvermerkt ab, wenn eines hinzutritt, so geschieht auch das insgeheim. Wie aber wird der edle 43
Mensch von Zauberei und Kräutern beeinflußt? Er ist 229
mit seiner Seele nicht affizierbar durch die Magie, sein vernunfthaftes Teil wird nicht affiziert, ändert nicht seine Anschauungen; das Teil aber seiner Ganzheit das vernunftlos ist, an dem wird er affiziert, oder vielmehr: das wird affiziert. Er wird nicht durch Zauberkräuter 230
in Liebe versetzt, denn Liebe findet doch nur statt wenn die höhere Seele der Affektion der niederen zustimmt; und wird der vernunftlose Teil durch Beschwörung affiziert, so wird er selbst gleichermaßen durch Gegenbeschwörung die in jenem wirkenden Kräfte zu nichte machen. Der Tod indessen, oder Krankheiten und was sonst Leibliches ist, das kann ihm durch Zauberei widerfahren. Denn was an ihm Teil des Alls ist, das kann von einem andern Teil, oder vom All selber affiziert werden; er selbst aber ist jeder Schädigung überhoben. Die Dämonen schließlich sind auch ihrer- 231
seits nicht unaffizierbar an ihrem vernunftlosen Teile. Sie haben — das kann man ihnen ohne Widersinn zuschreiben — Erinnerung und Wahrnehmung, sie kann man bezaubern und auf natürlichem Wege herbeiziehen;

es hören auf die Anrufenden diejenigen von ihnen die dieser Welt näher sind und insoweit sie auf diese Welt hingewendet sind.

232 Denn alles was auf ein anderes hingewendet ist, unterliegt der Bezauberung durch ein anderes; denn das worauf es gerichtet ist, das bezaubert und bannt es; und allein das, was auf sich selber hingewendet ist, ist frei von Bezauberung. So untersteht jegliches Handeln dem Zauber und das ganze Leben des handelnden Menschen; denn jeder gerät an dem in Erregung was ihn betört; vergleiche das Wort 'verführerischen Antlitzes ist des hochgemuten Erechtheus Volk'. Denn unter welcher Einwirkung gerät man in Eifer für etwas anderes? Nun, gebannt, wenn auch nicht durch der Zauberer Künste, so durch den trügerischen Schein der Natur, welche ein Ding an das andere fesselt nicht räumlich, sondern mit
44
233 den Liebestränklein die sie kredenzt. So bleibt allein die Betrachtung nach als unverzauberbar. Denn niemand der auf sich selber hingewendet ist, kann einem Zauber unterliegen; er ist ja Einer, der Gegenstand seiner Betrachtung ist mit ihm selber identisch; und die Vernunft unterliegt keinem trügerischen Schein, sondern wirkt das was sein muß, sie lebt ihr Eigenleben und tut
234 ihr Eigentun. Beim Handeln aber gibt es kein sich selbst gehören, und der Antrieb kommt nicht aus der Vernunft; auch für den Vernunftschluß kommen hier die Prämissen aus der Leidenschaft. Die Sorge um Kinder, das Trachten nach der Ehe wirkt ja sichtlich mit magischem Zwang, und so alles was die Menschen ködert da es den Begierden angenehm ist. Und die Handlungen die vom Zorn kommen, werden vernunftwidrig angeregt, die aus den Begierden ebenfalls; und beim politischen Wirken, beim Trachten nach Ämtern wirkt die uns innewohnende
235 Herrschsucht als Antrieb; die Handlungen deren Zweck ist nicht zu leiden, haben die Furcht zur Ursache, die die um des Mehr willen geschehen, die Begierde; die schließlich, die um der notwendigen Bedürfnisse willen getan werden und die natürliche Notdurft zu erfüllen trachten,

stehen ja offensichtlich unter dem Zwange der Natur, die uns den Trieb zum Leben als wesenseigen gegeben hat. Es könnte nun einer erwidern, das Vollbringen 236
edler Handlungen müsse doch vom magischen Zwange frei sein, oder sonst müsse man auch der Betrachtung, die ja sich auf die edlen Dinge beziehe, Verzauberung zuschreiben. Nun, wer die sogenannten edlen Handlungen nur als notwendig geforderte vollzieht und dabei das eigentliche Edle in etwas anderm erblickt, der ist nicht dem Zauberzwang unterworfen (er durchschaut ja ihre Notwendigkeit und blickt nicht auf diese Erdenwelt, sein Leben ist nicht auf ein Anderes gerichtet); sondern verzaubert wird man durch die Macht der Menschennatur und das Hängen am Leben, sei es das Leben anderer oder das eigene (so kann z. B. durch diesen Lebenstrieb der Anschein entstehen der Freitod sei vernunftwidrig). Wer dagegen sich schon an dem Edlen genügen läßt 237
das in den Handlungen liegt, und aus diesem Grunde sich zu diesen Handlungen entschließt, genarrt von Schatten und Schimmer des Schönen, der steht unterm Zauberzwang, indem er dem Schönen nachjagt das an den niedern Dingen auftritt. Denn alle Bemühung, alles Hingezogenwerden zu dem das dem Wahrhaften nur gleicht, beruht immer darauf daß man dem Truge dessen zum Opfer fällt, das einen hinzieht; und das tut der Zauberbann der Natur. Denn dem Nichtguten als Gutem 238
nachjagen, gebannt vom Abbild des wahren Guten, getrieben von Unvernunft, das heißt nichts anderes als ohne es zu wissen hingezwungen werden wohin man nicht will; und das ist ja wohl das was man Zauberzwang nennt. So ist denn allein vom Zauberzwange frei, wer, wenn seine niederen Teile ihn zerren, nichts von dem als gut anerkennt was jene gut heißen, sondern nur das um das er selber weiß; das narrt ihn nicht, und ihm braucht er nicht nachzujagen, sondern er besitzt es in sich; so wird er nirgendwohin gezerrt.

Nach allem Gesagten ist dies deutlich, daß jedes 45 239

einzelne Wesen im All ganz nach seinem Wesen und seinem Zustand das Seinige beisteuert zum Ganzen in Leiden und Tun; so wie beim einzelnen Tier jeder Teil nach seinem Wesen und seiner Organisation zum Ganzen beisteuert und dienstet und danach in seinem Rang und seiner
240 Verwendung festgelegt ist. Ein jedes gibt das was von ihm ausgeht, und empfängt das von den andern ausgehende, soweit seine Natur es fassen kann; so entsteht eine Art von Gesamtbewußtsein des Alls für sich selber. Wäre übrigens jedes Teil des Alls ein Lebewesen, so hätte es über die Aufgaben des Teils hinaus noch eigene
241 als Lebewesen. Ferner tritt auch das hervor, wie es denn nun mit uns Menschen bestellt ist. Wir wirken auch unserseits im All, und zwar nicht nur in der Art wie Leib auf Leib wirkt, wir erleiden aber auch entsprechende Wirkungen der andern; so steuern wir auf der einen Seite unsere leibliche Natur zum All bei, sofern wir mit der Außenwelt verknüpft sind durch das was in uns mit ihren Bestandteilen verwandt ist; andererseits aber treten wir, besser: stehen wir durch unsere Seele und inneren Zustände in Verbindung sowohl mit dem benachbarten Gebiet, wo das Feld der Dämonen ist, wie auch mit dem über ihnen liegenden Gebiet; und so können wir denn in unserer Beschaffenheit unmöglich (*den Mächten des*
242 *Alls*) verborgen bleiben. Wir geben denn auch keineswegs alle dasselbe dar noch empfangen wirs; denn was wir etwa nicht haben, z. B. das Gute, davon können wir ja keinem andern mitteilen; und anderseits, was das Gute nicht zu empfangen fähig ist, dem können wir nie ein Gutes zubringen. Wer also seine eigne Schlechtigkeit in die allgemeine Verkettung der Dinge einreiht, der wird alsbald in seiner Art erkannt und entsprechend seinem Wesen hinabgestoßen durch Zwang der Natur in das was seiner Art entspricht, und wenn er von hinnen scheidet, so kommt er an einen entsprechenden Ort. Der Gute dagegen empfängt anderes, wie er anderes gibt; so kommt er auch an einen andersartigen Ort; denn die Wesen werden wie an Fäden durch Zugkräfte der

Natur von Ort zu Ort versetzt. So wundernswert ist die 243
ordnende Kraft des Alls! Es geht alles seinen Gang in lautlosem Wandel nach dem Rechte, dem keiner entrinnen kann; und der Geringe begreift davon nichts, er wird ohne es zu merken an den Ort des Alls gelenkt wohin er gehört; der Gute aber weiß auch darum, er geht wohin er gehört, er erkennt, ehe er fortgeht, zu welcher neuen Wohnstatt ihn die Notwendigkeit führt, und ist 'guter Zuversicht' daß er 'bei den Göttern' leben wird. Bei einem kleinen Einzelorganismus sind die Orts- 244
veränderungen der Teile geringfügig, und die Teile können nicht selber wieder Lebewesen sein, höchstens in einigen Fällen auf kurze Zeit; im All dagegen, wo die Abstände so gewaltig sind daß jedes einzelne Wesen Spielraum hat, wo so zahlreiche Lebewesen vorhanden sind, da müssen die Bewegungen und die Ortsveränderungen viel größer sein; und Sonne, Mond und Gestirne bewegen sich ja auch vor unsern Augen von einem Ort zum andern, nach der Ordnung. So ist es nicht unsinnig daß auch 245
die Seelen ihren Ort wechseln, die ja nicht immer den gleichen Charakter bewahren, und daß sie ihre Stelle erhalten gemäß dem was sie leiden und tun, die einen gleichsam die Stelle des Hauptes, die andern der Füße, im Einklang mit dem All (denn auch im All gibt es Unterschiede von besser und schlechter). Diejenige Seele aber welche weder das irdische Bessere wählt noch an dem Schlechteren teilhat, sie gelangt an einen andern, an einen reinen Ort, sie erhält den Platz den sie wählte. Die Strafen aber sind Maßnahmen gleicher 246
Art wie bei der Erkrankung des Leibes die Glieder teils durch Arznei zusammengezogen werden, teils entfernt oder verändert, damit durch richtige Verteilung aller Bestandteile an die gehörige Stelle der ganze Leib gesund sei; so wird im All die Gesundheit erreicht, indem ein Glied geändert wird, ein anderes von dieser Stelle, wo es krank ist, entfernt und dorthin gestellt wird, wo es nicht krank sein kann.

29. PROBLEME DER SEELE III: DAS SEHEN

IV 5 *περὶ ψυχῆς ἀποριῶν γ' ἢ περὶ ὄψεως*

Nachdem wir die Untersuchung darüber, ob ein Sehen möglich ist ohne ein Medium wie Luft oder sonst einen der sogenannten durchsichtigen Körper, verschoben haben, wollen wir jetzt diese Frage untersuchen.

2 Daß das Sehen und überhaupt das Wahrnehmen sich mittels irgend eines Körpers vollziehen muß, ist schon gesagt worden. Denn ohne Körper verbliebe ja die Seele gänzlich im Geistigen; da aber das Wahrnehmen ein Erfassen nicht von geistigen, sondern allein von sinnlichen Dingen ist, so muß die Seele in irgend einer Weise mit dem Sinnlichen durch ihm ähnliche Dinge in Verknüpfung treten und so eine Art Gemeinschaft mit ihm eingehen, sei es des Erkennens oder des Erleidens. Daher sich diese Erkenntnis auch durch körperliche Organe vollzieht: durch sie, die gleichsam zusammengewachsen oder doch in Berührung mit dem Sinnlichen sind, gelangt die Seele gewissermaßen zu einem Einssein mit den sinnlichen Dingen selber und es wird ihr so eine Art von Affektionsgemeinsamkeit mit ihnen zuteil.

3 Wenn also eine Verknüpfung mit den Gegenständen der Erkenntnis stattfinden muß, so erfordert dasjenige, was durch irgendeine Art von Berührung erkannt wird, keinerlei Untersuchung. Das Gesicht indessen — ob auch das Gehör, darüber später — beim Sehen jedenfalls muß gefragt werden, ob ein Körper vorhanden
4 sein muß zwischen dem Auge und der Farbe. Oder ist es vielleicht so, daß der dazwischen liegende Körper wohl akzidentiell das Auge beeindruckt, zum Sehen selber aber nichts beiträgt? Wenn indessen Körper die fest sind, z. B. erdige, das Sehen verhindern, während wir je dünner das Dazwischenliegende ist desto besser sehen, dann muß man wohl dem Zwischenliegenden eine Mitwirkung beim Sehen zuschreiben; sonst, wirkten sie

nicht mit, so könnten sie auch nicht hinderlich sein: die genannten Körper aber muß man doch als hinderliche bezeichnen. Oder das Medium nimmt zunächst die 5
Affektion in sich auf und wird von ihr gleichsam geprägt? Dafür kann der Umstand zeugen, daß jemand, der vor uns steht und auf die Farbe blickt, sie gleichfalls sieht. Dann aber könnte, wenn im Medium keine Affektion stattgefunden hätte, diese auch nicht zu uns gelangen. Indessen es ist garnicht notwendig daß das Medium 6
affiziert wird, das von Natur dazu befähigt ist. Oder wenn das Medium affiziert wird, kann es eine ganz andere Affektion erleiden (*als der Sehende*); wird doch auch das Angelrohr, das zwischen dem Zitterrochen und der Hand des Fischers ist, nicht in derselben Weise affiziert wie die Hand, und doch würde auch hier, befände sich nicht Rohr und Schnur dazwischen, die Hand nicht affiziert werden. (Freilich ist auch dieser Tatbestand nicht unbestritten; es soll auch wenn der Rochen nur im Netz ist, der Fischer schon den elektrischen Schlag bekommen (*ohne unmittelbare Berührung*)). Indessen, die 7
Erörterung scheint hiermit in den Bereich der sogenannten Sympathie (*Affektionsgemeinschaft*) zu geraten. Dazu ist festzustellen: wenn dies Ding von jenem Ding seiner Natur gemäß eine sympathetische Einwirkung erfährt, weil es mit ihm in gewisser Hinsicht gleich ist, so erfährt ein dazwischenliegendes, ungleiches Ding keine Einwirkung, oder doch nicht dieselbe Einwirkung. Ist dem so, so kann weit eher wenn garkein Medium da ist, das von Natur dazu Befähigte Einwirkungen erfahren als wenn das Medium so geartet ist daß es auch seinerseits Einwirkungen erfahren kann.

Wenn der Vorgang des Sehens von der Art ist, daß das 2 8
Licht des Auges sich beim Sehen verknüpft mit dem Licht, das sich bis zu dem Wahrgenommenen hinerstreckt, dann muß dies Licht als Medium vorhanden sein; diese Auffassung des Sehens erfordert ein derartiges Medium. Ruft dagegen der zugrundeliegende, Farbe habende Körper eine Veränderung im Auge hervor, was hin-

dert dann daß diese Veränderung unmittelbar zum Auge gelangt ohne daß ein Medium dazwischentritt? Mag auch jetzt, wo es nun einmal vorhanden ist, das vor den Augen Befindliche auch selber notwendig eine gewisse 9
Veränderung erleiden. Auch für diejenigen, welche den Sehvorgang als ein sich Ergießen betrachten, ergibt sich nicht als zwangsläufige Folge das Vorhandensein eines Mediums, höchstens wenn sie fürchten, der Strahl falle sonst zu Boden; aber er gehört dem Licht an, und das Licht läuft geradlinig. Diejenigen dagegen, die im Stoß die Ursache des Sehens finden, benötigen allerdings unbedingt ein Medium. Die Vertreter der Abbildtheorie dagegen, die die Bilder den leeren Raum durchlaufen lassen, haben Raum nötig damit die Bilder nicht gehemmt werden; da nun aber das Fehlen jeglichen Mediums erst recht alle Hemmungen wegfallen läßt, so werden sie nicht 10
gegen diese Annahme streiten. Und diejenigen die das Sehen durch Sympathie erfolgen lassen, werden wohl sagen daß man weniger sehe wenn eine Medium da ist, sofern dieses die Sympathie hindert, hemmt und trübt. Folgerichtiger wäre es aber zu sagen, daß in jedem Falle auch das Verwandte, sofern es auch selber affiziert wird, die Sympathie trübt. So wird auch bei einem Körper, der sich zusammenhängend in die Tiefe erstreckt, wenn er durch Anlegen von Feuer in Brand gerät, das in der Tiefe Liegende weniger unter dem Brand zu leiden haben 11
als das Vordere. Indessen die Teile eines einheitlichen Lebenswesens, die in Sympathie stehen, erfahren doch deswegen, weil anderes zwischen ihnen liegt, um nichts weniger Einwirkungen? Nun, vielleicht ist die Einwirkung wirklich schwächer, entspricht aber dem gehörigen Maße welches die Natur will, und das Zwischenliegende verhindert nur ein Zuviel; oder aber die dargebotene Einwirkung ist von der Art daß das Zwischenliegende über- 12
haupt keine Affektion erfährt. Indessen wenn Sympathie auf der Einheit des Lebewesens beruht und wir deshalb Einwirkung erfahren weil wir in Einem sind und Einem angehören, wie sollte da nicht, wenn Wahrnehmung

eines Entfernten stattfindet, ununterbrochener Zusammenhang (*Kontinuität*) vorhanden sein? Nun, vielleicht ist der Zusammenhang, und mithin das Zwischenliegende, nur deshalb nötig damit das Lebewesen in sich zusammenhängend sei, die Affektion dagegen findet nur akzidentiell an einem Zusammenhängenden statt: denn sonst müßten wir zugeben daß jedes Ding von jedem affiziert würde; da aber das eine Ding von diesem affiziert wird, das andere von einem andern, und zwar nicht in derselben Weise, so braucht man nicht überall ein Medium.

Daher beim Gesichtssinn die Behauptung, es sei ein 13
Medium nötig, der Begründung bedarf. Zeigt doch der Augenschein daß keineswegs allemal ein die Luft durchlaufendes Ding sie auch affiziert, sie höchstens zerteilt; wie z. B. bei einem herabfallenden Stein, was tut die Luft da anders als daß sie nicht standhält? Denn es ist 14
nicht wohl annehmbar daß der Stein durch den Gegendruck der Luft fällt, wo ihm doch die Bewegung naturgemäß ist; sonst müßte ja auch das Feuer durch den Gegendruck nach oben getrieben werden, und das ist unsinnig, denn das Feuer überholt durch seine so rasche Eigenbewegung den Gegendruck der Luft; und will man 15
durch diese Schnelligkeit auch den Gegendruck beschleunigt sein lassen, so kann das höchstens akzidentiell eintreten und nicht die Bewegung nach oben ausmachen; denn auch vom Holz des Baums, das keinen Druck ausübt, geht das Streben nach oben; auch der Mensch ferner bewegt sich und durchschneidet die Luft, und doch wirkt der Gegendruck dabei nicht vorwärtsstoßend, sondern er dringt nur nach und füllt die durch uns leer gemachte Stelle auf. Tritt mithin die Luft durch der- 16
artige Körper auseinander, ohne irgendwie affiziert zu werden, warum soll sie dann nicht den Bildern, die zum Auge gehen, Durchgang lassen auch ohne auseinanderzutreten? Wenn aber die Bilder überdies die Luft garnicht wie ein Strom durchlaufen, was besteht dann für eine Notwendigkeit daß die Luft affiziert werde und auf dem Wege über die Luft erst durch diese ihre Voraffektion die Affek-

17 tion zu uns gelange? Ergäbe sich unsere Gesichtswahrnehmung erst durch die Voraffektion der Luft, so würden wir beim Sehen nicht auf das Objekt selber hinblicken, sondern die Wahrnehmung aus der unmittelbaren Umgebung erhalten — so wie bei der Erwärmung, denn da nimmt man ja an daß nicht das ferne Feuer, sondern die uns umgebende Luft die erwärmt ist, die Erwärmung verursacht; denn dies beruht auf Berührung; die Seh-
18 akte aber beruhen nicht auf Berührung. Daher denn auch der Gegenstand, unmittelbar auf das Auge gelegt, kein Sehen hervorruft, sondern das Medium muß erleuchtet werden, weil die Luft etwas Dunkles ist. Wäre die Luft nicht dunkel, wäre vielleicht eine Beleuchtung garnicht nötig; denn nur weil dies Dunkle ein Hindernis des Sehens ist, muß es erst von dem Licht bewältigt werden. Vielleicht wird ein unmittelbar ans Auge gebrachter
3 Gegenstand auch deshalb nicht sichtbar, weil er den
19 Schatten der Luft und seiner selbst mitbringt. Der schlagendste Beweis dafür, daß wir das Abbild des Gegenstandes nicht vermittels der ihrerseits affizierten Luft gleichsam durch Weitergabe sehen, liegt aber darin daß man bei Nacht im Dunkeln ein Feuer oder auch die Sterne sehen kann, auch ihre Formen. Denn niemand wird behaupten wollen, daß diese Abbilder in den dunkeln Raum eintreten und so in Verbindung mit dem Auge kommen, denn dann könnte es ja nicht mehr dunkel sein, daß das Feuer sein eigenes Abbild erleuchten müßte.
20 Denn auch bei ganz tiefer Finsternis, wenn die Gestirne verborgen sind und ihr Licht nicht erstrahlt, sieht man doch das Feuer auf den Feuerwachen und den Türmen die den Schiffen Signal geben. Wollte jemand im Widerspruch mit der Wahrnehmung behaupten, auch in diesen Fällen gehe das Feuer durch die Luft hindurch, so müßte das Auge jenes dunkle Abbild in der Luft erfassen, und nicht das Feuer selbst in seiner Deutlichkeit. Kann man nun aber selbst wenn Dunkelheit dazwischen liegt, das was jenseits von ihr liegt sehen, dann erst recht wenn überhaupt kein Medium da ist.

Bei einer andern Frage aber könnte man wohl ver- 21
weilen: ob nicht beim Fehlen jeglichen Mediums das Sehen unmöglich wird — nicht weil das Medium fehlt sondern weil die Sympathie (*Wirkungsgemeinschaft*) des Weltlebewesens mit sich selber und seiner Teile miteinander dann aufgehoben wird, weil es dann keine Einheit mehr ist. Denn darauf beruht, scheint es, irgendwie doch auch jede Wahrnehmung, daß dies unser All ein Organismus ist der mit sich selbst in Sympathie steht; denn wäre das nicht, wie könnte dann ein Teil an der Kraft und Wirkung eines andern Anteil nehmen, und zumal aus der Ferne? Da wäre denn folgendes zu fragen: 22
wenn es einen andern Kosmos gäbe, einen andern Organismus der nichts mit unserm zu tun hätte, und es befände sich auf dem Rücken unserer Himmelkugel ein Auge, ob es dann, aus angemessenem Abstand, jenen andern sähe? Nun, es gäbe wohl keine Beziehung zwischen jenem Kosmos und dem unsern.

Aber hiervon später. Für jetzt läßt sich noch ein 23
anderes Zeugnis dafür geltend machen, daß das Sehen nicht durch eine Affektion des Mediums zu Stande kommt. Erführe wirklich das Luftmedium eine Affektion, so müßte sie notwendig körperlicher Art sein, d. h. aber: es müßte eine Einprägung wie in Wachs stattfinden; mithin müßte in jedes einzelne Luftstück je ein Teilstück des gesehenen Gegenstandes sich einprägen; es würde also auch das Luftstück, welches das Auge berührt, nur ein so großes Teilstück des Gegenstandes darbieten als die Pupille, ihrer Größe entsprechend, aufnehmen kann. Tatsächlich aber wird der Gegenstand als ganzer 24
gesehen; ferner sehen ihn alle die sich in dem Luftraum befinden, von vorn, von der Seite, aus der Nähe, von hinten, soweit ihnen nicht die Sicht verdeckt ist. Folglich enthält jedes einzelne Luftstück das ganze Bild, z. B. das Antlitz das man sieht; und das kann nicht auf der Affektion eines Körpers, sondern es muß auf höheren, seelischen Notwendigkeiten beruhen, die gegeben sind mit der Sympathie eines einheitlichen Lebewesens.

4 Wie aber steht es mit dem Licht welches die Verbin- 25
dung herstellen soll zwischen dem Auge und dem äußeren, bis zum Gesehenen sich erstreckenden Licht? Nun, zunächst bedarf es nicht der dazwischenliegenden Luft — wenn man nicht etwa behaupten will das Licht könne nicht ohne Luft dasein; die Luft ist somit nur akziden- 26
tiell dazwischen; das Licht aber liegt dazwischen ohne Affektionen zu erleiden; überhaupt bedarf es bei ihm keiner Affektion, nur sein Dazwischensein ist nötig; da ferner das Licht kein Körper ist, wird also kein körperliches Medium benötigt. Übrigens bedarf das Auge des fremden, zwischenliegenden Lichtes garnicht zum Sehen schlechthin, sondern nur in die Ferne zu sehen. Ob übrigens das Licht ohne Luft dasein kann, darüber 27
später. Jetzt ist die obengestellte Frage zu prüfen. Wenn dies verbindende Licht beseelt ist, die Seele sich mittels dieses Lichtes fortbewegt und in es eingeht (so wie es beim inneren Licht des Auges der Fall ist), dann bedarf sie klärlich beim Erfassen des Gegenstandes, welches eben das Sehen ist, garnicht des zwischenliegenden Lichtes, sondern das Sehen ist dann einer Tastberührung ähnlich, das Sehvermögen erfaßt im Lichte den Gegenstand ohne daß das zwischenliegende Licht irgend affiziert wird, vielmehr bewegt sich die Sehkraft hin zu dem 28
Ort. Da ist denn zu fragen ob die Sehkraft deswegen sich dorthin bewegen muß, weil ein Zwischenraum vorhanden ist, oder weil sich in diesem Zwischenraum ein Körper befindet. Ist der Grund, daß ein Körper in dem Zwischenraum ist, so würde nach Beseitigung dieses Hindernisses das Sehen ohne weiteres stattfinden können. Liegt es aber an dem Zwischenraum als solchem, dann müßte man annehmen daß der gesehene Gegenstand ganz un- 29
tätig ist und beim Sehakt überhaupt nichts leistet. Allein dies ist unmöglich. Denn der Tastsinn sagt nicht nur aus, daß etwas in der Nähe ist und daß er es berührt, sondern er zeigt auch durch seine Affektion die Besonderheiten des betasteten Gegenstandes an; und wenn kein Hindernis dazwischen liegt, so vermag er wohl auch das Ent-

fernte wahrzunehmen; denn gleichzeitig mit der zwischenliegenden Luft werden wir eines Feuers gewahr, ohne die Erwärmung der Luft erst abwarten zu müssen; wird doch ein fester Körper viel mehr erwärmt als die Luft; die Erwärmung vollzieht sich also eher durch die Luft hindurch und nicht vermittels der Luft. Wenn nun ein
30 Gegenstand die Fähigkeit besitzt zu wirken, und ein Organ die Fähigkeit, Einwirkung welcher Art immer aufzunehmen, wozu bedarf es dann noch eines fremden Mediums um zu wirken auf das worauf es wirken kann? Denn das hieße: eines Hindernisses bedürfen. Ist es
31 doch auch, wenn das Licht der Sonne herankommt, nicht nötig daß die Luft vor uns affiziert werde, sondern das geschieht zugleich; ja oft sehen wir sie bevor sie dem Auge nahe ist, während sie noch in der Ferne ist; wir sehen also ohne daß die Luft affiziert wird, während also ein nicht affiziertes zwischenliegt und das Licht, mit dem sich das Auge verknüpfen sollte, noch garnicht herangekommen ist. Auch daß wir nachts die Sterne oder überhaupt ein Feuer sehen können, läßt sich durch diese Hypothese schwer rechtfertigen. Soll aber die Seele wohl
32 bei sich selber verharren, des Lichtes aber wie eines Stabes bedürfen, um hinaus zu dringen, dann müßte die Erfassung des Gegenstandes gewaltsam vor sich gehen, indem das Licht, in sich gespannt, an den Gegenstand stößt; und der Gegenstand müßte, sofern er Farbe ist, auch seinerseits Gegendruck leisten. Denn so ist es beim Tasten durch ein Medium. Ferner muß dann das Sehorgan schon zuvor einmal dem Gegenstande nahe gewesen sein, und zwar damals ohne Medium; denn auf diese Weise, durch Erinnerung an frühere Berührung und mehr noch durch Folgerung, kann sich beim Tasten durch ein Medium ja nur die Erkennung vollziehen. In Wirklichkeit geht es aber beim Sehen keineswegs so zu. Wenn aber das Licht, das zum Gegenstande hin liegt,
33 affiziert sein soll und die Affektion dann bis zum Auge weitergeben soll, dann fällt diese Hypothese mit jener andern zusammen, die das Medium zuerst durch den wahr-

zunehmenden Gegenstand affiziert werden läßt; auf deren Schwierigkeiten haben wir aber bereits anderwärts hingewiesen.

5 Was aber das Hören betrifft, müssen wir da nun vielleicht einräumen, daß die benachbarte Luft die erste
34 Bewegung von der Schallquelle erleidet und dann dadurch, daß die bis zum Ohr sich erstreckende Luft derselben Affektion unterworfen wird, der Ton zur Wahrnehmung gelangt? Oder ist das Medium nur akzidentiell affiziert, weil es eben dazwischen liegt, und wenn das Medium beseitigt würde, dann brauchte nur, etwa durch Zusammenprall zweier Körper, ein Schall erzeugt zu werden, und sogleich würde die Wahrnehmung davon
35 bei uns eintreffen? Oder bedarf es wirklich zunächst der Luft, die erschüttert wird, und erst von da ab, bei der zwischenliegenden Luft, steht es anders? Denn man glaubt, daß die Luft für den Ton ausschlaggebend ist; es könnte ja beim Zusammenprall zweier Körper überhaupt nicht erst ein Schall entstehen, wenn nicht die Luft, bei ihrem schnellen Zusammenstoß erschüttert und von ihrer Stelle verdrängt, nun ihrerseits dem nächsten Teil die Erschütterung weitergäbe bis zu den Ohren und dem
36 Gehörsinn. Indessen wenn die Luft für den Schall ausschlaggebend ist und ihre Bewegung die Erschütterung hervorruft, worauf sollen dann die Unterschiede der Töne und Geräusche beruhen? Denn Erz auf Erz gibt einen andern Klang als auf ein anderes Metall, und andere Dinge klingen wieder anders; die Luft aber ist einheitlich, und ebenso die Erschütterung in ihr, und die Klangunterschiede bestehen ja nicht nur in der größeren
37 oder geringeren Stärke. Und muß man zugeben daß eine die Luft treffende Erschütterung einen Schall hervorbringt, so darf man doch nicht behaupten daß hier die Luft als Luft die Ursache ist; denn die Luft ertönt gerade dann, wenn sie starr wird wie ein fester Körper und vor Eintreten der Erschütterung beharrt wie etwas Festes; folglich genügt das Aufeinanderschlagen, der Zusammenprall, und diese Erschütterung ist es die als Schall zur

Wahrnehmung gelangt. Dafür zeugen auch die Töne 38
die im Innern der Lebewesen entstehen, die nicht in der Luft erfolgen sondern lediglich durch Zusammenprall und gegenseitige Erschütterung ihrer Teile; z. B. Beugen der Knochen, Reibung aneinander ohne daß Luft dazwischen ist, und Knirschen aufeinander. Damit sei es genug dieser Erörterung, nachdem auch hier die Frage die gleiche Wendung genommen hat wie beim Gesicht, sofern auch die im Hören erfahrene Affektion nur eine Art von Mitempfindung sein kann.

Vielleicht könnte nun ebenso auch das Licht dasein 6
ohne daß die Luft da ist, und die Sonne könnte auf der 39
Oberfläche der Körper erstrahlen, obgleich der Zwischenraum leer wäre (es würde dann jetzt nur akzidentiell das, was dazwischen nun einmal vorhanden ist, erleuchtet)? Wenn dagegen die übrigen Dinge beleuchtet werden nur vermöge der affizierten Luft, dann müßte das Licht sogar sein Sein und Wesen der Luft verdanken, denn es wäre dann eine Affektion von ihr, und die Affektion könnte ja nicht dasein wenn kein Träger für sie da wäre. Indessen erstlich gehört das Licht nicht primär der Luft, 40
und nicht sofern sie Luft ist; es gehört ja jedem einzelnen feurigen, leuchtenden Körper selber zu, und es gibt sogar Steine mit lichthafter Oberfläche. Aber das, was von einem mit derartiger Oberfläche versehenen Ding ausgeht zu einem andern hin, könnte das dasein ohne die Luft? Nun, wenn das Licht nur Qualität ist, und zwar 41
Qualität von etwas, so muß man, da alle Qualität an einem Substrat ist, notwendig auch für das Licht fragen an welchem Körper es sein soll. Ist es dagegen Wirkungskraft die von einem andern ausgeht, warum sollte es dann nicht dasein, auch wenn sich kein Körper anschließt als Medium sondern nur Leeres (sofern dies möglich), und auch auftreffen können auf das jenseits des Zwischenraumes liegende? Da es von gespannter Straffheit ist, 42
warum sollte es den Zwischenraum nicht überbrücken ohne sich auf etwas zu stützen? Läge es etwa in seiner Art zu fallen, so müßte es sich abwärts bewegen. Sicher-

lich kann nicht die Luft (oder überhaupt das Erleuchtete) es erst wegziehen von dem leuchtenden Körper und zur Fortbewegung zwingen (es ist ja nichts Akzidentielles das ausschließlich an einem andern ist, und nicht die Affektion eines andern, sodaß erst der Träger dieser Affektion vorhanden sein müßte); sonst müßte es ja dableiben wenn es einmal gekommen ist; tatsächlich aber geht es wieder fort; somit muß es auch von sich aus kommen. An welchem Platz ist es denn? Nun, es braucht
43 nur der Raum dazusein. — Wird aber dann nicht der Körper der Sonne seine Wirkungskraft, die ja eben das Licht sein sollte, einbüßen? Wäre dem so, so gehörte jedenfalls das Licht keinem Andern an. Indessen es geht die Wirkungskraft wohl von einem Substrat aus, richtet sich aber nicht auf ein Substrat; nur daß das Substrat, wenn es gerade vorhanden ist, wohl eine gewisse Affektion erhält. So wie das Leben, welches eine Wirkungskraft der Seele ist, Wirkungskraft ist sowohl wenn etwas affiziert werden kann das gerade vorhanden ist, z. B. der Leib, wie auch dann wenn nichts dergleichen vorhanden, ebenso kann es ja auch beim Licht sein,
44 wenn es denn Wirkungskraft des Leuchtenden ist. Auch jetzt, wo die Luft da ist, erzeugen nicht ihre dunklen Bestandteile das Licht, sondern sie sind mit Erde vermischt und machen es vielmehr dunkel und trüben seine wahre Reinheit; es hieße das also behaupten daß etwas süß
45 werde durch Vermischung mit dem Bittern. Will man aber das Licht als Verwandlung der Luft ansehen, so ist zu erwidern, daß dann die Luft in ihrem Wesen durch diese Verwandlung sich ändern müßte, daß ihr Dunkles in der Wandlung zu einem Nichtdunklen werden müßte. Tatsächlich aber behält die Luft ihre Beschaffenheit, als wäre sie garnicht affiziert worden. Eine Affektion ferner gehört notwendig demjenigen das sie erlitten hat; mithin ist das Licht auch nicht die Farbe der Luft, sondern es beruht in sich selber, und die
7 Luft ist nur daneben vorhanden.
46 Damit sei diese Untersuchung abgeschlossen. Weiter

aber fragen wir, ob das Licht verloren geht oder zurückläuft; denn vielleicht gewinnen wir hiebei etwas für das vorher Erörterte. Wenn es ins Innere dessen das an ihm Teil erhält, eindränge, sodaß es dann zu seinem Eigenbesitz würde, so könnte man vielleicht meinen daß es verlorengehe. Ist es aber Wirkungskraft — und zwar nicht sich ergießende Wirkungskraft; denn dann könnte es den Gegenstand umfluten und es könnte sich in sein Inneres mehr ergießen als was von dem Wirkenden her auf die Oberfläche trifft — dann wird es nicht verloren gehen solange die Leuchtquelle von Bestand ist. Wechselt 47
aber diese ihre Stelle, so ist das Licht an einem andern Ort, nicht als flösse es dabei zurück oder anderswohin, sondern weil die Wirkungskraft zur Leuchtquelle gehört und überall da auftritt, wo nichts Hemmendes im Wege steht. Auch wenn der Abstand der Sonne ein Vielfaches größer wäre als tatsächlich, so würde das Licht noch dorthin reichen, wenn nichts hinderte und hemmend dazwischen stünde. Es ist nun aber die Wirkungskraft, 48
die innerhalb des leuchtenden Körpers sich befindet und gleichsam sein Leben ist, größer als die heraustretende Wirkungskraft und gleichsam ihr Urgrund und Born; die andere Wirkungskraft, die außerhalb der Grenze dieses Körpers liegt, ist das Nachbild der inneren, sie ist die zweite Wirkungskraft, die aber von der ersten nicht losgelöst ist. Denn jegliches Seiende hat seine Wirkungs- 49
kraft, welche ein Abbild von ihm ist, dergestalt daß wenn es selber da ist auch dies Abbild da ist, und solange es beharrt, dringt sie hinaus, bald weiter bald weniger weit; diese Wirkungskräfte sind teils schwach und trübe oder bleiben ganz im Verborgenen, teils sind sie größer und wirken in die Ferne; wenn eine solche in die Ferne wirkt, so ist von ihr anzunehmen daß sie einerseits dort ist wo der Träger der Wirkung und Kraft sich befindet, anderseits aber dort wohin sie dringt. Man kann das bei 50
Tieren beobachten die mit den Augen leuchten können; bei ihnen ist das Licht auch außerhalb der Augen. So ist es auch bei den Tieren die im Innern ein geballtes

Feuer haben und dies, wenn sie anschwellen, im Finstern nach außen strahlen lassen, ziehen sie sich aber zusammen, so ist draußen kein Licht vorhanden, es ist aber doch nicht vernichtet worden, sondern es ist nur ent- 51
weder draußen oder nicht. Ist es denn also nach drinnen gegangen? Nun, es ist wohl deshalb nicht draußen, weil das Feuer nicht mehr nach außen wirkt, sondern sich nach innen gewendet hat. Hat sich denn damit auch das Licht nach innen gewendet? Nein, sondern nur das Feuer; da es sich aber zurückgezogen hat, liegt der übrige Körper des Tieres davor, sodaß das Feuer nicht mehr nach außen wirkt.

52 Es ist also das von den Körpern ausgehende Licht die Wirkungskraft eines leuchtenden Körpers nach außen. Das Licht aber, welches in solchen Körpern ist, die primär leuchtend sind, ist durch und durch Sein, das Sein nämlich welches mit der Formbestimmtheit des 53
leuchtenden Körpers gesetzt ist. Wenn nun mit ihm ein Körper entsprechender Art mitsamt seiner Materie eine Mischung eingeht, so verleiht es Farbe; die Wirkungskraft allein gibt noch keine Farbe, sondern gleichsam nur eine Überfärbung, denn sie gehört ja einem Andern an und ist an es gleichsam angehängt, was aber von diesem sich abtrennt das ist auch von seiner Wirkungskraft 54
abgetrennt. In jedem Falle aber muß man das Licht als unkörperlich ansetzen, auch wenn es zu einem Körper gehört. Daher ist es auch nicht eigentlich zutreffend wenn man sagt 'es hat sich entfernt' oder 'es ist da', sondern diese Dinge gelten von ihm nur übertragen, sein Sein 55
selber besteht nur in seiner Wirkungskraft. So ist auch das Abbild im Spiegel als Wirkungskraft des gesehenen Gegenstandes anzusehen, dieser wirkt ein auf das der Affektion zugängliche, fließt aber nicht in es ein; ist der Gegenstand zugegen, so erscheint auch das Abbild im Spiegel und sein Sein erschöpft sich darin, Abbild einer so und so gestalteten Oberfläche zu sein; hat der Gegenstand sich entfernt, so hat auch die spiegelnde Fläche nicht mehr was sie vorher hatte als der Gegen-

stand ihr seine Einwirkung darbot. Übrigens ist es auch im Bereich der Seele so: die Wirkungskraft einer oberen, höheren Wesenheit verharrt so lange wie diese obere Wesenheit verharrt. Wenn es sich aber nicht um Wir- 56
kungskraft selber handelt, sondern um etwas das aus einer Wirkungskraft hervorgeht (so wie wir es von dem den Körpern zu eigen gewordenen Leben behauptet haben), wie das Licht, das sich bereits mit den Körpern vermischt hat? Nun, hier ergibt sich die Farbe, weil das die Farbe hervorrufende Licht ganz mit den Körpern vermischt ist. Und wie steht es mit dem Leben des 57
Leibes? Nun, er hat es dadurch daß eine andre Seele ihm zu Seiten ist. Wenn nun der Leib vernichtet wird — denn was der Seele nicht teilhaft ist, kann ja nicht bestehen — wird also der Leib vernichtet und weder die Seele die ihm Leben gab noch die die ihm etwa zu Seiten ist, für ihn noch hinreichen, wie kann da sein Leben noch Bestand haben? Und ist denn also dies Leben vernichtet? Nein, auch dieses ist nicht vernichtet, denn auch dies ist das Abbild einer Ausstrahlung; es ist nur nicht mehr an jenem Platze. —

Gäbe es außerhalb der Himmelskugel einen Körper, 8
und von uns aus blickte ein Auge dorthin, das durch 58
nichts am Sehen gehindert würde, würde es ihn wohl erblicken ohne mit ihm durch die Sympathie (*Empfindungsgemeinschaft*) verknüpft zu sein, wenn denn die Sympathie in Wirklichkeit nur ermöglicht wird durch die Einheit eines Organismus? Nun, wenn die Sympathie darauf beruht daß Wahrnehmendes und Wahrgenommenes einem einzigen Organismus angehören, dann könnte auch keine Wahrnehmung jenes außen befindlichen Körpers stattfinden, wenn nicht dieser Körper ein Teil unseres Weltorganismus wäre; dann freilich wäre es wohl möglich. Wäre er aber zwar nicht Teil dieser Welt, 59
aber ein Körper, der Farbe und die andern Qualitäten wie in dieser Welt hätte und damit dem Gesichtsorgan gleichgeartet wäre? Nein, auch dann nicht, wenn die Voraussetzung richtig ist. Es sei denn man wollte ver-

suchen eben hiermit die Voraussetzung umzustoßen und es für unsinnig erklären, daß die Sehkraft eine vorhandene Farbe nicht sehen sollte, und daß die übrigen Sinne, obgleich ihre Wahrnehmungsgegenstände ihnen zugegen
60 sind, ihre Funktion nicht ausüben sollten. Indessen diese Unsinnigkeit, werden wir erwidern, woher rührt sie denn? Nun, in dieser unserer Welt tun und leiden wir dergleichen, indem wir in einem einzigen Wesen befaßt und ihm zugehörig sind; es ist also zu prüfen, ob wir es eben aus diesem Grunde tun. Ist das schon bisher hinreichend erwiesen, nun gut; wo nicht, wollen wirs noch auf andern
61 Wegen zeigen. Daß ein Lebewesen mit sich selber in Sympathie steht, ist klar. Handelt es sich also um ein Lebewesen, so genügt das; dann stehen auch seine Teile in Sympathie, sofern sie zu dem einen Lebewesen gehören. Wenn man aber die Sympathie auf die Gleichheit zurückführen wollte? Gewiß, die Erfassung des Gegenstandes, die Wahrnehmung im Lebewesen findet statt weil ein und dasselbe Wesen am Gleichen Teil hat; denn sein Organ ist ihm wesensgleich; die Wahrnehmung besteht also darin daß die Seele das Wahrgenommene
62 erfaßt vermöge von Organen die ihm gleich sind. Wenn nun die Welt als ein Lebewesen dasjenige wahrnimmt was nicht in ihr ist, sondern nur dem in ihr Befindlichen gleicht, so wird sie es nicht sofern sie Organismus ist erfassen, sondern nur insofern dies Wahrgenommene nicht ihr eigen, aber doch gleich dem ihr eigenen ist. Nun, dieses Wahrgenommene ist vielleicht vermöge seiner Gleichheit nur deshalb wahrnehmbar, weil die Seele es gleich gemacht hat, und dann ist es ihr nicht mehr fremd; ist mithin das was außerhalb dieser Welt wirkt, eine gänzlich andere Seele, dann können auch die dort außen vorausgesetzten Gegenstände in keinem Sinne Gleichheit mit der Seele dieser unserer Welt
63 haben. Und somit erweist sich daß der Grund der Ungereimtheit nur der Widerspruch in der Voraussetzung war; denn sie nennt in einem Atem dasselbe Seele und nicht Seele, verwandt und nicht verwandt, gleich und

UNIVERSITY LIBRARY

ungleich; sie ist daher, da sie den Widerspruch in sich selbst trägt, überhaupt keine Voraussetzung. Sie nimmt ja auch an, daß die Seele in jenem äußeren Körper ist; somit setzt sie diese Welt als All und Nichtall, anders und nichtanders, Nichts und Nichtnichts, vollkommen und nichtvollkommen. Man muß also diese Voraussetzung aufgeben, denn es ist nicht möglich ihre Folgerungen ausfindig zu machen, da sie in sich selber eben das Vorausgesetzte wieder aufhebt.

INHALT

Seite

22. Das Seiende, obgleich Eines und dasselbe, ist zugleich als Ganzes allerwärts I 1
VI 4 *περὶ τοῦ τὸ ἓν καὶ ταὐτὸν ὂν ἅμα πανταχοῦ εἶναι ὅλον α′*

23. Das Seiende, obgleich Eines und dasselbe, ist zugleich als Ganzes allerwärts II 24
VI 5 *περὶ τοῦ τὸ ἓν καὶ ταὐτὸν ὂν ἅμα πανταχοῦ εἶναι ὅλον β′*

24. Das jenseits des Seienden Belegene denkt nicht. Das primär und das sekundär Denkende . . 40
V 6 *περὶ τοῦ τὸ ἐπέκεινα τοῦ ὄντος μὴ νοεῖν καὶ τί τὸ πρώτως νοοῦν καὶ τί τὸ δευτέρως*

25. Aktuell und Potentiell 47
II 5 *περὶ τοῦ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ*

26. Die Affektionsfreiheit des Unkörperlichen . . 54
III 6 *περὶ τῆς ἀπαθείας τῶν ἀσωμάτων*

27—28. Probleme der Seele I—II 87
IV 3—4 *περὶ ψυχῆς ἀποριῶν α′ β′*

29. Probleme der Seele III: Das Sehen 191
IV 5 *περὶ ψυχῆς ἀποριῶν γ′ ἢ περὶ ὄψεως*

Schlüssel für die chronologische Zählung der Schriften

Enn.	chron.	Enn.	chron.	Enn.	chron.	Enn.	chron.	Enn.	chron.	Enn.	chron.
I 1	53	II 1	40	III 1	3	IV 1	21	V 1	10	VI 1	42
2	19	2	14	2	47	2	4	2	11	2	43
3	20	3	52	3	48	3	27	3	49	3	44
4	46	4	12	4	15	4	28	4	7	4	22
5	36	5	25	5	50	5	29	5	32	5	23
6	1	6	17	6	26	6	41	6	24	6	34
7	54	7	37	7	45	7	2	7	18	7	38
8	51	8	35	8	30	8	6	8	31	8	39
9	16	9	33	9	13	9	8	9	5	9	9

Philosophische Bibliothek

Kurzes Verzeichnis der Sammlung

Bisher über 200 Bände. Der eingehende, 48 Seiten ſtarke Jubiläumskatalog ſteht Intereſſenten koſtenfrei zur Verfügung.

HERBART
Lehrb. d. Einl. i. d. Phil. 2.80, 3.80

HERDER'S
Philoſophie 3.50, 4.50

HOBBES
Grundzüge der Philoſophie.
I: Lehre vom Körper 5.40, 6.70
II: Lehre v. Menſchen. — Lehre vom Bürger . . . 6.—, 7.50

HUMBOLDT
*Ideen . . . . . Hldr. 2.50

HUME
Üb. d. menſchl. Verſtand 2.70, 3.60
Engliſche Ausgabe . 3.50, 5.—
Dialoge üb. natürl. Rel. 3.—, 4.—
Prinzipien der Moral . 5.40, 6.80
Engliſche Ausgabe . . . 4.—

JEAN PAUL
Vorſchule der Äſthetik 5.40, 6.80

KAISER JULIAN
Philoſophiſche Werke . 5.40, 6.80

KANT
Sämtliche Werke. Hrsg. v. K. Vorländer. 10 Bde. Leinen . 90.—
Daraus einzeln:
Kritik d. reinen Vern. . 6.—, 7.50

KANT
Ratke, Syſtematiſches Handlexikon zur Kritik der reinen Vernunft 4.50, 5.50
Beides zuſ. auf Dünndruck, biegſam in Ganzlwd. (Rückenſtärke 3 cm) . . . . . 12.—
Cohen, Handkomm. zur Kritik der reinen Vernunft 2.40, 3.30
Kritik der prakt. Vern. 2.70, 3.60
Kritik der Urteilskraft 3.50, 4.50
Erſte Einleitung in die Kritik der Urteilskraft 2.25, 3.15
Prolegomena 1.80, 2.70
Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten 1.25, 1.80
Metaphyſik der Sitten . 5.40, 6.80
Logik 2.25, 3.15
Anthropologie 4.80, 6.30
Religion 2.60, 3.50
*Kleine Schriften zur Logik und Metaphyſik, 4 Tle., je 1.80, 2.70
Schriften zur Geſchichtsphiloſoph., Ethik und Politik . 3.50, 4.50
Beweisgrund zu einer Demonſtr. des Daſeins Gottes . 1.80, 2.70
Schriften der Naturphiloſophie:
1. Allgem. Naturgeſchichte u. Theorie d. Himmels 3.50, 4.50
2. Metaphyſiſche Anfangsgründe der Naturwiſſenſch. 1.80, 2.70
3. Abteilung 8.50, 9.80
Vermiſchte Schriften . . 7.20, 8.50
Phyſiſche Geographie . 7.50, 9.—

Die erſte Ziffer nennt den broſchierten, die zweite Ziffer den gebundenen Preis.
*Alle Bände, mit Ausnahme der mit * bezeichneten, ſind wieder auf holzfreiem Papier erſchienen.*
Die Preiſe ſind die im Januar 1933 gültigen.

Philosophische Bibliothek

KANT
Briefwechsel, 2 Bde., je 4.—, 5.— Halbleder . . . . . je 6.—
Kants Leben von Karl Vorländer 3.50, 4.50, Hldr. 5.50

KRAUSE, K. CH. F.
Europäischer Staatenbund. 80, 1.60

LA METTRIE
Der Mensch e. Maschine 2.15, 3.15

LEIBNIZ
Philosophische Werke, 5 Bde. Halbleder . . . . . 40.—
Daraus einzeln:
Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie I. . 4.50, 5.80
Hauptschriften usw. II. 6.—, 7.50
Neue Abhandlungen über den menschl. Verstand . 7.50, 9.—
Erläuterungen dazu . . 4.35, 2.25
Theodicee . . . . . 6.—, 7.50
Deutsche Schriften:
1. Muttersprache und völkische Gesinnung 1.80, 2.70
2. Vaterl. u. Reichspol. 2.40, 3.30

LEIBNIZ
Ausgew. philosoph. Schriften im Originaltext. Herausgegeb. von H. Schmalenbach. Bd. I 3.50, 4.50
Bd. II 4.50, 5.80

LESSING
Lessings Philosophie . . 4.—, 5.—
Über das Trauerspiel . 2.70, 3.60

LIBANIUS
Apologie des Sokrates . 3.50, 4.50

LOCKE
Versuch über den menschlichen Verstand, 2 Bände, je 5.40, 6.80
*Über den richtigen Gebrauch des Verstandes 1.90, 2.80

LOTZE
System der Philosophie:
Band I: Logik . . . 10.—, 12.—
Bd. II. Metaphysik 11.50, 13.50
Mikrokosmos, 3 Bde., je 3.—, 6.50

MACCHIAVELLI
Der Fürst . 3.80, 2.70, Hpgt. 4.—

MAIMON, SALOMON BEN
Früher der Gesichtspunkt:
I. Buch . . . . 9.—, 11.—
II. Buch . . . . 5.—, 6.50
III. Buch . . . . 6.—, 7.50
I–III in 2 Geschenk-Bdn. 23.—

MILL, J. ST.
Die Freiheit 4.35, 5.80

PLATON
Sämtliche Dialoge. Herausg. von O. Apelt, 7 Bde. Hpgt. 75.—
Daraus einzeln:
Einleitung z. Gesamtausgabe Von O. Apelt 1.35
Protagoras 1.80, 2.50
Laches u. Euthyphron 1.50, 2.25
Apol. d. Sokr. u. Kriton 1.35, 2.—
Gorgias 2.45, 3.35
Menon . . . . . 1.35, 2.—
Kratylos 2.40, 3.30
Phaidon 1.80, 2.50
Phaidros 2.40, 3.30
Euthydemos 1.50, 2.25
Hippias I u. II. Ion . 1.50, 2.25
Alkibiades I u. II . . 1.50, 2.25
Gastmahl . . . . . 1.30, 2.—
Charmides, Lysis, Menexenos 2.40, 3.30
Theätet 2.40, 3.30
Parmenides 2.40, 3.30
Philebos 2.40, 3.30
Der Staat . . . . . 5.—, 6.—
Timaios und Kritias . 3.—, 4.—
Sophistes 2.40, 3.30

Philosophische Bibliothek

PLATON
Politikos 2.40, 3.30
Briefe 2.40, 3.30
Gesetze, 2 Bde., je . 5.—, 6.—
Platon-Index als Gesamtregister. Von O. Apelt . 3.50, 4.50

PLOTIN
Schriften. In chronologischer Folge herausg. v. Richard Harder. Bd. I 12.85, 12.15

PLUTARCH
Moral. Schriften, 5 Bde., je 3.—, 4.—

SCHELLING
Wesen der menschlichen Freiheit 2.25, 3.15
Bruno 3.50, 4.50
Zur Geschichte der neueren Philosophie 7.25, 8.50
Briefe über Dogmatismus u. Kritizismus 2.70, 3.60

SCHILLER
Philosophische Schriften 4.—, 5.— Hldr. 6.50

SCHLEIERMACHER
Werke, herausg. von O. Braun, 4 Bde. Ganzleinen . . . 60.—
Daraus einzeln:
Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre . . . 6.—
Über d. wissenschaftliche Behandlung des Tugendbegriffes . 3.50
Predigten über den christlichen Hausstand 3.80, 5.40
Reden üb. die Religion 1.35, 2.70
Universitäten im deutschen Sinne . . . . . .
Außerhalb der Gesamt-
Monologen . . . .
Weihnachtsfeier . . .
phil. Ethik 3.20, 4.20

SCOTUS ERIUGENA
Leben und Schriften . 1.35, 2.25

SENECA
Philos. Schriften, 4 Bde. . . 18.—
Daraus einzeln:
Dialoge, 2 Bände, je . 3.—, 4.—
Briefe an Lucilius, 2 Bde., je 4.—, 5.—

SEXTUS EMPIRICUS
Pyrrhon. Grundzüge . 4.—, 5.—
Erläuterungen . . . 4.—, 5.—

SHAFTESBURY
Unters. üb. d. Tugend 3.—, 4.—
Über E . . de Enthusiasmus; T 1.50, 5.80
. . . . . je 7.50

SPINOZA
Sämtliche Werke . . . on C. Gebhardt, 3 Bd. . .—
Daraus einzeln:
Kurze Abhandl. v. Gott, Ethik . . . . . .
Theologisch-pol. Traktat
Descartes' Prinzipien . 2.40,
Abhandlungen über die Verbesserung des Verstandes, Abhandlung vom Staate . 2.40, 3.30
Briefwechsel . . . . . 5.—, 6.—
Lebensbeschreibungen und Gespräche . . . . . 3.—, 4.—
Außerhalb der Gesamtausgaben:
Robinson, Kommentar zu Spinoza Ethik, Bd. I . . . . 5.—, 6.50
Spinoza-Brevier 1.50

THOMAS VON AQUIN
. . . . . 4.—, 5.—
. . . . . intellek- 1.80, 2.70
Begriffsbestimmungen . 1.80, 2.70

COLUMBIA UNIVERSITY
0032140983
G.E. STECHERT & Co. (ALFRED HAFNER) NEW YORK
MAR 3 1936

VOLUME 3

PLOTIN

SCHRIFTEN

3. BAND

PhB

Columbia University
in the City of New York
LIBRARY

Ph… …thek

Kur…

…gehende,
…log steht
…rfügung.

D'AL…
Einl. …
(Di…

ARIS…
Philos…
E. …

Dar…
Dichtk…
Parva…
Metap…
Über …
Nikor…
Politi…

…n:
…ahr-
… 2.90, 3.80
…hlichen Er-
… 1.50, 2.20
… 3.15
… Hylas und
… 2.40, 3.50
… 3.15
… 9.—, 10.80
… 3.50, 4.50
… 6.—, 7.50

Organon, kpl. geb. … 15.—

Einzelausgaben:

Kategorien … 1.50
Lehre vom Satz … —.80
Lehre vom Schluß … 4.—, 5.—
Lehre vom Beweis … 3.50, 4.50
*Topik … 4.—, 5.—
*Soph. Widerlegungen 1.50, 2.20

AUGUSTINUS
Vom seligen Leben … 1.50, 2.20

BECCARIA
Über Verbrechen und Strafen … 4.—, 5.40

BERKELEY
Philos. Werke, 3 Bde. Hldr. 30.—
4 Bände, je … 20.—, 22.50
*Paradoxien d. Unendl. 4.—, 5.—

BOSTROM
Grundlinien eines philosophischen Systems … 4.50, 5.50

BRENTANO
Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis, 2. Aufl. … 2.50, 3.30
Lehre Jesu … 3.50, 5.—
Psychologie, Band I … 9.—, 10.80
— Bd. II („Klassifikation der psychischen Phänomene" und „Anhang" v. 17 Nrn.) 9.—, 10.80
— Bd. III. Vom sinnlichen und noetischen Bewußtsein, 1. Teil 6.30, 7.60
Versuch über die Erkenntnis 6.70, 8.—

Die erste Ziffer nennt den broschierten, die zweite Ziffer den gebundenen Preis.
*Alle Bände, mit Ausnahme der mit * bezeichneten sind wieder auf holzfreiem Papier erschienen.*
Die Preise sind die im Januar 1936 gültigen.

Philosophische Bibliothek

BRENTANO
Die 4 Phasen d. Philos. 4.90, 5.80
Üb. d. Zukunft d. Philos. 4.90, 5.80
Vom Dasein Gottes . 21.50, 24.—
Wahrheit und Evidenz 7.20, 9.—
Kategorienlehre … 7.—, 8.50

BRUNO
Von der Ursache … 2.40, 3.30

CICERO
Über das höchste Gut und Übel … 3.50, 4.50
Drei Bücher über die Natur der Götter … 2.70, 3.60
Lehre der Akademie . 1.80, 2.70

COMTE
Geist des Positivismus . 2.40, 3.30

CUSANUS
Deutsche Übersetzung der Hauptwerke, hrsg. von Ernst Hoffmann. Heft 1: De Sapientia, erscheint Anfang 1936.

DAMASKIOS
Leben des Isidoros … 6.30, 7.60

DESCARTES
Philosophische Werke. Hrsg. von Artur Buchenau, 2 Bde. Halbpergament … 20.—

Daraus einzeln:
Abh. üb. d. Methode … —.70
Die Regeln. Erforschung der Wahrheit 1.80; I/II geb. 3.30
Meditationen (Text) … —.75
*Prinzipien … 5.40, 6.80
Leidenschaften d. Seele, geb. 5.—

Außerhalb der Gesamtausgabe:
Regulae ad directionem ingenii. Nach d. Orig.-Ausg. v. 1701 1.80
Meditationes de prima philosophia … 1.35

DIOGENES LAERTIUS
*Leben u. Meinungen berühmter Philosoph., 2 Bde., je 4.50, 5.70

ELYOT
Buch vom Führer … 4.—, 5.—

FICHTE
Werke in 6 Bänden u. 1 Ergänzungsband. Hrsg. v. F. Medicus. Ganzleinen … 90.—

Daraus einzeln:
Anweisg. z. selig. Leben 1.80, 2.70
*Atheismusstreit … 3.—
Begriff d. Wissenschaftsl. 1794 1.35
*Beitr. über die französische Revolution … 6.30, 8.—
*Sonnenklarer Bericht … 1.35
Bestimmg. d. Menschen 1.50, 2.20
*Vorles. über die Bestimmung des Gelehrten (1794) … —.70
*Über das Wesen des Gelehrten … 1.60
*Über die Bestimmung des Gelehrten (1811) … 1.35
*3 Teile in 1 Bd. geb. 3.80
*Erste und zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre . 1.80
Grundlage der gesamten W.-L. (1794) … 4.20, 5.80
Grundriß d. Eigentümlichen der W.-L. … 1.80
Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters … 3.50, 5.—
*Der geschlossene Handelsstaat … 1.20, 2.—
Transzendentale Logik . 5.80, 7.60
Machiavell … 1.50
Naturrecht … 5.20, 6.80
Nicolais Leben … 2.25
*Patriotismus … 2.25
Polit. Fragmente … 4.50, 6.30
Reden an d. dt. Nation 1.50, 2.20
*Rechtslehre von 1812 . 3.50, 5.—
Sittenlehre von 1798 . 4.20, 5.80
Sittenlehre von 1812 . 2.20, 3.60
*Staatslehre … 3.60, 5.40

Philosophische Bibliothek

FICHTE

*Versuch ein. Kritik aller Offenbarung . . . . . 2.70, 4.—
Wissenschaftslehre von 1801 3.—
Wissenschaftslehre von 1804 4.50
W.-L. von 1801 u. 1804, geb. 9.—
*Zurückforderung der Denkfreiheit 1.35
Fichtes Leben von E. Medicus . . 2.50, 3.50

Außerhalb der Gesamt-Ausgabe:

Ideen über Gott und Unsterblichkeit 1.60
Deduz. Plan e. zu Berlin zu err. höheren Lehranstalt. Mit Einleitung v. E. Spranger 3.—, 6.—
*Predigten 1.80
Philos. d. Maurerei . . 2.50, 3.80
*Unterschied des Geistes und des Buchstabens 1.35

FICINUS

Über die Liebe, Hpgt. . 10.80

GOETHE

Philosophie 4.—, 5.—, Hldr. 6.50

GROTIUS

*Freiheit des Meeres . 2.20, 3.—

Ed. v. HARTMANN

Kategorienlehre, 3 Bde., je 3.-, 4.-

HEGEL

Sämtliche Werke. Erste kritische Gesamtausgabe, herausgegeb. v. G. Lasson. In Ganzbuckram. Bd. I-V, VII-IX, XVIII je 11.25
Bd. VI . . . . . 15.—
Bd. Xa, XII-XIV, XX, je 18.—
Band XIX . . . . . 25.—

HEGEL

In der Philosophischen Bibliothek:

Erste Druckschriften . 9.—, 10.80
Phänomenologie . . . 8.—, 9.80
Logik, 2 Bände, je . 8,—, 9.80
Encyclopädie . . . . 8.—, 9.80
Rechtsphilosophie . . 7.20, 8.50
Randbemerkungen im Handexemplar 5.80, 6.80
Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie . . . . 8.—, 9.80
Philosophie der Weltgeschichte:
I: Die Vernunft in der Geschichte 4.50, 5.80
II: Die orient. Welt 4.—, 5.—
III: Die griechische u. römische Welt 3.50, 4.50
IV: Die german. Welt 3.50, 4.50
V: Lasson, Hegel als Geschichtsphilosoph . 3.50, 4.50
Ästhetik. 1. Halbband: Idee und Ideal . . . . . 15.—, 16.50
Vorlesungen über die Philosophie der Religion:
I: Begriff d. Relig. 9.—, 10.80
II: Die bestimmte Religion.
1. Kapitel: Die Naturreligion . . . . . 8.—, 9.80
2. Kapitel: Die Religionen d. geistig. Individualität 8.—, 9.80
III, 1: Absolute Relig. 8.—, 9.80
III, 2: Die Beweise vom Dasein Gottes . . . . . 8.—, 9.80
Lasson, Einführung in Hegels Religionsphilosophie 7.20, 9.—
Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie . . 8.—, 9.80
Jenenser Realphilosophie:
I: Vorles. v. 1803/4 15.—, 16.50
II: Vorles. v. 1805/6 15.—, 16.50

Als Einführung dazu:

Hoffmeister, Goethe und Hegel 7.50, 8.50

PLOTINS SCHRIFTEN
III

PLOTINS SCHRIFTEN

ÜBERSETZT VON

RICHARD HARDER

BAND III

DIE SCHRIFTEN 30—38
DER CHRONOLOGISCHEN REIHENFOLGE

1 9 3 6

DER PHILOSOPHISCHEN BIBLIOTHEK BAND 213a
VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG

ALLE RECHTE
INSBESONDERE DAS ÜBERSETZUNGSRECHT
VORBEHALTEN

PRINTED IN GERMANY

COPYRIGHT 1936 BY FELIX MEINER IN LEIPZIG

36-23142

78 P'12
J K3
v.3

DRUCK VON RADELLI & HILLE IN LEIPZIG

Das Titelblatt zum II. Band von Plotins Schriften trägt fälschlich die Nummernzählung 211 b der Philosophischen Bibliothek; es muß statt dessen heißen: Band 212 a. Bitte ändern Sie so in Ihrem Exemplar! Auf Wunsch liefere ich ein neues Titelblatt zum Auswechseln gegen das alte.

FELIX MEINER

30. DIE NATUR, DIE BETRACHTUNG UND DAS EINE

III 8 *περὶ φύσεως καὶ θεωρίας καὶ τοῦ ἑνός*

Spielend fürs erste, eh wir uns an den Ernst machen, möchten wir behaupten: nach der Betrachtung (*Schau*) verlangen alle Dinge, auf dies Ziel sind sie gerichtet, nicht nur die vernünftigen, auch die vernunftlosen Geschöpfe und die Naturkraft, die in den Pflanzen wohnt,
2 und die Erde, die die Pflanzen hervorbringt; und alle Dinge erlangen die Betrachtung auch, in dem Grade in dem es ihnen in ihrem naturgemäßen Zustand möglich ist, nur daß sie in verschiedener Weise erlangt und ausgeübt wird, die einen üben sie wirklich aus, die andern erfassen nur eine Nachahmung, ein Abbild davon. Aber man findet vielleicht das Unerwartete unseres Vorgehens unerträglich? Nun, wir sind unter uns, da kann es keine Gefahr bringen wenn wir spielen mit dem was unser
3 eigen ist. Ist denn aber auch unsere gegenwärtige Betrachtung selber nur Spiel? Wir so gut wie alle die spielen, sind damit im Betrachten begriffen, sie spielen nur aus Trieb nach Betrachtung; am Ende ist bei jedem Spiel des Knaben und jedem Ernst des Mannes die Betrachtung der Zweck auf den des Mannes Ernst wie des
4 Knaben Spiel gerichtet ist: jegliches Tun (*Praxis*) eifert nach der Betrachtung (*Theorie*), und zwar zieht das unvermeidliche Tun die Betrachtung stärker zu den äußeren Gegenständen hin, das aber was wir freies Tun nennen nur in geringerem Grade, gleichwohl aber geht auch dieses aus dem Triebe nach Betrachtung hervor.

5 Doch davon hernach. Jetzt wollen wir über die Erde selber sprechen und die Bäume, überhaupt die Pflanzen,

und darlegen was bei ihnen Betrachtung sei und wieso wir die Hervorbringungen und Erzeugnisse der Erde als eine Auswirkung der Betrachtung erklären können, und inwiefern die Natur, die man meist für vorstellungs- und vernunftlos hält, Betrachtung in sich haben kann, ja das was sie schafft um der Betrachtung willen schafft, der Betrachtung die sie angeblich garnicht besitzt.

Daß dabei nicht Hände noch Füße im Spiele sind und 2 6
kein zugebrachtes oder angestammtes Werkzeug, daß dagegen Materie nötig ist damit die Natur an ihr schaffen und ihr Gestalt verleihen könne, das ist wohl jedermann einleuchtend. Man muß aber auch das mechanische Hebelspiel fernhalten von dem Schaffen der Natur. Denn wie kann Stoß und Hebeldruck die bunte Mannigfaltigkeit der Farben und Formen erzeugen? Die Puppenmodel- 7
leure, die man ja wohl hauptsächlich im Auge hatte wenn man sich das Werkverfahren der Natur derart glaubte vorstellen zu sollen, können ja ihrerseits keineswegs Farben erzeugen, wo sie nicht ihren Geschöpfen anderweitig gewonnene Farben auftragen. Nein, man 8
muß daran denken, daß bei denen, welche Kunstfertigkeiten dieser Art ausüben, etwas in ihrem Innern verharren muß, auf daß sie vermöge dieses Verharrenden das jeweilige Werk ihrer Hände bilden können; entsprechend muß man bei der Natur auf ein Gleiches zurückgreifen und sich gegenwärtig halten daß auch hier die Kraft verharren muß welche nicht mit Händen schafft; und zwar als ganze verharren. Denn keineswegs darf, wäh- 9
rend einiges an ihr verharrt, anderes sich bewegen; die Materie ist das was sich bewegt, an der Natur aber bewegt sich nichts. Sonst wäre dieser ihr unbewegter Teil nicht jenes primär Bewegende, also wäre nicht die Natur das primär Bewegende mehr, sondern erst das unbewegte Prinzip im All. Man könnte einwenden, daß eben die 10
rationale Form unbewegt bleibe, sie selber aber sei von der rationalen Form zu unterscheiden und bewege sich. Allein wenn man sie ganz bewegt sein läßt, so wäre auch die rationale Form mitbetroffen; soll aber etwas an ihr

unbewegt bleiben, so müßte das eben die rationale Form
11 sein. (*Indessen die Natur ist selber die rationale Form.*) Denn sie ist notwendig reine Gestalt und nicht aus Materie und Gestalt zusammengesetzt; denn wozu bedürfte sie warmer oder kalter Materie? Das bringt ja die Materie mit, die ihr als Werkstoff gegeben ist; oder vielmehr: die Materie, die an sich keine Qualität hat, wird warm oder
12 kalt unter der Einwirkung der rationalen Form. Denn nicht Feuer muß hinzutreten wenn die Materie Feuer werden soll, sondern die rationale Formkraft. Was denn kein geringer Beweis dafür ist daß in den Lebewesen und den Pflanzen die rationalen Formen das Schöpferische sind und daß die Natur selber Formkraft ist, Formkraft die als ihr Geschöpf eine zweite Formkraft hervorbringt welche nun dem Substrat etwas von sich
13 dargibt, dabei aber selber ebenfalls verharrt. Diese Formkraft, die an der sichtbar werdenden Gestalt wirkt, ist die niederste, sie ist bereits ohne Leben, da sie eine weitere Formkraft nicht aus sich hervorzubringen vermag; der obere aber, welcher die Lebendigkeit besitzt, er ist dem die Form schaffenden verschwistert und hat dieselbe Kraft: und er ist es der in dem Geschöpf schaffende Wirkung übt.

3
14 Wie hat er nun aber als Schaffender, und in diesem Sinne Schaffender, mit irgendwelcher 'Betrachtung' etwas zu tun? Nun, sofern er verharrend schafft, in sich selbst verharrend, und rationale Form ist, muß er wohl selber Betrachtung sein. Denn das Handeln vollzieht sich gemäß der rationalen Form, ist also von ihr verschieden; die rationale Form aber, da sie auch ihrerseits sich dem Handeln erst gesellt und ihm vorsteht,
15 kann nicht wohl Handeln sein. Ist sie nun nicht Handeln, sondern eben rationale Form, so ist sie Betrachtung. Bei jeder rationalen Form ist ihr unterster Grad Ergebnis der Betrachtung, Betrachtung in dem Sinne des Betrachteten; was den höheren Grad betrifft, so bleibe seine eine Erscheinungsform wo er nicht Natur sondern Seele ist, hier beiseite; die andere aber, die rationale

Form die in der Natur, die Natur ist, ist auch sie ein Ergebnis von Betrachtung? Wohl ist sie wirklich Ergebnis von Betrachtung; aber ist sie es auch im Sinne des sich selber Betrachtenden, oder wie steht es damit? Gewiß ist die Natur ein Erzeugnis von Betrachtung, 16 davon daß einer betrachtet hat; wieso aber hat sie selber Betrachtung? Die Betrachtung, die aus logischer Reflexion hervorgeht, hat sie gewiß nicht (logische Reflexion nenne ich das forschende Nachdenken über ihren eignen Inhalt). — Aber warum sollte sie diese Betrachtung nicht haben, wo sie doch Leben, rationale Form und wirkende Kraft ist? — Vielleicht weil Forschen und Suchen ein noch nicht Haben bedeutet. Sie 17 aber hat, und eben vermöge dieses Habens schafft sie. Schaffen bedeutet also für sie nichts anderes als Sein was sie ist, sie ist aber Betrachtung und Betrachtetes zugleich, denn sie ist rationale Form; dadurch also, daß sie Betrachtung, Betrachtetes, rationale Form ist, schafft sie, schon insofern sie dies alles ist. So hat sich ihr Schaffen uns also als Betrachtung erwiesen; es ist das Ergebnis einer Betrachtung welche reine Betrachtung bleibt und nichts anderes tut, sondern rein dadurch schafft daß sie eben Betrachtung ist.

Wollte einer sie fragen um wessentwillen sie schafft, und $\frac{4}{18}$ sie ließe sich herbei auf den Frager zu hören und Rede zu stehen, so würde sie wohl antworten: 'Eigentlich gebührte sichs nicht zu fragen sondern von allein und schweigend zu verstehen, so wie ich schweige und nicht gewohnt bin zu reden.' Und was denn zu verstehen? 'Daß das, was entsteht, ein von mir Geschautes ist, ein nach meiner Anlage in mir erstehendes Betrachtnis; daß mir, die 19 ich selber aus einer solchen Betrachtung entstand, die Neigung zum Schauen mitgegeben ist; daß mein Betrachten das Betrachtete hervorbringt, so wie die Mathematiker zeichnen indem sie betrachten; und während ich freilich nicht zeichne, sondern nur betrachte, treten die Linien der Körper ins Dasein gleichsam wie ein Niederschlag. Es steht um mich nicht anders als um meine 20

Mutter und meine Erzeuger: auch sie entstammen einer Betrachtung; und so ging auch meine Geburt vonstatten ohne daß jene irgend handelten, sondern sie, die höhere Formkräfte sind, betrachteten sich selber und dadurch bin ich erzeugt worden.'

21 Was will das besagen? Daß die sogenannte Natur in Wahrheit Seele ist, Sproß einer höheren Seele von mächtigerem Leben, und stille in sich selber schauende Betrachtung übt, nicht nach oben gerichtet, und auch nicht weiter hinab, sondern dort stillestehend wo sie ist, in ihrem in sich Stehen und sich selbst Gewahren; und in diesem Innewerden und sich selbst Gewahren erblickt sie das was ihr nachgeordnet ist, wie sie es denn vermag, und nun sucht sie nichts anderes mehr, da sie ein strah- 22 lendes, liebliches Schaubild erzeugt hat. Will man ihr dabei ein gewisses Verständnis und Bewußtsein zugestehen, so jedenfalls nicht in dem Sinne wie wir Bewußtsein und Verständnis bei den andern Wesen meinen, sondern man könnte zum Vergleich auf den Unterschied zwischen Bewußtsein im Schlaf und im Wachen hinweisen: sie kann ruhen, denn sie betrachtet das Schaubild ihrer selbst, welches ihr ersteht dadurch daß sie in sich und bei sich selber verharrt und dadurch, daß sie 23 eben Schaubild ist. So ist ihr Betrachten lautlos; aber es ist auch ein wenig getrübt. Denn es gibt ein anderes, das heller zum Schauen ist, da ihre Betrachtung ja nur das Nachbild einer andern ist. Deshalb ist denn auch das von ihr Erzeugte durch und durch kraftlos, weil eine kraftlose Betrachtung ein kraftloses Schaubild hervor- 24 bringt. Auch die Menschen, wenn sie zur Betrachtung zu kraftlos sind, wenden sich dem Handeln zu, d. h. einem Schattenbild des Betrachtens und der Vernunft; weil nämlich die Kraft der Betrachtung infolge einer Schwäche ihrer Seele ihnen nicht ausreicht, können sie das Schaubild nicht hinreichend erfassen; da sie deshalb nicht zur Sättigung kommen, sondern danach trachten es zu erblicken, so verfallen sie auf das Handeln, um so zu er- 25 blicken was sie geistig nicht vermochten. Jedenfalls,

wenn die Menschen etwas geschaffen haben, so möchten sie es sehen und betrachten und wahrnehmen, und dasselbe wünschen sie von den andern, mag auch ihr Vorsatz, wie sie glauben, nur auf das Tun gerichtet sein.

So werden wir überall finden, daß Schaffen und Tun 26
entweder Schwäche des Anschauens ist oder ihre Nebenwirkung: Schwäche, wenn einer über das Gemächte seines Handelns hinaus nichts in sich trägt; und Nebenwirkung, wenn er über dem Gemächte ein Anderes, das mächtiger ist als jenes, in sich trägt und betrachten kann. Denn welcher Mensch, der das Wahre zu schauen vermag, 27
sollte stattdessen verzichten und sich dem Schattenbild des Wahren zuwenden? — Eine Bestätigung dieser Auffassung bieten die Knaben von trägerem Geiste: da sie zum Lernen und Betrachten nicht fähig sind, landen sie bei Technik und Handfertigkeit.

Nachdem wir somit über die Natur gesprochen haben, 5 28
in welchem Sinne ihre Zeugung Betrachtung sei, wenden wir uns nun der Seele zu, die ihr vorausliegt, und wollen darlegen, wie deren Betrachtung, ihr Wissens- und Forschertrieb und ihre Trächtigkeit, ihr Erfülltsein von ihren Erkenntnisdingen sie veranlaßt hat, nachdem sie selber ganz Betrachtung geworden, ein zweites Betrachtungsding hervorzubringen; so ist das Schaffen der Kunst: 29
wenn eine Kunst jeweils erfüllt und gesättigt ist, schafft sie eine andere, sozusagen eine kleine Kunst in einem Kinde welches von allen ihren Inhalten die Abbilder an sich trägt. Indessen handelt es sich in beiden Fällen um Schaubilder und Betrachtungen zweiten Grades, welche gleichsam getrübt sind und sich nicht selber am Leben halten können. Dabei bleibt der Seele höchstes Stück, 30
welches droben von dem Oberen immerdar erfüllt und erleuchtet wird, dort oben; das andere Stück aber erhält hieran Teil vermöge einer Teilhabe, welche die erste ist mit der überhaupt jemand teilnimmt. Denn aus Leben tritt ewig Leben hervor; denn es dringt durch seine Wirkungskraft überall hin und es gibt nichts

31 dem es fernbleibt. Indem die Seele so hervortritt, läßt sie indessen ihr oberes Teil dort beharren wo sie es zurückließ; denn würde sie ihr oberes Teil fahren lassen, so wäre sie nicht mehr allerwärts, sondern nur dort wo
32 sie endigt. Es ist aber das Hinabdringende dem Verharrenden nicht gleich. Wenn die Seele also allerwärts hingelangen muß und es keinen Ort geben darf wohin nicht ihre Wirkungskraft dringt, wenn ferner das Frühere immer von dem Späteren verschieden (*überlegen*) ist, und wenn die Wirkungskraft entweder aus Betrachtung kommt oder aus Handeln, ein Handeln aber noch garnicht vorhanden war (denn das kann es unmöglich vor der Betrachtung), so ergibt sich notwendig daß diese Wirkungskraft zwar eine schwächer und schwächer wer-
33 dende, aber doch ganz und gar Betrachtung ist; sodaß dann das, was als ein sich nach der Betrachtung richtendes Handeln erscheint, in Wirklichkeit nur die schwächste Art der Betrachtung ist. Denn alles Erzeugte muß stets zur gleichen Art gehören wie das Erzeugende, dabei aber schwächer sein, weil jenes im Hinabschreiten ver-
34 blaßt. All das vollzieht sich lautlos, weil die Seele keines Sichtbaren, keiner von außen eindringenden Betrachtung oder Handlung bedarf. Anderseits ist aber das Betrachtende doch nur Seele; und so bringt das in ihr, was solche Betrachtung übt, da es von dem ihr Übergeordneten abweicht und sich vergleichsweise mehr nach außen richtet, das ihr Nachgeordnete hervor, Betrachtung die Betrachtung. Die Betrachtung und das Betrachtete hat ja auch keine Grenze; sie ist deshalb allerwärts; denn wo sollte sie nicht sein? Sie ist auch in allem was Seele heißt, als ein Identisches; denn sie ist nicht
35 in Grenzen der Größe eingeschlossen. Indessen ist sie nicht in allen Dingen in der nämlichen Weise, somit auch nicht in jedem Teil der Seele gleich. Deshalb heißt es, daß der 'Wagenlenker' die 'Rosse' füttert mit dem was er geschaut hat, und sie nehmen es, und dann regt sich natürlich in ihnen das Verlangen nach dem, was sie so zu schauen bekommen; denn sie hatten es nicht

ganz ergriffen. Und wenn sie in diesem Verlangen eine Tätigkeit ausüben, so ist ihr Tun gerichtet auf das wonach sie verlangen; und das war Betrachtung und Schaunis.

Ihr Tun also geschieht um der Betrachtung und des 6 36
Schaunisses willen. So ist denn auch für den handelnden Menschen die Betrachtung sein Ziel, das was er gewissermaßen auf geradem Wege nicht erlangen kann, das sucht er zu erlangen auf irrenden Umwegen. Und wenn sie nun ein Ding erlangen das sie sich wünschten, so zeigt sich daß sie es verwirklicht sehen wollten nicht um es nicht zu erkennen, sondern um es zu erkennen und als gegenwärtiges anzuschauen, indem es nämlich in der Seele zum Schauen bereit liegt. Ferner handeln die 37
Menschen um eines Guten willen; und dies nicht damit es außer ihnen verbleibe und sies nicht besitzen, sondern damit sie das Gute, das Ergebnis ihres Handelns ist, besitzen. Wo aber befindet sich dies Gute? In der Seele. Wiederum also führt sich das Handeln auf die Betrachtung zurück; denn was man in der Seele erfaßt, welche Vernunft ist, was kann das anders sein als schweigende Vernunft (*schweigendes Wort*)? Und zwar ist es das umso mehr, je mehr es innerhalb der Seele liegt.

Denn dann bleibt die Seele stille und braucht nach 38
nichts zu suchen, da sie erfüllt ist, und unter diesen Umständen ruht die Betrachtung im Innern, da sie gewiß sein darf das Betrachtete zu besitzen. Je eindeutiger diese Gewißheit ist, umso stiller ist die Betrachtung, weil sie umso mehr beides zur Einheit zusammenführt, und weil das Erkennende — denn es ist Zeit vom Spiel zum Ernst überzugehen — je tiefer es erkennt, um so mehr mit dem Erkannten zur Einheit wird. Denn solange 39
sie zwei blieben, muß das Erkennende ein anderes sein und ein anderes das Erkannte; dieses liegt also gleichsam nur beigelagert, und die Doppelheit ist noch nicht durch innere Aneignung überwunden, so z. B. wenn rationale Formen in der Seele liegen und doch nichts in ihr wirken. Daher darf die rationale Form nicht draußen

stehen, sondern muß geeint werden mit der Seele des
40 Lernenden, bis sie ihn als wesenseigen antrifft. Freilich, die Seele, wenn sie nun auch jener rationalen Form zu eigen geworden und in entsprechende Verfassung versetzt ist, so holt sie es dennoch hervor und nimmt es zu Handen; sie will das was sie primär besitzt, auch kennenlernen, so wird sie durch dies Zu Handen nehmen gewissermaßen von sich selber unterschieden, sie bedenkt es diskursiv, und erblickt es als ein von sich verschiedenes; dabei war sie doch selber rationale Form geworden und gar gewissermaßen Geist, freilich ein Geist
41 der das andere sieht. Denn die Seele ist nicht voll erfüllt, sondern sie hat Mangel gegenüber dem was ihr vorgeordnet ist. Sehen freilich tut auch sie in Ruhe das was sie hervorholt; denn was sie einmal hervorgeholt hat, braucht sie ja nicht mehr hervorzuholen. Wenn sie indessen etwas hervorholt, so tut sie das wegen ihres Mangels zum Zweck der Überprüfung, denn sie will kennenlernen was sie in sich hat. (Beim handelnden Menschen dagegen fügt sie das, was sie in sich hat,
42 den äußeren Dingen ein.) So ist denn also die Seele, weil sie ihre Inhalte intensiver besitzt, stiller als die Natur, und weil sie sie in größerer Fülle besitzt, geneigter zur Betrachtung; weil sie sie aber nicht in vollkommenem Maße besitzt, so drängt sie danach, in höherem Grade habhaft zu werden der Kenntnis des Betrachteten und somit einer Betrachtung die sich aus reflektierender Prüfung ergibt. Und wenn sie sich selbst verläßt, in andere Dinge eintritt und erst später wieder nach oben zurückkehrt, so betrachtet sie derweilen doch mit dem Teil den sie zurückläßt; die Seele aber, die in sich selber
43 stille steht, tut dies weniger. Daher hat der Weise sein Inneres geistig völlig durchdrungen; andern gegenüber legt er an den Tag, was in ihm ist, bei sich selbst aber ist er reines Schauen; denn er ist schon zur Einheit vorgedrungen und zum Stillesein nicht nur vor den äußeren Dingen, sondern auch vor seinem eigenen Innern: alles liegt inwendig in ihm.

Daß also alles aus Betrachtung hervorgeht und Be- 7
44 trachtung ist, sowohl das wahrhaft Seiende wie das was während seines Betrachtens entsteht und seinerseits Betrachtetes ist, teils vermöge von Wahrnehmung teils von Erkenntnis oder Meinung; daß für die menschlichen Handlungen ihr Ziel in der Erkenntnis liegt und ihr Trachten auf Erkenntnis geht; daß die Zeugung von der
45 Betrachtung herkommt und auf die schließliche Hervorbringung einer Gestalt und d. h. eines neuen Gegenstandes der Betrachtung hinausläuft, daß überhaupt jegliches Ding, wie es ein Nachbild seines Schöpfers ist, seinerseits Schaubilder und Gestalten schafft, daß die entstehenden Wesenheiten, als welche Abbilder vom Seienden sind, zu erkennen geben, für ihre Hervorbringer sei nicht die Hervorbringung oder das Tun Ziel, sondern die Möglichkeit das Ergebnis betrachten zu können; daß eben dies die Überlegungen erblicken wollen, und
46 vorher noch die Sinne, deren Ziel ja das Erkennen ist, und noch vor ihnen die Natur, die schafft weil sie das Schaubild in ihr, die rationale Form erblicken will und eine neue rationale Form ins Dasein ruft — das alles drängt sich teils unmittelbar auf, teils hat unsere Darlegung es ins Gedächtnis gerufen: jedenfalls aber ist es ja wohl klar. Und auch das ist klar, daß notwendig, wo die oberen Dinge Betrachtung ausüben, alles andere nach ihr verlangt, wenn anders der Urgrund Ziel aller Dinge ist. So ist es auch bei den Lebewesen: wenn sie
47 zeugen, so sind es die rationalen Formen in ihrem Innern die sie antreiben; Zeugung ist Kraft der Betrachtung, die sich verwirklichen will, eine Trächtigkeit die darauf drängt, eine Vielheit von Gestalten und Schaubildern hervorzubringen und alles zu erfüllen mit den rationalen Formen und gleichsam immerdar betrachten zu können; denn Hervorbringen bedeutet Gestalten ins Dasein rufen, und das heißt alles erfüllen mit Betrachtung. Auch die
48 Fehlleistungen, sowohl bei der Entstehung der Dinge wie beim Handeln, sind nichts anderes als ein Abirren Betrachtender vom Gegenstand ihrer Betrachtung; so

ist der schlechte Künstler ein solcher, der häßliche Gestalten schafft. Auch der Liebestrieb hat seinen Ursprung in einem Schauen und einem Hindrängen zur Gestalt.

8 So steht es also hiermit. Da nun die Betrachtung auf-
49 steigt von der Natur zur Seele und von dieser zum Geist, und da sie hierbei immer wesenseigener wird, immer mehr geeint mit dem Betrachtenden, da schließlich in der Seele des Weisen das durch die Betrachtung Erkannte mit dem Subjekt identisch wird, denn es strebt ja zum Geist hinauf, so ist beim Geiste denn natürlich beides eine Einheit, die nicht mehr auf Wesensaneignung beruht wie noch bei der besten Seele, sondern auf Wesenheit,
50 darauf daß 'Sein und Denken dasselbe' sind. Denn hier ist nicht mehr das eine und das andere unterschieden; sonst müßte es ja darüber noch eine Wesenheit geben in welcher das eine und das andere nicht mehr unterschieden sind. So muß im Geist beides wesenhaft Eines sein; das bedeutet aber: es ist eine lebenerfüllte Betrachtung, nicht ein Betrachtetes wie das welches in einem andern ist. Wo es nämlich in einem andern ist, da ist jenes andere das Lebendige, nicht es ein Selbstlebendiges.
51 Wenn also ein Betrachtetes und ein Gedachtes Leben haben sollen, so muß es Selbstleben (*Leben an sich*) sein, nicht vegetatives oder wahrnehmendes oder sonst seelisches Leben. Gewiß, auch diese andern Arten des Lebens sind in gewisser Weise Denken; aber das eine ist vegetatives Denken, das andere wahrnehmendes, das andere
52 sonst seelisches Denken. Und wieso sind sie denn Denken? Weil sie rationale Formen sind; alles Leben ist irgendwie Denken, nur das eine Denken ist trüber als das andere, so wie auch beim Leben. Jenes Leben aber ist klarer, es ist Einheit von Erstem Leben und Erstem Geist. So ist das Erste Leben ein Erstes Denken und das zweite Leben ein zweites Denken und das unterste Leben unterstes Denken. Jegliches Leben also gehört zu dieser Gattung
53 und ist Denken. (Beim Leben machen wohl auch die Menschen leicht diese Unterschiede, beim Denken aber

nicht, sondern nennen das eine Denken, das andere aber lassen sie überhaupt nicht mehr als Denken gelten; weil sie eben garnicht darnach fragen was eigentlich Leben sei. Das eine übrigens sei noch unterstrichen, daß wiederum und nochmals die Untersuchung aufweist daß alles Seiende ein Nebenerfolg von Betrachtung ist.) Wenn 54
also das wahrhafte Leben vermöge von Denken Leben ist, und dies Denken nichts anderes ist als das wahrhafteste Denken, so ist anderseits das wahrhafte Denken lebendig, die Betrachtung also und das entsprechende Betrachtete leben und sind Leben und die beiden sind als Einheit beisammen.

Sind die beiden nun Einheit, wie wird dann diese 55
Einheit anderseits zu Vielheit? Nun, weil sie nicht Eines betrachtet. Und selbst wenn sie das Eine betrachtet, tut sie es nicht als Eines; denn sonst würde der Geist garnicht entstehen. Vielmehr hebt er an als Eines, bleibt aber nicht wie er anhub, sondern wird unvermerkt, gleichsam schlaftrunken, zur Vielheit, er entfaltet sein Selbst da er alles besitzen will (freilich wäre es besser für ihn dies nicht zu wollen, denn so wurde er das Zweite); so wie ein Kreis, der sein Selbst entfaltet, 56
sich darstellt als Figur, Fläche, Peripherie und Zentrum nebst Radien, und von alledem liegt das eine nach oben zu, das andere nach unten. Das Bessere ist das Woher, das Schlechtere das Wohin; keineswegs nämlich ist das Woher gleichbedeutend mit dem Beisammen von Woher und Wohin, noch anderseits das Beisammen von Woher und Wohin gleichbedeutend mit dem reinen Woher. Ferner aber ist der Geist nicht Geist irgend eines einzelnen 57
Dinges, sondern er ist Gesamtgeist, und als Gesamtgeist ist er Geist aller Dinge. Ist er nun Gesamtgeist und Geist aller Dinge, so muß auch sein Teil Gesamtgeist und aller Dinge Geist sein; sonst würde er einen Teil haben der nicht Geist ist, gar sich zusammensetzen aus Nicht-Geisten und ein zusammengewürfelter Haufen sein der darauf wartet aus all diesen Bestandteilen zum Geist zu werden. Daher ist der Geist auch unendlich, und wenn etwas 58

von ihm ausgeht, so tritt damit keine Verminderung ein, weder bei dem was von ihm ausgeht (denn auch dieses ist seinerseits alles) noch bei Jenem von dem es ausging, denn er ist eben keine Zusammensetzung von Stücken.

9
Dies ist die Beschaffenheit des Geistes. Und eben 59
daher steht er nicht an der ersten Stelle, sondern es muß das Jenseits des Geistes Liegende geben, auf das all unsere bisherige Darlegung eigentlich abzielte. Und zwar erstlich, weil die Vielheit später ist als das Eine. Sodann ist der Geist Zahl, Zahl aber und alles dergleichen 60
hat seinen Urgrund im eigentlich Einen. Ferner ist der Geist Denkendes und Gedachtes zugleich, mithin zweierlei zusammen; ist er aber zweierlei, so gilt es das vor dieser Zweiheit Liegende zu erfassen; und was ist das? Etwa reiner Geist? Indessen ist mit jeglichem Geist der geistige Gegenstand (*das Gedachte*) verkoppelt; soll also kein geistiger Gegenstand mit ihm verkoppelt sein, so kann es auch nicht Geist sein. Ist es also nicht Geist und soll doch die Zweiheit hinter sich lassen, so muß es, als das dieser Zweiheit Voraufgehende, jenseits des Geistes liegen. Aber warum kann es nicht das Gedachte sein? Nun, weil das Gedachte seinerseits mit dem Geist verkoppelt ist. 61
Ist es also weder Geist noch Gedachtes, was kann es dann sein? Dasjenige, so müssen wir behaupten, aus welchem der Geist sowie das mit ihm verkoppelte Geistige hervorgehen. Und was ist das und wie sollen wir es uns vorstellen? Denn es muß ja auch seinerseits entweder denkend sein oder des Denkens unfähig. Ist es aber denkend, so ist es Geist, ist es aber des Denkens unfähig, so kann es nicht einmal sich selber erkennen, und was 62
ist dann überhaupt noch daran? Auch wenn wir es das Gute nennen und das schlechthin Einfache, sagen wir, obgleich dies wahr ist, damit doch nichts Klares und Deutliches, solange wir nicht einen Punkt haben auf den sich unser Denken bei dieser Aussage stützen kann. Denn da die Erkenntnis der übrigen Dinge vermöge

des Geistes geschieht, und da man durch den Geist etwas erkennen kann nur sofern es denkt, durch welche plötzliche Intuition soll man da dieses Dinges habhaft werden welches das Wesen des Geistes eben überschreitet? Und wenn wir bezeichnen sollen wie es denn möglich ist 63
zu ihm zu gelangen, so sagen wir: durch das in uns, das ihm gleicht. Denn ein Etwas von ihm weilt auch bei uns und es gibt kein Ding bei dem es nicht ist, soweit sie an ihm teilzuhaben vermögen. Denn indem man demjenigen, was allerwärts ist, das zu seiner Aufnahme fähige an irgendeinem Orte hinstellt, so fängt man jenes dadurch auf. So z. B. wenn eine Stimme einen leeren Raum mit ihrem Klang erfüllt und in diesem leeren Raum auch auf Menschen trifft, und wenn man dann an beliebiger Stelle ein Ohr aufstellt, so wird man die Stimme auffangen, als ganze und doch wieder nicht als ganze. Und wenn wir 64
nun den Geist als auffangendes Organ hinstellen, was ist es was wir dann empfangen? Vielmehr muß der Geist gleichsam nach rückwärts ausweichen, muß sich selbst gewissermaßen ausliefern dem was hinter ihm ist (denn er hat zwei Fronten) und darf dort, wenn er Jenes erblicken will, nicht mehr ganz Geist sein. Denn der Geist 65
selber ist das primäre Leben, und als Leben ist er die Verwirklichung des Gesamtseins in seiner vollen Aufgliederung (Aufgliederung nicht als erst sich Aufgliederndes, sondern als bereits Aufgegliedertes). Ist er nun Leben und Aufgliederung und trägt alles nicht nur im allgemeinen Umriß, sondern in genauer Durchführung in sich (denn sonst besäße er es unvollkommen, weil ungegliedert), so muß er notwendig von einem Andern herstammen, das nicht mehr in Aufgliederung ist, sondern Ursprung der Aufgliederung, Ursprung des Lebens, Ursprung des Geistes und des Gesamtseins. Denn das Ge- 66
samtsein ist nicht Ursprung, sondern aus dem Ursprung geht das Gesamtsein hervor; der Ursprung selbst aber ist nicht das Gesamtsein noch ein Stück davon, denn sonst könnte er nicht das Gesamtsein erzeugen und wäre Vielheit aber nicht Ursprung der Vielheit. Denn überall ist das

Erzeugende einfacher als das Erzeugte. Also muß auch dieses, wenn es den Geist erzeugt hat, einfacher sein 67
als der Geist. Glaubt aber jemand, das Eine selber sei zugleich auch das Gesamtsein, so müßte es entweder jeder einzelne Bestandteil des Gesamtseins für sich sein, oder alle zusammen. Wenn nun erst alle Bestandteile vereinigt das Eine ergeben, so muß es später sein als ihre Gesamtheit; ist es aber früher als das Gesamtsein, so muß es von dem Gesamtsein unterschieden sein; ist es drittens das Eine und das Gesamtsein zugleich, so kann es nicht Ursprung sein. Es muß aber Ursprung sein und vor dem Gesamtsein dasein, damit nach ihm 68
das Gesamtsein sein könne. Wäre es anderseits jeder einzelne Bestandteil des Gesamtseins, dann würde erstlich jeder beliebige dieser Bestandteile mit jedem andern identisch sein; sodann würde alles beisammen sein und es gäbe keine Unterscheidung mehr. Auch so ergibt sich also daß das Eine nicht etwas von dem Gesamtsein ist, sondern vor dem Gesamtsein.

10 Und was ist es dann? Die Möglichkeit des Gesamtseins; 69
wäre sie nicht, so wäre das Gesamtsein nicht, wäre auch der Geist nicht das Erstleben und Gesamtleben. Was aber über dem Leben ist, das ist Ursache des Lebens; denn das verwirklichte Leben, welches das Gesamtsein ausmacht, ist dennoch nicht das Erste, sondern quillt 70
gleichsam selber hervor wie aus einem Born. Stell dir eine Quelle vor, die keinen andern Ursprung hat, sich aber selber allen Strömen dargibt und dabei nicht verbraucht wird durch diese Ströme, sondern selber im Stillesein beharrt, die Ströme aber die aus ihr entspringen bleiben zunächst, ehe sie hierhin und dorthin auseinanderfließen, noch eine Strecke beisammen, der einzelne weiß aber gewissermaßen schon wohin er seine Wogen 71
ergießen wird; oder einen gewaltigen Baum, dessen Lebenskraft den ganzen Baum durchläuft, ihr Urgrund aber verharrt in sich und zerstreut sich nicht über das Ganze, da er gleichsam in der Wurzel seinen festen Sitz hat; so verleiht dieser Urgrund dem Baum sein ganzes

Leben in all seiner vielfältigen Fülle, bleibt jedoch selbst
an seiner Stelle, denn er ist nicht selber Vielheit, sondern
Urgrund dieses vielfältigen Lebens. So ist es denn gar- 72
kein Wunder (oder ist es gerade ein Wunder?) daß die
Vielheit des Lebens aus der Nicht-Vielheit stammt und daß
die Vielheit nicht dasein könnte, wenn nicht vor der Viel-
heit dawäre was nicht Vielheit ist. Denn der Urgrund
zerteilt sich nicht auf das Gesamtgebilde; denn zerteilte
er sich, so würde er damit auch das Gesamtgebilde ver-
nichten, und dies würde auch nicht von neuem entstehen
können wenn der Urgrund nicht bei sich verharrt in seiner
Andersheit.

Deshalb führt man denn auch überall die Dinge auf 73
ein Eines zurück; bei jedem einzelnen Ding gibt es ein
Eines auf das man es zurückführen kann, und dieses
wieder auf das vor ihm liegende Eine, das aber noch
nicht schlechthin Eines ist, bis man schließlich bei
dem schlechthin Einen anlangt: dies aber läßt sich nicht
mehr auf ein anderes zurückführen. — Indessen, wenn 74
man dies Eine, d. h. den verharrenden Urgrund, bei der
Pflanze und das Eine beim Lebewesen, das Eine bei der
Seele, das Eine beim All ins Auge faßt, so hat man jedes-
mal das Kraftvollste und das eigentlich Wertvolle: bei
dem Einen aber, das zu dem wahrhaft Seienden gehört
und sein Urgrund, seine Quelle und Kraft ist, da sollten
wir auf einmal mißtrauisch werden und argwöhnen, es
sei das Nichts? Gewiß, es ist nichts von dem dessen 75
Urgrund es ist: wenn aber nichts von ihm ausgesagt
werden kann, nicht 'Sein' noch 'Wesen' noch 'Leben',
so in dem Sinne daß es über all das erhaben ist. Und
faßt du es ins Auge nachdem du das Sein von ihm ge-
nommen, so wirst du staunen vor dem Wunder seines
Wesens; dann richte deinen Blick auf es, und kommst
du dann in seinen eigenen Bereich, so ruhe aus und
werde seiner inne, indem du es durch dein Hinblicken
noch tiefer verstehst und seiner Erhabenheit zugleich
gewahr wirst an den Dingen die nach ihm sind und ihm
ihr Sein verdanken. Und dann verfahre weiter folgender- 11 76

maßen. Der Geist ist ein Sehen und zwar ein sehendes
Sehen, und muß daher eine zur Verwirklichung (*Akt*)
schreitende Möglichkeit (*Potenz*) sein. Folglich ist an
ihm Materie und Form zu unterscheiden; denn auch
das aktuelle Sehen hat diese Zweiheit, während es vor
dem Sehakt Eines war; dies Eine ist also Zwei geworden
77 und die Zwei wieder Eines. Für das Sehen nun kommt die
Erfüllung, gleichsam die Erreichung des Zieles, von dem
Wahrnehmbaren her; beim Sehen des Geistes aber bringt
erst das Gute diese Erfüllung; denn wäre der Geist
selber das Gute, wozu brauchte er zu sehen und überhaupt
sich zu betätigen? Alles andere nämlich übt seine Be-
tätigung um das Gute und wegen des Guten; das Gute
aber bedarf keines Dinges, daher hat es auch nichts als
78 sich selber. Sprichst du also das Wort 'das Gute' aus,
so denke nichts weiteres hinzu; denn setzst du etwas
hinzu, so wirst du es um soviel als du hinzugesetzt hast
vermindern. So tu auch nicht das Denken hinzu, auf
daß du nicht damit ein Anderes hinzutuest und eine
Zweiheit hervorrufst, Geist und Gutes. Denn der Geist
bedarf des Guten, das Gute aber nicht seiner; daher er
denn, wenn er das Gute erlangt, gutgestaltig wird und
vom Guten seine Vollendung erhält, indem die ihn
formende Gestalt vom Guten herkommt und ihn gut-
79 gestaltig macht. Von der Art nun, wie der Schatten des
Guten ist, der auf ihm sichtbar wird, muß man sich das
Urbild denken, jenes wahrhafte Gute, indem man aus
dem Schatten schließt, der den Geist umspielt. Denn den
Schatten von Ihm, der auf dem Geiste ist, hat Es dem
Geist zu Besitz gegeben, indem er Es anschaut. Daher
ist im Geiste das Trachten, er trachtet immerdar und
erlangt immerdar; bei Jenem dagegen gibt es kein Trach-
ten (wonach denn auch?) und kein Erlangen (denn Es
trachtete ja nicht). Jenes ist also auch nicht Geist. Denn
in ihm ist ein Trachten und Gerichtetsein auf seine
80 Grundgestalt. Da nun der Geist schön ist, gar das Schön-
ste von allem, in lauterem Licht und reinem Glanze
belegen, und das Wesen der seienden Dinge in sich

umfaßt, wovon denn unser herrlicher Kosmos Schatten und Abbild ist, und in vollem Leuchten daliegt, weil nichts Ungeistiges noch Dunkles oder Maßwidriges ist in ihm, und ein seliges Leben lebt, so kann wohl von Bewunderung ergriffen sein, wer ihn sieht und wie es recht ist sich in ihn versenkt und mit ihm eins wird. Indessen so wie der, der zum Himmel aufblickt und 81
den Glanz der Gestirne leuchten sieht, ihres Schöpfers denkt und nach ihm fragt, so muß auch der, der den Geisteskosmos erschaut und betrachtet und bewundert, nach dessen Schöpfer fragen, wer es ist der ein so Herrliches ins Dasein rief, wo er ist und wie es geschah, er der einen so herrlichen Sohn zeugte wie den Geist, der da ersättigte Schönheit ist, und zwar Sohn (*ersättigt*) von Jenem. Gewiß ist Jener weder Geist noch 82
Sättigung (*Sohn*), sondern vor dem Geist und vor der Sättigung. Nach ihm erst ist Geist und Sättigung, denn sie bedürfen des Ersättigens und des Denkens. Nahe sind sie an dem Unbedürftigen, welches des Denkens nicht bedarf, und haben wahre Befriedigung und wahres Denken, weil sie es aus erster Hand haben. Aber das vor ihnen bedarf dessen nicht und hat es nicht; sonst wäre es nicht das Gute.

31. DIE GEISTIGE SCHÖNHEIT

V 8 *περὶ τοῦ νοητοῦ κάλλους*

Nachdem wir behaupten daß derjenige der zur Schau der geistigen Schönheit gelangt ist und der Schönheit des wahrhaftigen Geistes inne geworden ist, daß der auch von dessen Vater, dem jenseits des Geistes Belegenen, eine Vorstellung erlangen muß, wollen wir versuchen einzusehen und für uns selber auszusprechen (soweit es denn möglich ist Dinge dieser Art auszusprechen), auf welche Weise man die Schönheit des Geistes, des oberen Kosmos erschauen kann. Wenn zwei Dinge nebenein- 2
andergestellt sind, meinetwegen zwei steinerne Massen, die eine roh und ohne künstlerische Bearbeitung ge-

blieben, die andere aber nun durch die Kunst bezwungen und zum Bilde eines Gottes oder auch eines Menschen geformt, und zwar eines Gottes wie der Charis oder einer der Musen, und eines Menschen: nicht etwa eines beliebigen, sondern eines solchen, den die Kunst geschaffen 3
hat durch Abnehmen von allen schönen Menschen: so erscheint der Stein, der durch die Kunst zur Schönheit der Gestalt gebracht worden ist, als schön nicht weil er Stein ist, sonst wäre der andere gleichermaßen schön, sondern vermöge der Gestalt welche die Kunst ihm eingab. Diese Gestalt nun hatte nicht die Materie, sondern sie war in dem Ersinnenden noch ehe sie in den Stein gelangte; und zwar war sie in dem Künstler nicht sofern er Augen und Hände hat, sondern weil er an der 4
Kunst teilhat. Es war also in der Kunst diese Schönheit als weit höhere; denn nicht die Schönheit, die in der Kunst ist, gelangte in den Stein, sondern sie bleibt dort, und von ihr geht eine andere aus, die geringer ist als sie; und auch diese blieb nicht rein in sich selber noch wie sie es möchte, sondern nur soweit der Stein der Kunst 5
gehorchte. Und wenn die Kunst eine Beschaffenheit hervorbringt, die ausspricht was sie selber ist und hat (d. h. sie macht ein Ding schön vermöge des formenden Begriffes desjenigen was sie hervorbringt), so ist sie in einem größeren und wahreren Sinne schön, da sie gewiß eine größere, schönere Schönheit besitzt als sie in 6
den Außendingen hervortritt. Denn eben um so viel als sie sich in die Materie hinausschreitend ausgedehnt hat, ist sie kraftloser als jene welche in dem Einen verharrt. Denn alles was auseinandertritt, tritt von seinem Selbst weg, Stärke wenn sie in Stärke auseinandertritt, Wärme in Wärme, allgemein Kraft in Kraft, und so auch Schönheit in Schönheit. Auch muß jedes erste Bewirkende an und für sich dem Bewirkten überlegen sein. Denn nicht die Unmusik macht den Musiker, sondern die Musik, und die sinnliche Musik wird hervorgebracht von der ihr 7
übergeordneten. Achtet aber einer die Künste gering, weil ihr Schaffen eine Nachahmung der Natur ist, so

ist darauf erstens zu antworten, daß auch die Natur nur anderes nachahmt. Sodann muß man wissen daß die Künste das Sichtbare nicht schlechtweg nachahmen, sondern sie steigen hinauf zu den rationalen Formen, aus denen die Natur herkommt. Drittens schaffen die 8 Künste auch vieles aus sich selber; denn wem etwas mangelt, dem fügen sie es hinzu, da sie im Besitz der Schönheit sind. So hat Phidias den Zeus gebildet nicht nach einem sinnlichen Vorbild, sondern indem er ihn so nahm, wie Zeus sich darstellen würde, ließe er sich herbei vor unseren Augen zu erscheinen.

Indessen lassen wir die Künste und betrachten das, 2 9
dessen Werke sie angeblich nachahmen, die Dinge von denen wir sagen, sie seien von Natur schön, alle vernünftigen Wesen und die vernunftlosen, und insbesondere alle diejenigen von ihnen, die regelrecht gebildet sind, weil ihr Bildner und Werkmeister die Materie bezwang und ihnen die Gestalt, die er wünschte, eingab. Was ist nun an diesen die Schönheit? Natürlich nicht 10
der Samen und das Monatsblut; vielmehr ist die Farbe dieser Säfte anders, und was die Gestalt betrifft, so haben sie entweder überhaupt keine oder eine häßliche. Nein, sie ist etwas Einfaches wie der Umriß, jenes andere aber gleichsam nur Materie. Von wo ist denn ausgestrahlt 11
die Schönheit der Helena der heiß umkämpften, oder welche Weiber es sonst an Schönheit mit Aphrodite aufnehmen? Und von wo die Schönheit Aphroditens selber oder wer denn sonst schön ist unter den Göttern, soweit diese etwa sichtbar in Erscheinung treten, oder auch nicht in Erscheinung treten, indessen an sich selbst eine Schönheit haben die wohl sehbar wäre? Ist es nicht 12
überall die Idee, die freilich von dem Schöpfer her in das Geschöpf hineinkommt, so wie sie bei den Künsten, wie wir feststellten, von der Kunst her in die Kunstwerke hineinkommt? Und wie denn? Die Erzeugnisse sind wohl schön und die rationale Form in der Materie, die Form aber, die nicht in der Materie ist sondern im

Schöpfer, soll nicht Schönheit sein, sie die Erste, die
13 Immaterielle? Nein, wenn die Masse schön wäre sofern sie Masse ist, dann könnte die Form, weil sie nicht Masse ist, sie die schaffende, nicht schön sein; wenn aber ein und dieselbe Form, ob sie in einem großen ob sie in einem kleinen Ding sei, gleichermaßen die Seele des Beschauers durch ihre Macht erregt und abstimmt, dann darf die Schönheit nicht der Masse und ihrer Größe zugeschrieben
14 werden. Ein Zeugnis dafür liegt auch darin, daß wir ein Ding, so lange es noch außer uns ist, nicht als schön ansprechen, sondern erst wenn es nach innen getreten, bewirkt es in uns die Abstimmung. Es tritt aber durch die Augen ins Innere allein als Gestalt; denn wie dränge es sonst durch diese kleine Pforte? So wird auch seine Größe mit hineingenommen nicht ihrer Masse nach,
15 sondern in der Form einer Gestalt-Größe. Und weiter, das Hervorbringende muß entweder häßlich sein oder indifferent oder schön. Wäre es häßlich, so könnte es wohl kaum das Gegenteil hervorbringen; und wäre es indifferent, warum sollte es eher Schönes als Häßliches hervorbringen? Nein, auch die Natur, welche die so schönen Dinge schafft, ist selber viel früher schön, nur wir, die wir nicht gewohnt sind auf das Innere zu sehen und es nicht kennen, laufen dem Äußeren nach und wissen nicht daß das Innere das Bewegende ist; so wie wenn einer, der sein eigenes Spiegelbild sieht, ihm nachliefe,
16 weil er nicht weiß woher es kommt. Daß es aber etwas anderes ist, nach dem man trachten soll, und nicht die Schönheit in der Größe, das bekundet das Wort von der 'Schönheit in den Wissenschaften, in den Betätigungen und überhaupt in der Seele'; und in Wahrheit ist es doch im Vergleich mit der Größe eine Schönheit in höherem Sinne, wenn man in jemandem richtiges Denken erblickt und sich darüber entzückt, nicht im Hinblick auf sein Antlitz (denn das mag häßlich sein), sondern unter Absehen von aller Gestalt es nur auf seine
17 innere Schönheit abgesehen hat. Wenn das dich aber noch nicht derart bewegt, daß du einen dieser Art schön

nennst, so kannst du dich auch nicht an dir selber, blickst du in dein Inneres, als an einem Schönen freuen; und dann, steht es mit dir so, wirst du Jenes vergeblich suchen, denn du suchst es mit einem Häßlichen und nicht mit einem Schönen. Daher richten sich die Darlegungen über solche Dinge auch nicht an alle. Wenn aber auch du dich selber als schönen gesehen hast, so gedenke daran.

Es ist also auch in der Natur eine rationale Form der 3 18
Schönheit, die Urbild der Schönheit im Leibe ist; aber der Form in der Natur ist diejenige in der Seele an Schönheit überlegen, von der denn auch die in der Natur stammt; am ungetrübtesten ist aber gewiß die Form in einer edlen Seele, sie schreitet an Schönheit noch weiter vor. Denn indem sie die Seele schmückt und Licht 19
dargibt von einem größeren Licht her, welches primär Schönheit ist, so läßt ihre Anwesenheit in der Seele ermessen, wie herrlich die ihr übergeordnete sein muß, sie die nun nicht mehr in etwas eintritt, überhaupt nicht in einem andern ist, sondern in sich selber; deshalb ist sie garnicht mehr rationale Form, sondern Hervorbringer der Ersten rationalen Form, welche ja eine Schönheit ist die bereits in der seelischen Materie sich verwirklicht: sie ist Geist, Geist der immer Geist ist und nicht nur manchmal, denn er ist nicht ein zu sich selbst von außen Zugefügtes. Unter welchem Bilde 20
könnte man ihn ergreifen? Jedes wäre von einem geringeren genommen. Nein, man muß das Bild aus dem Geist selber nehmen, so daß man ihn nicht durch einen Vergleich erfaßt, sondern so wie man ein Stück Gold als Probe für das Gesamtgold nimmt; und ist dies entnommene Stück nicht rein, so muß man es entweder durch ein entsprechendes Verfahren läutern, oder indem man gedanklich zeigt daß nicht das ganze Stück Gold ist, sondern eben nur der betreffende Bestandteil in der Masse; so muß man hier ausgehen von dem Geist in uns, nachdem man ihn geläutert hat; oder auch, wenn man

will, von den Göttern, von der Beschaffenheit des Geistes
21 in ihnen. Ehrwürdig sind gewiß die Götter alle und schön, unermeßlich ist ihre Schönheit: allein was ist es wodurch sie so schön sind? Nun, es ist der Geist, sie sind schön, weil der Geist in ihnen in höherem Grade Wirkungskraft übt, sodaß er sogar sichtbar wird. Denn natürlich sind die Götter nicht schön weil ihre Leiber schön sind (denn auch bei denjenigen, die Leiber haben, beruht nicht darin ihr Gottsein, sondern auch diese Götter sind ver-
22 möge des Geistes Götter). So denken sie nicht einmal das Rechte und ein andermal das Verkehrte, sondern sie denken immer das Rechte in ihrem Geiste, welcher keinem Leiden unterworfen, von beständiger Ruhe und lauterer Reinheit ist, und sie wissen und kennen alle Dinge, nicht die menschlichen sondern ihre eigenen, alles was der Geist sieht. Die einen Götter nun, die am Himmel, sie haben ja Muße, schauen immerdar, freilich gleichsam nur von ferne, das was an jenem anderen Himmel ist und zwar dadurch daß ihr Haupt über das Himmelsgewölbe
23 hinausragt. Die andern aber, welche in jenem andern Himmel sind, alle die ihre Wohnstatt haben in ihm und an ihm, sie die überall in jenem oberen Himmel wohnen (denn dort oben ist alles Himmel, die Erde ist dort Himmel, das Meer, Tiere, Pflanzen und Menschen, alles was zu jenem oberen Himmel gehört, ist himmlischer Art), sie verachten nicht die Menschen dort oben und nichts anderes aus jener Welt, weil es eben alles zu jener oberen Welt gehört, und durchmessen das ganze Gefilde dort oben, den ganzen Raum, und genießen dabei doch der
4 Ruhe (denn dort oben herrscht das 'mühelos leben'),
24 und die Wahrheit ist ihnen Mutter und Amme, Sein und Nahrung, so sehen sie alles dort, nicht das dem das Werden anhaftet sondern das Sein, und sehen sich selber in den andern; denn alles ist dort durchsichtig und es gibt kein Dunkles, Widerständiges, sondern ein jeder und jedes ist für jeden sichtbar bis ins Innere
25 hinein; denn Licht ist dem Lichte durchsichtig. Es trägt ja auch jeder alle Dinge in sich, und sieht anderseits auch

im andern alle Dinge, überall sind daher alle Dinge da und jedes ist Alles, jedes Einzelne ist das Ganze, und unermeßlich ist das Leuchten. Denn jegliches Ding dort oben ist groß, auch das Kleine ist dort groß; die Sonne ist dort alle Sterne, und jeder Stern ist Sonne und alle Sterne. Es überwiegt wohl in jedem Einzelnen etwas anderes, besonderes, es werden aber in ihm zugleich auch alle andern Dinge sichtbar. Auch die Bewegung ist dort 26
rein (denn das Bewegende ist nicht von ihr verschieden und stört sie daher nicht in ihrem Gang) und die Ruhe unerschüttert, weil sie nicht mit dem Nichtruhenden durchsetzt ist, und das Schöne schön, weil es nicht im Nichtschönen weilt. Ein jedes wandelt dort nicht auf 27
einem gleichsam fremden Boden, sondern das, worauf es sich befindet, ist eben sein eigenes Wesen, und wenn es sozusagen nach oben schreitet, so läuft sein Ort mit hinauf, es ist nicht unterschieden von seinem Raum. Denn das Substrat ist Geist und es selber ist auch Geist. So könnte einer auch diesen sichtbaren Himmel, da er lichtartig ist, sich als das Licht vorstellen das aus ihm entsteht. Hier in der sichtbaren Welt entsteht freilich 28
ein Teil aus dem andern und jedes Einzelne ist nur Teil; dort oben aber ist das Einzelne immerdar aus dem Ganzen, es ist Einzelnes und Ganzes zugleich; es tritt zwar als Teil in Erscheinung, in ihm aber erblickt der Scharfsichtige das Ganze, wenn nämlich einer mit solcher Sehkraft begabt wäre wie Lynkeus von dem es heißt daß er die Dinge in der Erde sehen konnte, womit der Mythos hindeutet auf die Augen in der oberen Welt. Für die Schau dort oben gibt es keine Ermüdung noch 29
ersättigt sich der Schauende, daß er aufhörte zu schauen; es gab ja auch keine Unerfülltheit, daß man etwa zu deren Befriedigung und Beendung gelangen und dann Genüge haben könnte; noch ist dort das eine vom andern unterschieden, daß etwa dem einen nicht gefallen könnte was des andern ist. Unerschöpflich ist dort alles. Un- 30
erfülltheit gibt es freilich in dem Sinne daß die Erfüllung keinen Überdruß an dem Erfüllenden weckt; wer dort

schaut, der schaut immer mehr, und wenn er dann sich selbst und das Gesehene als unendlich erschaut, so folgt er nur seiner eignen Anlage. Leben verursacht niemandem Ermüdung, wenn es lauter ist; das also, was in vollendeter Weise lebt, wie sollte es ermüden können?

31 Das Leben dort ist aber Weisheit, und eine Weisheit die nicht erst durch Schlüsse beschafft wird, denn sie war immer als ganze da und in keinem Stücke unvollständig, daß sie erst eines Suchens bedürfte; nein, diese Weisheit ist die Erste, die nicht von einer andern herstammt, ihr Sein selber ist Weisheit, nicht ist ein Sub-
32 jekt für sich da das dann erst weise wird. Darum ist denn auch keine größer als sie, es ist die Idee der Wissenschaft, die hier thront als Beisassin bei dem Geiste, weil sie mit ihm zugleich ins Erscheinen hervortritt; so nennt man, in Nachahmung jener oberen Welt, die Dike Beisassin des Zeus. All solche Dinge sind dort oben wie Hochbilder, die durch sich selber sichtbar sind; dergestalt daß dreimal selig der Schauer ist, dem dieses Schaunis
33 zuteil wird. Dieser Weisheit Größe und Macht möge man daran ermessen, daß sie bei sich hat und hervorgebracht hat alles Seiende, alles Seiende ist eine Folge von ihr, und sie ist selber das Seiende, es entstand zugleich mit ihr, beide sind Eines, und Sein ist dort oben nichts
34 anderes wie Weisheit. Nur werden wirs nicht inne, weil wir die Wissenschaften für eine Anhäufung von Lehrsätzen und Thesen halten; das trifft selbst bei unseren irdischen Wissenschaften nicht zu, wenn man aber hierüber streiten will, so wollen wir diese für den Augenblick beiseite lassen; was aber die Wissenschaft dort oben angeht, welche Plato im Auge hat wenn er sagt: 'die, die nicht als andere in einem andern ist' — wie das aber zu verstehen sei, hat er uns zu erforschen und auszufinden überlassen, wenn wir denn unseres Namens als Wissenschaftler würdig sein wollen — so ist es vielleicht besser von folgendem Ausgangspunkt anzuheben.
35 Alles Entstehende, mag es Kunsterzeugnis oder Naturding sein, wird hervorgebracht von einer Weisheit, ein jedes

Hervorbringen steht allemal unter dem Gebot einer Weisheit. Wenn nun der Künstler unmittelbar nach der Weisheit selber schaffte, so wären die Künste eine solche unabgeleitete Weisheit. Allein der Künstler greift ja zurück auf die Weisheit der Natur, nach deren Bilde die der Kunst ins Leben getreten ist, sie die nicht mehr aus Lehrsätzen zusammengesetzt ist, sondern als Ganze ein Eines ist und nicht sich aus der Vielheit zu einer Einheit zusammenschließt, sondern vielmehr aus der Einheit erst zur Vielheit aufgelöst werden muß. Will man nun 36
diese Weisheit in der Natur als die Erste ansetzen, so ists genug, dann ist sie es die nicht mehr von einem andern stammt noch in einem andern ist. Muß man aber zugeben, daß die rationale Formkraft wohl in der Natur ist, daß aber die Natur ihre Ursache ist, so werden wir weiter fragen, woher die Natur sie denn haben soll; und wenn von einem andern, woher dieses sie dann hat. Wenn aus sich selber, so halten wir ein; muß man aber auf den Geist zurückgehen, so gilt es hier zuzusehen ob der Geist denn die Weisheit gezeugt hat; will man das behaupten, so fragen wir: woher nahm er sie? Ergibt sich dann, daß er sie aus sich selber hat, so kann er sie unmöglich anders hervorgebracht haben als indem er selber die Weisheit ist. Somit ist die wahrhafte Weisheit 37
Sein und das wahrhafte Sein Weisheit, dem Sein kommt Würde und Wert von der Weisheit, und weil ihm dies von der Weisheit kommt, ist es wahres Sein. Daher diejenigen Wesenheiten welche keine Weisheit haben, weil sie wohl durch eine Weisheit zu Wesenheiten geworden, nicht aber eine Weisheit in sich tragen, nicht wahre Wesenheiten sind. Mitnichten darf man also glau- 38
ben daß es wissenschaftliche Thesen sind die dort oben die Götter schauen und die dreimal seligen Wesen, sondern alle genannten Dinge sind dort oben schöne Bilder, wie sie schon einmal jemand in der Seele eines Weisen gefunden hat, Bilder die nicht gemalt sind, sondern seiend. Weshalb denn auch die Alten die Ideen (*Grundgestalten, Urbilder*) seiend und Wesenheiten genannt haben. Das 6 39

haben auch die ägyptischen Weisen, sei es auf Grund exakter Wissenschaft sei es aus angeborner Einsicht, erfaßt: sie verwendeten zur Darlegung ihrer Weisheit nicht die Buchstabenschrift, welche die Wörter und Sätze auseinanderlegt und die Laute, das Aussprechen der Sätze nachahmt, vielmehr bedienten sie sich der Bilderschrift, sie gruben in ihren Tempeln Bilder ein, deren jedes für ein bestimmtes Ding das Zeichen ist: und damit, meine ich, haben sie darauf hingedeutet, daß dort oben die Dinge nicht nacheinander sind, daß nämlich jedes Bild dort oben Weisheit und Wissenschaft ist und zugleich deren Voraussetzung, daß es in einem einzigen Akt erfaßt wird und nicht diskursives Denken und Planen
40 ist. Und erst als ein späteres entspringt von dieser Weisheit, welche nur mit einem einzigen Akt erfaßt wird, ein Abbild in einem andern Ding, und dies ist nun entfaltet und legt sein Wesen selber im Einzelnen dar und macht die Ursachen ausfindig, warum ein Ding so beschaffen ist. Wenn nun also jemand das Schöne sieht, weil ein entstandenes Ding von der betreffenden Beschaffenheit ist, so darf er wohl sagen daß er sich über die Weisheit verwundert, wieso sie, ohne selber die Ursachen in sich zu tragen weshalb das Ding so beschaffen, doch dem nach ihrer Richtschnur Geschaffenen die Ursachen dargibt.

41 So muß also das in diesem Sinne Schöne, dessen man durch Nachforschung nur mit Mühe oder überhaupt nicht habhaft wird, eben weil es dieser Art sein muß, vor allem Nachforschen und aller Berechnung liegen,
42 wenns einer finden will. So ist es (denn wir wählen ein gewaltiges Ding als Beispiel, das denn auch auf alles
7 andere passen wird) mit diesem unserm All: da wir zugestehen daß es in seinem Sein und seiner Beschaffenheit von einem Andern herstammt, sollen wir vielleicht glauben daß sein Schöpfer bei sich erst die Erde erdacht hat und daß sie in der Mitte stehen müsse, dann das Wasser und seine Lage über der Erde und so alles weitere der Reihe nach bis zum Himmelsgewölbe, sodann alle

Lebewesen und für alle einzelnen all die Gestalten, die sie heute haben, jeweils innen die Eingeweide und die Glieder außen, daß er dann all dies Einzelne bei sich hübsch geordnet habe und so denn ans Werk gegangen sei? Nein, ein derartiges Sichausdenken ist überhaupt 43
unmöglich; denn woher sollen ihm diese Gedanken gekommen sein, da er die Dinge ja niemals gesehen hat? Aber auch wenn er sie von einem Andern (*der geistigen Welt*) erhalten hätte, konnte er sie nicht ins Werk setzen so wie heute die Werkmeister schaffen, unter Verwendung von Hand und Werkzeug; denn Hände und Füße sind etwas späteres. So bleibt nur übrig daß alledies 44
in jenem Andern da war, und daß, weil vermöge der Benachbarung des Seienden zu dem Niederen nichts dazwischenstand, gleichsam mit einem Schlage im Schöpfer aufleuchtete ein Nachbild und Gleichnis von Jenem, sei es unmittelbar sei es durch Vermittlung der Seele, das soll uns im Augenblick nichts ausmachen, jedenfalls stammt alledies aus Jener Welt und ist dort oben vorhanden in einem schöneren Sein; denn die Dinge hier unten, nicht Jene, sind durch Zusätze getrübt. Indessen ist diese 45
Welt durch Formen in Bann gehalten von Anfang bis Ende: erstlich die Materie durch die Formen der Elemente, sodann über diesen Formen andere und wiederum andere; daher es denn auch schwer fällt die Materie herauszufinden da sie von so vielen Formen überdeckt ist; und da auch sie noch eine letzte und unterste Form ist, so ist diese Welt Form und alles sind Formen; ihr Muster war ja auch Form. Er hat nun diese Welt schaffen können ohne 46
Lärm, weil das Schaffende Alles ist und Wesenheit und Form; deshalb war die Schöpfung mühelos und verlief so herrlich. Auch betraf sie ja alles, da es ja das All werden sollte; folglich gab es kein Hemmendes. Auch heute noch bewältigt die Weltordnung die Widerstände, obgleich die Dinge einander hemmen; aber sie selbst kann auch heute nichts hemmen; denn sie beharrt als Ganzes. Ich möchte glauben, wenn wir Menschen Urbild, Sub- 47
stanz und Formen in eins wären und es unsere Substanz

wäre die die Dinge hier schafft, so würde auch unser Werken ohne Mühe die Widerstände bewältigen. Indessen kann sogar der Mensch seine eigne Idee bewerkstelligen; denn er ist etwas anderes geworden als er eigentlich ist, er ist heute, indem er Mensch wurde, herausgetreten aus dem Gesamtsein; hört er aber auf Mensch zu sein, dann 'wandelt er in der Höhe', wie es heißt, 'und durchwaltet den ganzen Kosmos'; denn wenn er dem Ganzen zugehörig ist, so schafft er das Ganze.

48 Doch zurück zu dem worauf wir abzielten: du kannst wohl den Grund angeben, weshalb die Erde in der Mitte liegt und warum sie rund ist und warum die Ekliptik schief; dort oben aber ist nicht, weil es so sein mußte, beschlossen worden sie so zu machen, sondern weil das Obere so ist wie es ist, darum ist das Untere schön;
49 so als wenn sich beim Syllogismus der Ursache die Folgerung vor dem Syllogismus ergäbe und nicht erst aus den Prämissen; denn es ergibt sich nicht aus Folge und Reflexion, sondern es ist vor Folge und vor Reflexion; denn das alles ist später, rationale Darlegung, Beweis
50 und Glaubhaftmachung. Denn da es Grundprinzip ist, ergibt sich all dies unmittelbar und ohne Weiteres; und mit Recht wird gelehrt, daß man für das Grundprinzip keine Ursachen suchen darf; und das erst recht bei einem Grundprinzip solcher Art welches vollendet ist und mit dem Ende zusammenfällt; es das zugleich Grundprinzip und Vollkommenheit (*Anfang und Ende*) ist, ist alles bei-
8 sammen und ohne allen Mangel. Da Jenes also primär
51 schön ist, und als Ganzes schön ist, und es allerwärts als Ganzes ist, damit es auch nicht an einem Teile zurückbleibe und des Schönen ermangele, wer wird es da nicht schön nennen? Denn was nicht selber das Ganze ist, sondern nur einen Teil von ihm hat oder gar überhaupt nichts, das ist eben nicht schön. — Wenn aber Jenes nicht schön ist, was sollte denn anderes schön sein? Denn das ihm Vorgeordnete will garnicht einmal schön sein. Was aber als erstes sich der Schau darbietet, weil es Gestalt ist und Schaubild für den Geist, das ist in der Tat ein herrlicher

Anblick. Deshalb läßt auch Plato, der dies auf eine für 52
uns verständlichere Weise andeuten wollte, den Schöpfer
das beendete Werk gutheißen, und will damit hindeuten
auf die Schönheit des Musters, der Idee, und ihre Herr-
lichkeit. Denn bei jedem Gegenstande der Bewunderung, 53
der einem andern nachgebildet ist, zielt die Bewunderung
auf dasjenige wonach er gebildet ist; und wenn der
Bewundernde 'nicht weiß wie ihm geschieht', so ist das
kein Wunder; denn auch die Liebenden und überhaupt
die Bewunderer der irdischen Schönheit wissen nicht,
daß ihre Bewunderung auf die jenseitige Schönheit
zielt; denn dahin zielt sie. Daß Plato aber den Ausdruck 54
'er bewunderte' auf das Muster bezieht, das macht er
noch eigens deutlich durch die folgenden Worte; denn
er sagt: 'er bewunderte es und wollte es dem Muster noch
mehr angleichen' und weist damit auf die Schönheit
des Musters hin, er sagt damit daß von Jenem her das
Entstandene schön ist und daß es ein Abbild von Jenem
ist. Was wäre auch sonst, wäre nicht Jenes so überschön
in einer unfaßbaren Schönheit, schöner als diese sicht-
bare Welt? (Daher denn auch die Tadler dieser Welt
irregehen, es sei denn insoweit als sie eben nicht Jene
Welt ist.)

Fassen wir nun diese Welt, indem jeder einzelne Teil 9
bleibt was er ist und nicht mit dem andern zusammen- 55
fließt, in Gedanken zu einer gesammelten Einheit zusam-
men, soweit das möglich ist, derart daß beim Auftauchen
einer einzelnen Vorstellung, z. B. des äußeren Himmels-
gewölbes, alsbald auch die Vorstellung von der Sonne
zusamt den andern Planeten folgt und Erde und Meer
und alle lebenden Wesen sichtbar werden (so wie bei
einer durchsichtigen Kugel es in Wirklichkeit möglich
ist alles in ihr zu sehen); wenn diese Vorstellung einer 56
leuchtenden Kugel, die alle Weltkörper, seien sie bewegt
oder ruhend, in sich trägt, nun in der Seele da ist, so
halte sie fest, bilde dir aber daneben eine andere Vor-
stellung, indem du die Masse fort tust; dies versuche
nicht indem du dir eine andere, an Masse kleinere bildest,

sondern tu fort auch den Raum und die Vorstellung der
Materie in dir; und dann rufe Gott an, der sie geschaffen
hat deren Vorstellung du nun hast, und bete zu ihm daß
57 er komme. Er aber möge kommen und seine reiche Welt
mitbringen, zusammen mit allen den Göttern in ihr, als
Einer der doch sie alle ist, und jeder von ihnen ist sie
alle, sie sind zu einer Einheit verbunden, nach ihren Kräf-
ten sind sie unterschiedene, aber nach jener einen viel-
fachen Kraft sind sie alle Einer, oder vielmehr der Eine
ist sie alle (denn er erschöpft sich nicht wenn sie alle aus
58 ihm werden); sie sind zusamt und doch ist jeder wieder
für sich in einem Abstand der kein Abstand ist; jener
hat keinerlei sinnliche Gestalt (sonst wäre der eine hier,
der andere dort, und der Einzelne nicht mehr in sich
selbst das Ganze), auch keine Teile die voneinander oder
von ihm selber verschieden wären oder jeder gleichsam
eine abgestückelte Teilkraft, die nur soweit reichte wie
59 dieser Teil sich bemißt; sondern es ist die Gesamtkraft,
die ins Grenzenlose vorschreitet, und ins Grenzenlose
kräftig ist; und so groß ist Jene Welt, daß auch ihre
Teile grenzenlos sind. Welchen Ort könnte man auch
60 nennen, wo sie nicht hindränge? Gewaltig ist gewiß auch
diese Welt und alle die Kräfte in ihr zusamt; gewaltiger
aber wäre sie und größer als zu sagen, wenn nicht ein
kleines Stück von Körperlichkeit ihr anhaftete. Ge-
waltig mag man freilich die Kräfte des Feuers und der
61 andern Elemente nennen. Aber es ist nur Unkenntnis
der wahrhaften Kraft, wenn man glaubt daß sie brennen
und vernichten und Druck ausüben und zur Entstehung
der Lebewesen Dienst leisten. Nein, alle diese vernichten
weil sie ihrerseits vernichtet werden, und helfen zum
Entstehen mit weil sie ihrerseits entstehen; Jene Kraft
dort oben aber hat reines Sein und reines Schönsein.
62 Denn wo wäre das Schöne wenn es des Seins beraubt
wäre? Und wo wäre das Sein, wenn es des Schönseins
beraubt wäre? Denn indem es ihm am Schönen fehlte,
würde es ihm auch am Sein ermangeln. Deshalb ist
auch das Sein Gegenstand des Begehrens, weil es mit dem

Schönen identisch ist, und das Schöne reizvoll, weil es das Sein ist. Welches aber des andern Ursache ist, wozu soll man danach forschen, wo doch beide nur Ein Wesen sind? Diese irdische Trugwesenheit bedarf eines herzu- 63
gebrachten schönen Abbildes, damit sie schön erscheinen und damit sie überhaupt sein kann, sie ist nur insoweit als sie Teil erhalten hat an der Schönheit der Idee, und je mehr sie daran teilnimmt, um so vollendeter wird sie, denn um so mehr erhält sie die schöne Wesenheit zu eigen.

Deshalb zieht auch Zeus, ob er gleich der älteste der 10
64 Götter ist die er führt, als erster zur Schau jener Welt, und die andern folgen, die übrigen Götter und Dämonen und die Seelen, welche solches zu erblicken im Stande sind. Sie aber scheint ihnen hervor aus einem unsichtbaren 65
Orte. Sie geht hoch über ihnen auf, erleuchtet alles und füllt es mit ihrem Glanze; die drunten betäubt sie, sie wenden sich ab, da sie den Anblick nicht ertragen (wie bei der Sonne die einen emporgezogen werden und schauen, die andern verwirrt sind, je wie weit sie von ihr abstehen); die aber die Kraft haben hinzusehen, schauen 66
alle auf sie und ihre Inhalte. Es empfängt aber nicht ein jeder stets das gleiche Schaunis; sondern der angespannt hinblickt, sieht hervorleuchten des Gerechten Born und Wesen, ein andrer erfüllt sich mit dem Anblick der Zucht (sie ist nicht der Art wie die Menschen sie in sich tragen, wenn sie sie besitzen; denn diese irdische ist irgendwie nur ein Abbild jener); die Schau aber, welche über alle 67
diesem liegt und sozusagen die ganze Ausdehnung jener Welt durchmißt, sie bekommen erst als letzte zu Gesicht solche die bereits viele klare Schaubilder sahen: die Götter, einzeln und als Gesamtheit, die Seelen, die dort oben alles erblicken und aus der Gesamtheit entstanden, sodaß sie auch ihrerseits alles in sich enthalten von Anbeginn bis Ende; sie sind dort oben soviel von ihnen nach seinem Wesen dort oben sein kann, oftmals ist auch ihre Ganzheit droben wenn sie nicht zerteilt sind. Wenn 68
dieses also Zeus, und wer von uns etwa von der gleichen Liebe getrieben wird, erschaut, so schaut er das letzte

Bild, das nach allen andern sichtbar wird, die Schönheit als Ganzes, und indem er so Teil erhält an jener oberen Schönheit — denn diese taucht alles in Glanz und erfüllt
69 die dorthin Gelangten daß auch sie schön werden; so wie oft Menschen, die auf hohe Berge steigen, wo die Erde eine braune Färbung hat, ganz von diesem Braun gefärbt sind, weil sie gleich dem Boden werden auf den sie treten; nur daß in jener Welt die Farbe, die an der Oberfläche erblüht, eben die Schönheit ist, oder richtiger, es ist ganz Farbe und aus der Tiefe her Schönheit, denn das Schöne ist ja nicht von ihm verschieden, daß es auf
70 ihm erst erblühen müßte. Die nun also, welche nicht das Ganze sehen, glauben nur an das was ihnen in der Schau entgegentritt; die andern aber, die gleichsam durch und durch sich angefüllt haben mit diesem 'Nektar' und von ihm 'trunken' sind, da die Schönheit ihre ganze Seele
71 durchdrungen, sie sind nicht mehr bloße Schauer: denn nicht ist der Schauende draußen und das andere, das Geschaute, auch draußen, sondern der scharf Blickende hat das was er sieht in sich selber, nur indem ers hat weiß er meist nicht daß ers hat und schaut es daher als wäre es draußen, weil er es als ein Sichtbares schaut und weil er eben schauen möchte und man alles was man als
72 Schaubares sieht, draußen sieht. Man muß aber weitergehen und es in sich selbst hineinversetzen, es erblicken als Einheit und es erblicken als das eigne Selbst, so wie ein vom Gott Gepackter, ein von Phoibos Ergriffener oder von einer Muse, in sich selber den Gott erschaut, wenn er denn die Kraft hat Gott in sich selbst zu er-
11 73 blicken. Ist aber einer von uns noch unvermögend sich selber zu sehen und überträgt, wenn er von Jenem Gotte ergriffen wird, dies Schaubild, um es sehen zu können, nach draußen, so überträgt er sich selber nach draußen und erblickt nur ein verschönertes Nachbild seiner selbst; läßt er aber dies Bild, ob es auch schön ist, fahren und kommt zum Einssein mit sich selber, ohne sich noch zu zerspalten, so ist er Eines und Alles zumal, vereint mit jenem Gotte welcher stille zugegen ist, und dann weilt

er bei ihm soviel er vermag und will. Wendet er sich dann 74
zurück in die Zweiheit, so ist er, sofern er lauter bleibt,
dem Gotte zunächst, und kann ihm somit wiederum auf
jene Weise beiwohnen, wenn er sich wieder zu ihm hin-
wendet. An jener Rückwendung hat er aber folgenden
Gewinn: zu Beginn hat er Wahrnehmung von sich selber,
solange er von Jenem unterschieden ist; dann aber eilt
er wieder ins Innere und besitzt das Gesamte, er läßt das
Selbstbewußtsein fahren und weilt fürderhin aus Furcht,
unterschieden zu sein, dort oben als Einheit. Wenn er
aber begehrt Es als ein unterschiedenes zu erblicken, so
bringt er sich selbst nach draußen. Hat man Es in gewissen 75
Umrißlinien entdeckt, so muß man zunächst dortselbst
verweilen und es suchen und anvisieren; hat man so aber
erkannt in was für ein Ding man eingehen soll, und den
Glauben gewonnen, daß es höchste Seligkeit ist, so muß
man sich nunmehr ins Innere hingeben und nun an
Stelle eines Sehenden Schaubild eines andern, etwa von
droben kommenden Schauenden werden, indem man im
Denken erstrahlt.

Wie kann nun jemand im Schönen sein und es doch 76
nicht sehen? Nun, solange er es als ein anderes sieht,
ist er noch nicht im Schönen, sondern erst wenn er es
selber geworden ist, dann ist er eigentlich im Schönen.
Wenn nun Sehen sich auf ein Draußenstehendes bezieht,
so darf dabei kein Sehen stattfinden oder nur ein solches,
das mit dem Gesehenen identisch ist; und das ist gleich-
sam ein Innesein und seiner selbst gewahr werden,
wobei man sich in Acht nehmen muß, daß man nicht
durch einen zu heftigen Wunsch nach Gewahrwerden
sich wieder von seinem Selbst entferne. Man muß aber 77
auch folgendes in Betracht ziehen: die Wahrnehmungen
von bösen Dingen üben stärkere Stöße aus und rufen
schwächeres Erkennen hervor, da dies durch die Stöße
weggedrängt wird; Krankheit bewirkt stärkere Erschütte-
rung, Gesundheit dagegen, die stille beiwohnt, verursacht
mehr nur ein Innewerden von sich, denn sie ist uns als
wesenseigen nahe (?) und wird mit uns zur Einheit; die

Krankheit dagegen ist etwas Fremdes, nicht wesenseigen
und dadurch deutlich bemerkbar, weil sie den lebhaften
78 Eindruck der Andersartigkeit hervorruft. Auf das aber
was unser ist und auf uns selber richten wir unser Bewußt-
sein nicht; und damit werden wir gerade am meisten
unser selbst inne, indem wir das Wissen von uns und
uns selber zu einer Einheit machen. So auch dort oben,
gerade wenn wir im geistigen Sinne am tiefsten wissen,
kommt es uns vor als wüßten wir nichts, weil wir auf die
Affektionen des Bewußtseins warten, welches meldet, daß
es nicht gesehen hat; es hat ja wirklich nicht gesehen
79 und kann überhaupt solche Dinge niemals sehen. Das
was zweifelt, ist also das Bewußtsein, der Geist aber,
der sieht, ist ein anderer; sonst, wenn auch er zweifelt,
müßte er auch an seinem eigenen Dasein zweifeln, denn
er kann auch seinerseits sich nicht selber nach draußen
versetzen und mit den Augen des Leibes erblicken wie
ein Sinnending.

12 Damit ist festgelegt, wieweit er dies als ein anderer
80 erwirken kann und wieweit als er selber. Wenn er denn
nun sieht, sei es als ein anderer sei es er selbst verbleibend,
was ist es das er zu berichten hat? Daß er Gott gesehen
hat, der trächtig war von einer schönen Nachkommen-
schaft, dabei sie aber schon ganz in sich selbst geboren
hat, und seine Trächtigkeit in ihm selber ist ohne Wehen;
81 er freut sich an den Geborenen, er frohlockt über seine
Nachkommen und hält sie alle in sich selber fest, er hat
sein Wohlgefallen an seinem und an ihrem Glast. Einer
aber, während schön sind und schöner als er die drinnen
Verbleibenden, einer allein tritt als der Sohn nach draußen
82 hervor. An ihm, ob er gleich der letzte der Söhne ist,
läßt sich wie nach einem Spiegelbild ermessen, wie ge-
waltig der Vater droben ist und die beim Vater verblei-
benden Brüder. Jener eine aber spricht, er sei nicht
vergebens vom Vater herabgegangen, denn nun sei ein
zweiter, sein Kosmos da, und zwar ein schöner wies dem
Abbild des Schönen zukommt; denn es sei wider Recht
und Gebühr, wenn es von dem Schönen, von dem Sein

nicht ein schönes Abbild geben sollte. So ahmt denn 83
das Abbild sein Muster nach in allen Stücken; es hat
Leben, und Leben des Seins, denn es ist sein Nachbild;
es hat Schönheit, da es von droben sich herleitet; es hat
aber auch sein Immerdar, denn es ist sein Abbild (sonst
würde Jenes bald ein Abbild haben und bald nicht);
denn das Abbild ist nicht künstlich hervorgebracht,
jegliches von Natur erzeugte Abbild aber ist so lange
da, als das Urbild dableibt. (Es irren daher die, die das 84
Abbild, während die geistige Welt beharrt, vergehen und
wieder entstehen lassen, als hätte irgendeinmal sein
Schöpfer den Entschluß gefaßt es hervorzubringen. Sie
wollen nicht verstehen auf welche Weise derartige Her-
vorbringung sich vollzieht; sie wissen nicht, daß solange
Jenes erstrahlt, das Andere niemals aussetzen kann, daß
dies vielmehr da ist, seitdem Jenes da ist; es war aber
immer da und wird immer da sein. Jene Ausdrücke von
ihm zu gebrauchen sind wir ja nur genötigt weil wir uns
deutlich machen wollen.) Jener Gott also, der 'gefesselt' 13
ist damit er unverändert verharre, und seinem Sohn die 85
Herrschaft abtritt über dieses All (denn es wäre seiner
Art ja nicht gemäß der Herrschaft dort droben zu ent-
sagen und sich mit einem jüngeren, späteren Reich zu
befassen, weil er des Schönen satt geworden wäre),
läßt also diese Welt fahren und versetzt seinen eignen 86
Vater in sich hinein, dehnt sich bis zu ihm nach oben
hin; zur andern Seite weist er dem nach unten mit seinem
Sohn Beginnenden die Stelle nach ihm selbst an; so
steht er in der Mitte zwischen beiden, von dem oberen
Bezirk geschieden durch ein Anderssein, nach unten, da
er erhaben ist über die Fesseln die unter ihm liegen,
mitten inne zwischen dem Vater, der besser, und dem
Sohne der geringer ist als er. Da nun aber sein Vater 87
zu groß ist als daß er Schönheit sein könnte, ist er das
Erste was schön ist und beharrt; gewiß ist auch die
Seele schön, indessen er ist schöner als sie, denn sie ist
nur ein Nachhall von ihm und eben dadurch schön in
ihrem Wesen, schöner aber, wenn sie dort hinauf blickt.

88 Wenn nun schon die Seele, und zwar, um deutlicher zu
sprechen: die Seele des Alls, wenn Aphrodite schon schön
ist, wie schön muß erst der Geist sein! Denn hätte sie
die Schönheit von sich selber, wie gewaltig müßte da der
Geist sein! Soll sie sie aber von sonst jemandem haben,
von wem kann denn die Seele ihre Schönheit haben,
sowohl die hinzugetretene wie die ihrem Wesen einge-
wachsene? (Ist es ja auch beim Menschen so: schön sind
wir, wenn wir uns selbst gehören, häßlich wenn wir uns
in ein fremdes Sein begeben; und wenn wir uns selbst
erkennen, sind wir schön, wenn wir uns selbst ver-
kennen, häßlich.) Dort oben also ist und von dort oben
stammt das Schöne.

89 Genügt nun das Dargelegte, um zu einer deutlichen
Vorstellung des geistigen Bereiches zu gelangen, oder
müssen wir die Sache auf einem neuen Wege in Angriff
nehmen, und zwar folgendermaßen?

32. DIE GEISTIGEN GEGENSTÄNDE SIND NICHT AUSSERHALB DES GEISTES. DAS GUTE

V 5 *ὅτι οὐκ ἔξω τοῦ νοῦ τὰ νοητὰ καὶ περὶ ταγαθοῦ*

Der Geist, der wahrhaftig und eigentlich Geist ist:
will man von ihm vielleicht behaupten daß er je trüge
und Nichtseiendes glaube? Keinesfalls. Denn wie könnte
er noch Geist sein, wenn er geistverlassen wäre? Er muß
also immerdar wissen, darf niemals vergessen; und sein
Wissen darf nicht auf Vermuten beruhen noch zweifelhaft
sein noch auch von einem andern stammen, von dem ers
2 gleichsam gehört hätte. Folglich beruht es auch nicht
auf Beweis. Und wollte man auch sagen daß einige seiner
Inhalte auf Beweis beruhen, so muß doch gewiß Etwas
ihm durch unmittelbare Evidenz gegeben sein (die Unter-
suchung lehrt freilich daß es alles sei; wie will man denn
auch das Selbstevidente von dem andern unterscheiden?);
diejenigen Inhalte nun also, die man als unmittelbar

gegeben zugesteht, woher soll ihm deren Evidenz stammen und auf Grund wovon sollen sie ihm die Zuversicht einflößen, daß es so mit ihnen steht? Erwecken doch 3
auch die Wahrnehmungsdinge, die doch die evidenteste Glaubwürdigkeit in sich zu tragen scheinen, Zweifel darüber, ob ihre scheinbare Existenz vielleicht nur auf den Affektionen beruhe und nicht auf den Substraten, auch bedürfen sie des Geistes oder der Überlegung als Richter. Aber auch wenn zugestanden wird, daß dasjenige was die Wahrnehmung erfassen soll, in den sinnlichen Substraten seine Existenz hat, so ist doch immer das was an dem Ding durch die Wahrnehmung erkannt wird, nur sein Abbild, und die Wahrnehmung bekommt das Ding selber nicht zu fassen; denn das bleibt draußen. — Wenn 4
nun also der Geist erkennt, und zwar die geistigen Gegenstände erkennt, wie sollte er da ihrer habhaft werden sofern er sie als von sich verschieden erkennt? Denn es wäre ja möglich daß er ihrer nicht habhaft wird, sodaß dann die Möglichkeit bestünde daß er sie nicht erkennt oder erst dann wenn er ihrer habhaft wird; dann würde er die Erkenntnis nicht immer besitzen. Behauptet man aber daß er mit ihnen verkoppelt ist, worin soll denn diese Verkoppelung bestehen? — Ferner müßten dann die 5
Gedanken des Geistes Abdrücke sein; und wenn das, so wären sie von außen hinzugetan und wären körperliche Stöße. Und auf welche Weise sollen diese Abdrücke vor sich gehen, und was haben die Gedanken für einen Umriß? — Auch bezöge sich dann das Denken auf ein Draußen, ganz wie die Wahrnehmung. Wie soll es sich dann noch von ihr unterscheiden — es sei denn dadurch daß die Gegenstände die es erfaßt kleiner sind? Und wie 6
soll es dann erkennen daß es die Gegenstände wirklich erfaßt hat? Wie erkennen daß dieses das Gute ist oder das Schöne oder das Gerechte? Denn jede von diesen Wesenheiten wäre ja von ihm verschieden, und die Grundlagen der Beurteilung, denen es vertrauen kann, lägen nicht in ihm, sondern auch sie lägen draußen, und damit läge auch die Wahrheit dort draußen. — Ferner müßten 7

die geistigen Gegenstände entweder ohne Bewußtsein und des Lebens und Geistes unteilhaft sein, oder sie müßten Geist haben. Haben sie Geist, dann wäre in ihnen beides zusammen, hier wäre die Wahrheit, sie wären der Erste Geist, und an ihm wäre dann zu untersuchen wie es hier mit der Wahrheit bestellt ist und mit dem Verhältnis von Geist und geistigem Gegenstand, ob sie an der gleichen Stelle beisammen sind und doch zwei von- 8
einander Verschiedene, oder wie sonst. Sind aber die geistigen Gegenstände ohne Geist und ohne Leben, was sind sie dann? Denn sie sind gewiß nicht 'Prämissen' oder 'Setzungen' oder 'Ausgesagtes'; denn dann würden sie ja ihrerseits über andere Dinge etwas aussagen (und wären nicht selbst die Dinge), z. B. wären sie bei der Aussage: 'das Gerechte ist schön' etwas anderes als das 9
Gerechte und als das Schöne. Wollen sie sie aber als 'einfaches Ausgesagtes' (*nicht als Satz*) bezeichnen, nur 'gerecht' oder 'schön', dann wäre der geistige Gegenstand nichts in sich geeintes, nicht in einer Einheit, sondern jeder einzeln verstreut. Wohin aber, in was für einen Raum soll er dann verstreut sein? Und wo sollte der Geist nach ihnen umherlaufen, wie ihrer habhaft werden? Wie sollte er dann noch an Ort und Stelle bleiben, wie 10
sich selber gleich bleiben? — Überhaupt aber, welche Form und welche Umrisse sollen die geistigen Gegenstände haben? Sie müßten denn in ihm liegen wie Bilder von Gold oder einem andern Stoff, geschaffen von einem Bildhauer oder Maler. Wenn aber das, so müßte der schauende Geist Wahrnehmung sein. Und weshalb ist, sind sie von der geschilderten Beschaffenheit, das eine 11
Gerechtigkeit, das andre etwas anderes? — Am bedeutsamsten von allem ist aber Folgendes. Mag man bereitwillig zugestehen daß die geistigen Gegenstände draußen sind und der Geist sie unter diesen Bedingungen anschaut, so kann unmöglich der Geist ihr Wahrsein in sich haben und muß daher betrogen sein in allem was er anschaut. 12
Denn sie wären das Wahre; und er müßte sie anschauen und besäße sie nicht, sondern erfaßte in einer derartigen

Erkenntnis nur ihre Abbilder. Da er also das Wahre nicht hätte, sondern nur die Abbilder des Wahren zu sich nähme, so würde er den Trug bekommen und nichts Wahres. Wenn er nun wüßte daß er nur den Trug hat, so 13
müßte er eingestehen der Wahrheit nicht teilhaftig zu sein; wüßte er aber selbst dies nicht und glaubte das Wahre zu haben und hätte es doch nicht, so würde der Trug in ihm doppelt groß sein und er stünde weit ab von der Wahrheit. (Das ist, denke ich, auch der Grund warum 14
den Wahrnehmungen keine Wahrheit innewohnt, sondern nur 'Annahme'; denn sie nimmt an — eben darum heißt sie 'Annahme' — und indem sie annimmt (*aufnimmt*), nimmt sie etwas auf, das verschieden ist von dem, aus dem das Aufgenommene herstammt.) Ist nun aber im 15
Geiste keine Wahrheit, so ist ein derartiger Geist nicht nur nicht Wahrheit, sondern nicht einmal in Wahrheit Geist, und also überhaupt nicht Geist. Es kann dann aber die Wahrheit auch nirgendwo anders sein.

Man darf also die geistigen Gegenstände nicht außer- 2 16
halb des Geistes suchen und nicht annehmen daß im Geist Abdrücke der seienden Dinge vorhanden sind, darf ihm auch nicht die Wahrheit absprechen und damit die geistigen Gegenstände unerkennbar, ja nichtexistent machen und überdies den Geist selber aufheben. Nein, 17
sowahr man eine Erkenntnis und eine Wahrheit ansetzen und am Seienden festhalten muß (und zwar eine Erkenntnis des jeweiligen Wesenswas, nicht des Wiebeschaffen — da wir ja nur ein Abbild, einen Nachhall von ihm erlangen und nicht die Dinge selber haben oder ihnen beiwohnen und uns mit ihnen mischen können) so muß man alledas dem wahren Geist zuschreiben. Denn dann 18
weiß er immerdar und weiß wahrhaftig, er vergißt niemals und braucht nicht suchend umherzulaufen, die Wahrheit ist in ihm, so ist er Fundament für das Seiende, so hat er Leben und Denken. Und es muß ja alledies dieser allerseligsten Wesenheit zukommen; wo bliebe sonst ihre Ehre und Würde?

So ergibt sich denn auch daß er keines Beweises und 19

keiner Bestätigung dafür bedarf daß es mit ihm so bestellt ist. Denn er selber ist so, und er selbst ist sich selber ja einsichtig; er stammt aus dem was ihm etwa übergeordnet, und ist selber das, was ihm etwa nachfolgt, und niemand kann ihm besser zeugen über sein eigenes 20
Wesen; er ist alledies dort oben und eigentlich. So ist er auch die echte, eigentliche Wahrheit, welche nicht mit einem andern sondern mit sich selber übereinstimmt und nichts anderes als sie selber ist, sondern das was sie aussagt ist sie, und was sie ist, das sagt sie aus. Wer könnte sie also widerlegen, und woher sollte er seine Widerlegung holen? Denn eine Widerlegung, welche auf dasselbe hinausläuft wie die aufgestellte Behauptung, führt sich, auch wenn sie als etwas Neues vorgebracht wird, auf die ursprüngliche Behauptung zurück und ist mit ihr eins; denn sie kann ja nichts Wahreres finden als das Wahre.

3 So stellt sich dies uns heraus als eine einheitliche We- 21
senheit, welche alles Seiende ist. Und wenn das, so ist sie ein großer Gott; oder vielmehr nicht einer, sondern sie hat Anspruch darauf der Gesamtgott zu sein. So ist denn diese Wesenheit Gott, und zwar der Zweite Gott 22
welcher auftaucht bevor wir den Ersten sehen. So schön ist der Grundstein, auf dem jener Erste gleichsam sitzt und thront und der von ihm abhängt. Denn wenn Jener wandelt, so durfte er weder auf irgendetwas Unseelischem wandeln noch unmittelbar auf der Seele, sondern er mußte ein unsagbar Schönes haben das vor ihm einherschreitet; 23
so wie vor einem Großkönig bei den Aufzügen an erster Stelle die niederen Ränge voranziehen und immer ansehnlichere und würdigere Stellen folgen, dann der Hofstaat, der schon königlicher ist, dann die nächst dem König höchsten Würdenträger: und erst nach allen diesen taucht plötzlich der König auf, er der Große selber; und die Umstehenden beten zu ihm und fallen zu Boden, soweit sie nicht schon vorher fortgegangen sind, zufrieden 24
die vor dem König Ziehenden gesehen zu haben. Hier ist freilich der König ein anderer und andere die vor ihm herziehen; droben aber der König regiert nicht über

Fremde, er übt das gerechteste, das naturgegebene Regiment, das wahre Königtum, denn er ist der Wahrheit König und hat von Natur Gewalt über sein eigen Erzeugnis insgesamt, diesen göttlichen Bau; König der Könige ist er und Vater der Götter würde man ihn mit mehr Recht nennen als Zeus, der ihm hierin nur nachahmt, Zeus der sich nicht mit dem Anschauen begnügte wie sein Vater, sondern dem kraftvollen Drängen seines Vorvaters zur Verwirklichung der Existenz nacheiferte.

Daß man also zurückgehen muß auf ein Eines, und zwar das wahrhaft Eine, welches nicht wie die andern Dinge eins ist, die Vielheit sind und nur durch Teilhabe an dem Einen eins, sondern man muß das Eine erfassen das nicht durch Teilhabe eines ist und nicht ebensosehr Vielheit wie Einheit; und daß der geistige Kosmos und der Geist gewiß mehr Eines sind als die andern Dinge und nichts näher am Einen ist als sie, jedoch nicht das reine Eine sind: das haben wir somit dargelegt. Jetzt aber verlangt es uns zu erschauen, was denn das lautere, eigentliche, nicht auf anderes bezogene Eine ist, wofern dies möglich. So gilts denn hier sich hinaufzuschnellen zum Einen, und ihm keinerlei sonstige Bestimmung beizulegen, sondern ganz stillezustehen aus Furcht sich von ihm auch nur um das Geringste zu entfernen und in die Zweiheit hinauszuschreiten; sonst nämlich bekommst du die Zwei, und zwar ist unter den Zwei nicht das Eine, sondern sie beide sind später. Denn das Eine will nicht mit einem andern, sei es eines oder wieviel immer, zusammengezählt sein oder überhaupt gezählt sein. Denn es ist selber Maß und nicht Gemessenes, und ist den andern nicht gleich, daß es ihnen gesellt wäre; denn sonst gäbe es ein Gemeinsames über ihm und den mit ihm Gezählten, und das wäre ihm übergeordnet; übergeordnet aber darf ihm nichts sein. Nicht einmal die Bezeichnung wesenhafte Zahl (*Idealzahl*) gilt für Es, noch weniger die dieser nachgeordnete Zahl des Wieviel — wesenhafte Zahl ist diejenige welche (*den andern Zahlen*) immer das Sein darbietet, Zahl des Wieviel diejenige die etwas hervorbringt das mit andern zusammen ein Soundsoviel ausmacht, oder auch nicht mit andern zusammen, sofern es sich nur um eine Zahl handelt. Auch die Wesenheit übrigens in den Zahlen des Wieviel steht in Beziehung auf das wahrhaft Eine, indem sie ihrem Ursprung nachahmt, der in den vorgeordneten Zahlen liegt; sie hält sich in der Existenz nicht indem sie das Eine aufbraucht oder zerstückt, sondern wenn die Zwei ins Dasein getreten ist, so ist immer noch die Eins vorhanden die vor der Zwei lag, sie ist dabei nicht die eine und nicht die andere Eins, die in der Zweiheit enthalten sind; denn warum die eine eher als die andere? Ist sie also keine von den beiden, sondern jene droben verharrende, wie sollte sie da nicht Bestand haben? Inwiefern nun sind jene beiden von ihr verschieden? Und inwiefern ist doch die Zwei wieder Eines? Und ist es dasselbe Eine, was in den beiden die Zwei bildenden Gliedern da ist? Nun, wir müssen feststellen, daß sie an der ersten Einheit nur teilhaben und also verschieden sind von ihr an der sie teilhaben, daß aber auch die Zwei, sofern sie ein Eines ist, an jener teilhat — freilich nicht in demselben Sinne, ist doch auch Haus und Heer nicht in demselben Sinne Eines, ist doch ferner das Haus als kontinuierliches Ganzes in einem andern Sinne Eines denn als ein Seiendes oder als ein Wieviel. Ist es denn nun so daß die Einheiten, welche die Fünf und welche die Zehn bilden, voneinander verschieden sind, daß dagegen die Einheit, die aus der Fünf eine Zahl macht, dieselbe ist wie bei der Zehn? Nun, wenn jedes Schiff mit jedem Schiff, ob klein oder groß, dasselbe ist, und Stadt mit Stadt und Heer mit Heer, dann ist auch hier dies Eine dasselbe; wenn aber dort nicht, so auch hier nicht. Über gewisse Bedenken die hiermit zusammenhängen, handeln wir später. Doch kehren wir zu jenem zurück und halten fest, daß das Erste ein und dasselbe bleibt auch wenn anderes aus ihm hervorgeht. Bei den Zahlen liegt es also so daß das Eine verharrt während ein anderes die Zahl schafft, und daß nach

seinem Muster die Zahl ins Dasein tritt; bei den Dingen aber, die da sind vor dem Seienden, da muß erst recht das Eine verharren; aber während es verharrt, schafft nicht ein anderes Wesen nach seinem Muster das Seiende, sondern es selber reicht dazu hin das Seiende zu erzeugen. Und wie dort bei den Zahlen an allen die Grundgestalt 34
der Eins sich vorfand, jedoch in primärer und sekundärer Weise und indem die Zahlen die später sind als die Eins nicht jede in gleichem Maße an ihr Anteil nimmt, so hat auch hier jedes von den Dingen nach dem Ersten wohl in sich eine Art Gestalt von ihm, *aber nicht in gleicher Weise.* Und wie dort die Teilnahme an der Eins das Wieviel der 35
Zahlen ins Dasein treten ließ, so schafft hier der Schimmer des Einen den Dingen das Sein, sodaß das Sein Schimmer des Einen ist. Und wenn einer dieses Sein aus dem Einen herleiten will, so dürfte er damit das Richtige treffen. Denn was wir als dies erste Sein bezeichnen, das ist von 36
dem Einen aus ein kleines Stück hinausgeschritten, wollte dann aber nicht mehr weiter schreiten, sondern wandte sich um und nahm seinen Stand (*este*) im Innern, und so wurde es Substanz und 'Herd' (*estia*) aller Dinge. (So entsteht, wenn der Sprechende dem Laut Nachdruck verleiht, aus dem Wort 'on' (*Seiendes*) das Wort 'en' (*Eines*), womit das sprechende Organ soweit es kann darauf hinweist, daß das Seiende von dem Einen herstammt.) So trug das, was entstand, die Wesenheit und 37
das Sein, ein Nachbild vom Einen in sich, da es aus seiner Kraft geflossen ist; die Seele aber, die dies sah und durch den Anblick erregt wurde, stieß in Nachahmung des Gesehenen die Worte hervor: 'on' (*Seiendes*) 'ene' (*Sein*), 'usia' (*Wesenheit*), 'hestia' (*Herd*); denn diese Laute wollen die Seinsart des vom Einen Gezeugten andeuten, indem sie im gebärenden Akt des sprechenden Organs nach Kräften die Entstehung des Seienden nachahmen.

Dies letzte sei indessen gesagt mit soviel Geltung als 6 38
man ihm beilegen will. Da nun aber das gewordene Sein Gestalt ist — denn für etwas anderes als Gestalt kann man es doch nicht ansehen wo sein Werden von dort

droben ausging —, und zwar nicht eine bestimmte einzelne Gestalt, sondern die Gesamtheit der Gestalt, so daß keinerlei sonstige Gestalt mehr übrig bleibt, so muß 39
Jenes notwendig gestaltlos sein. Ist es aber gestaltlos, so ist es kein Sein; denn das Sein muß ein Dieses sein, und das heißt: ein begrenztes; Jenes aber ist nicht zu erfassen als ein Dieses, denn dann wäre es nicht mehr Grundprinzip, sondern eben nur das was man soeben 40
als ein Dieses angesprochen hat. Wenn nun alle möglichen Seinsinhalte in dem Gewordenen enthalten sind, welchen von diesen Inhalten wirst du dann als Jenes ansprechen? Nein, es kann nur dann als das Jenseits von alledisem bezeichnet werden, wenn es nichts von alledisem ist; es sind aber diese die seienden Dinge und das Seiende; folglich ist es jenseits des Seienden. Denn 'jenseits des Seienden', das meint nicht ein Dieses — denn es enthält keine Setzung — und gibt ihm keinen Namen, sondern es besagt nur 'nicht dieses'.

41 Tut es das aber, so umfaßt diese Bezeichnung Es in keinem Sinne. Es wäre ja auch lächerlich wenn man jene unermeßliche Wesenheit zu umfassen suchte; wer das tun möchte, der schließt sich selber davon aus auch nur irgendwie und ein kleines Stück ihrer Spur nachzuwandeln.
42 Nein, so wie der, welcher die geistige Wesenheit erblicken will, keine Vorstellung von etwas Sinnlichem in sich tragen darf um zu erschauen was Jenseits des Sinnlichen ist, so muß auch der, der das Jenseits des Geistigen Liegende erschauen will, bei seiner Schau jeglichen geistigen Inhalt forttun; daß Jenes ist, das erkennt er durch das Geistige, wie beschaffen es aber ist, nur dadurch daß
43 er das Geistige forttut. Und dies 'wiebeschaffen' bedeutet aber nicht dies so und so beschaffene Ding; denn es gibt ein Wiebeschaffen nicht bei einem Dinge für das auch das Etwas nicht gilt. Sondern wir sind es, die wir in unsern Geburtsnöten der Erkenntnis nicht wissen wie wir es bezeichnen sollen; wir sprechen über ein unaussagbares und geben ihm nur Namen, um es einander zu bezeichnen
44 so gut wir vermögen. Auch sein Name 'Eines' will wohl

nur die Aufhebung der Vielheit; weshalb es denn auch die Pythagoreer untereinander symbolisch als Apollon bezeichneten, womit sie die Negation (*a-*) des Vielen (*pollon*) ausdrücken wollten. Ist dagegen die Bezeichnung 'Eines' eine Setzung, das Wort sowohl wie das dadurch Bezeichnete, so würde es durch diesen Namen undeutlicher bezeichnet als wenn man ihm überhaupt keinen Namen beilegte.

Indessen vielleicht wurde ihm dieser Name gegeben 45
damit der Suchende anhebe bei dem was im höchsten Grade die Einfachheit bezeichnet, um schließlich auch dies ihm abzusprechen in der Erkenntnis daß dieser Name wohl soweit möglich von seinem Urheber treffend gewählt ist, jedoch ebenfalls nicht würdig ist jenes Wesen zu bezeichnen; denn es ist überhaupt nicht mit Ohren erfaßbar und darf durch Hören nicht verstehbar sein, sondern, wenn überhaupt, höchstens durch Sehen — indessen wird auch das Sehen es nicht erkennen, wenn es eine Gestalt erblicken will. Indessen da die Wirkungs- 7
form des Sehens eine zwiefache ist, z. B. beim Auge — 46
der eine Gegenstand nämlich seines Sehens ist die Gestalt des Sinnendinges, der andere ist das wodurch es seine Gestalt sieht, welches auch seinerseits dem Auge wahrnehmbar ist; es ist verschieden von der Gestalt, ist aber für die Gestalt die Ursache ihres Gesehenwerdens und wird in der Gestalt und an der Gestalt mitgesehen; des- 47
halb gestattet es dann auch keine deutliche Wahrnehmung von sich, weil das Auge dann ja auf den erleuchteten Gegenstand gerichtet ist; sieht das Auge aber nichts außer sich selber, so sieht es jenes in einer plötzlichen Intuition, sieht es freilich auch dann nur indem es auf einem andern aufliegt; ist es aber ganz für sich allein, so vermag wieder die Wahrnehmung es nicht zu erfassen, wie auch bei der Sonne das Licht an ihr vielleicht der Wahrnehmung sich entziehen würde, wenn nicht eine festere Masse unter ihm läge. Wenn aber jemand die 48
Sonne als lauter Licht ansehen will, so könnte das dienen zur Verdeutlichung dessen was wir meinen; denn dann

wäre sie ein Licht welches nicht an den andern Dingen gesehen wird und vielleicht auch für sich allein sichtbar wäre (denn die übrigen sichtbaren Dinge sind ja nicht
49 Licht für sich allein). — Dasselbe gilt nun auch vom Sehvermögen des Geistes, auch es sieht vermöge eines andern, eines Lichtes die von jenem Ersten Wesen erleuchteten Dinge und sieht an ihnen das Licht; wenn er sich jedoch zu dem Erleuchteten hinabwendet, so sieht er das Licht schwächer; läßt er dagegen ab von den gesehenen Dingen und blickt auf das wodurch er sieht, dann sieht er das Licht und des Lichtes Urgrund.

50 Da indessen der Geist dies Licht nicht als ein draußen stehendes erblicken darf, müssen wir nochmals auf das Auge zurückkommen. Auch das Auge erkennt manchmal nicht das fremde Licht draußen, sondern in kurzen Augenblicken schaut es vor dem äußeren Licht ein eigenes,
51 leuchtenderes, welches entweder nachts im Finstern aus ihm hervorspringt, oder wenn es kein anderes Ding sehen will, daher die Lider über sich herabsenkt und dabei doch Licht von sich ausgehen läßt, oder auch wenn der Mensch das Auge zusammendrückt und es dabei das in ihm befindliche Licht sieht. Dann sieht es ohne zu sehen, und gerade dann sieht es am eigentlichsten, denn es sieht Licht, während die andern Dinge zwar lichtartig sind,
52 aber nicht Licht. Gleichermaßen wird auch der Geist, wenn er sich vor den andern Dingen verhüllt und sich nach innen zusammenfaßt, schauen ohne zu sehen, und zwar ein Licht das nicht ein anderes an einem andern ist, sondern selber für sich allein rein und selbständig mit
8 einem Schlage in Erscheinung tritt, sodaß er nicht weiß woher es in Erscheinung trat, von draußen oder drinnen, und wenn es fortgegangen ist, sagt: 'es war also drinnen und doch wieder nicht drinnen.'

53 Man darf wohl garnicht nachforschen woher; denn es gibt hier garkein Woher; denn es kommt nirgendwoher und geht nirgendwohin, sondern es erscheint bald und bald erscheint es nicht; deshalb heißt es nicht ihm nachjagen sondern stille warten bis es erscheint, indem man

sich zum Schauen rüstet, so wie das Auge den Aufgang der Sonne abwartet, sie aber erscheint über dem Horizont (aus dem Okeanos, sagen die Dichter) und gewährt den Augen sie zu erschauen. Er aber, dessen Abbild die 54
Sonne ist, von wo her soll er über uns aufgehen, was muß er überschreiten um uns zu erscheinen? Nun, überschreiten eben den Geist, der schaut. Der Geist nämlich wird stille stehen zur Schau und auf nichts anderes als auf das Schöne blicken, sich ganz dorthin kehren und hingeben; und indem er so steht und gleichsam erfüllt wird mit Kraft, erblickt er zuerst sich selber wie er schöner geworden, ganz überstrahlt, da Jener ihm nahe ist. Jener 55
aber ging nicht herzu, wie man vielleicht vermutet hat, sondern er kam wie einer der nicht kommt; denn so bot er sich der Schau dar, nicht als kommend sondern als vor allem zugegen, auch vor dem Kommen des Geistes. Derjenige der kommt, ist der Geist, und der Geist ist es auch der wieder fortgeht, weil er nicht weiß wo er verharren muß und wo Jener verharrt, nämlich im Nirgends. Und wäre es auch dem Geiste möglich im Nirgends zu 56
verharren (ich meine nirgends nicht im räumlichen Sinne; denn der Geist ist auch nicht im Raume; sondern nirgends schlechthin), so würde er Jenen ständig erblicken, oder vielmehr nicht erblicken sondern er wäre Eines mit Jenem und sie wären nicht Zwei. In Wirklichkeit aber, da er Geist ist, blickt er dergestalt, wenn er blickt, vermöge des in ihm enthaltenen Nichtgeistes.

Fürwahr ein Wunder, wie Jener nicht kommt und doch 57
da ist, und wie er nirgends ist und doch gibt es nichts wo er nicht ist! Gewiß kann man sich so auf den ersten Blick darüber verwundern; wer es aber erkannt hat der fände es verwunderlich wenn das Gegenteil der Fall wäre; oder vielmehr: das Gegenteil kann überhaupt nicht stattfinden, sodaß man sich darüber verwundern könnte. Es 9
hat damit aber die folgende Bewandtnis. Alles was durch 58
ein anderes entstanden ist, ist entweder in dem das es hervorgebracht hat, oder in einem andern, vorausgesetzt daß es über das Hervorbringende hinaus noch etwas

anderes gibt. Denn da es ja durch etwas anderes entstanden ist, und also, um zu entstehen, eines andern bedurfte, so bedarf es eines andern in jeder Hinsicht. Und
59 eben darum ist es 'in einem andern'. Es sind nun von Natur die untersten Dinge in den vor ihnen untersten, diese wieder in den früheren und so fort, bis hinauf zu dem Ersten, welches der Urgrund ist. Der Urgrund aber, da er nichts vor sich hat, hat kein anderes in dem er sein könnte. Hat er aber nichts worin er sein könnte, während die andern Dinge in dem vor ihnen Liegenden sind, so umfaßt er selber die anderen Dinge alle in sich. Indem er sie aber umfaßt, ist er nicht in sie hineinverstreut, er
60 hält sie ohne von ihnen gehalten zu werden. Indem er sie aber hält ohne von ihnen gehalten zu werden, so gibt es nichts, wo er nicht ist; denn wenn er irgendwo nicht ist, kann er es nicht halten. Wenn er aber nicht gehalten wird, so ist er nicht da. Somit ist er da und ist nicht da; ist nicht da weil er nicht umfaßt wird, sofern er dagegen von allem frei ist, ist er nirgends verhindert zu sein. Denn wäre er daran verhindert, so würde er von einem andern eingegrenzt und das Nachfolgende bliebe ohne Teil an ihm, Gott würde nur bis hierher reichen, auch wäre er nicht mehr selbständig sondern Knecht dessen was nach
61 ihm kommt. Dasjenige was in etwas ist, ist dort wo das ist zu dem es gehört. Was aber nicht irgendwo ist, für das gibt es nichts wo es nicht wäre. Denn wäre er hier nicht, so hält ihn offenbar ein anderer Ort fest; ist er dagegen hier, so ist er in einem andern, und dann ist das 'nicht irgendwo' falsch. Ist nun aber das 'nicht irgendwo' wahr und das 'irgendwo' falsch, weil er dann in einem andern
62 wäre, so folgt daß er keinem Dinge fern bleibt. Bleibt er aber keinem Dinge fern und ist doch nicht irgendwo, so muß er überall auf sich selber bestehend sein. Es ist ja auch nicht sein eines Stück hier sein anderes dort; und anderseits ist er auch nicht als Ganzes hier. Also ist er allerwärts als Ganzes, und kein Ding hat ihn und
63 doch hat ihn jedes, nämlich Er hat jedes. Und faßt du den Kosmos ins Auge, so ist er, da es vor ihm keinen

Kosmos gibt, selbst nicht in einem Kosmos und auch nicht in einem Ort (denn was sollte es für einen Ort geben, ehe ein Kosmos da ist?); seine Teile dagegen sind mit ihm verknüpft und in ihm. Die Seele aber ist nicht 64
in ihm, sondern er in ihr; denn der Körper ist nicht der Raum für die Seele, sondern die Seele ist im Geiste und der Körper in der Seele, der Geist aber in Jenem andern; für Jenen aber gibt es nicht mehr ein Anderes, in dem er sein könnte, er ist also in keinem, und ist insofern nirgends. Und wo sind die übrigen Dinge? In ihm. So 65
ist er also nicht von den andern Dingen entfernt und doch wieder nicht selber in ihnen; und es gibt nichts das ihn hätte, sondern er hat alle Dinge. So ist er in diesem Sinne denn auch das Gute für alle Dinge, weil sie alle in ihm sind und mit ihm verknüpft; jedes jedoch in anderer Weise; daher sie auch in verschiedenem Grade gut sind, wie sie denn in verschiedenem Grade Sein haben.

Drum suche du es ja nicht vermöge anderer Dinge zu 10 66
erblicken (denn sonst siehst du vielleicht eine Spur, aber nicht es selber), sondern sinne nach was das sein mag, das man erfassen kann als auf sich selbst Bestehendes, Reines, durch nichts anderes Getrübtes, an dem alle andern Dinge Teil haben ohne daß eines es hätte; denn es gibt nichts anderes von dieser Beschaffenheit, es muß aber irgend ein solches Ding geben. Wer nun könnte 67
wohl seine Mächtigkeit ganz zusamt erfassen? Denn erfaßte er sie ganz zusamt, so unterschiede er sich nicht mehr von ihm. So erfaßt man es also nur in Teilen? Nein, du mußt wenn du es erschauen willst, es mit einem Schlage erschauen (nur daß du es nicht als Ganzes vermelden kannst); sonst wirst du nur denkender Geist sein, und wenn du Ihn auch antriffst, wird Er sich dir entziehen, oder vielmehr: du selber dich ihm. Darum, wenn du 68
schaust, so sieh ihn als Ganzen; wenn du aber denkst dann denke das von ihm was du erinnerst, und zwar: daß er das Gute ist — denn er ist Urheber des vernunfterfüllten, geisthaften Lebens, da er die Kraft ist von der Leben und Geist hersind; daß er Urheber des Seins und

des Seienden; daß er Eines ist — denn er ist das Ein- 69
fache und Erste; daß er der Urgrund ist — denn von ihm kommt alles her: von ihm die erste Bewegung, denn in ihm ist keine Bewegung; von ihm die Ruhe, denn er selber bedarf ihrer nicht; er bewegt sich nicht und steht nicht stille; er hat ja auch keine Stelle an der er stille stehen, und keine an der er sich bewegen sollte; worum oder wohin oder worin sollte er sich auch bewegen? Denn 70
er ist selber der Erste. — Er ist aber auch nicht in seinem Sein begrenzt. Denn von wem? Aber auch wieder nicht unbegrenzt im Sinne der Größe; denn wohin hat er nötig sich auszudehnen, und was sollte er damit erlangen wollen, da er keines Dinges bedarf? Vielmehr hat er das Unbegrenzte im Sinne der Kraft; denn er ändert sich nicht und wird nie versagen, da ja das nie Versagende 11
71 erst durch ihn ist. Es beruht dies Unbegrenzte darauf, daß er nicht mehr als Eines ist und daß es nichts gibt, an dem eines der Dinge in ihm seine Grenze fände. Indem er nämlich Eines ist, fällt er unter kein Maß und unter keine Zahl; also ist er weder gegen ein anderes noch gegen sich selber begrenzt; denn dann wäre er schon Zweiheit. Daher hat er auch keine Umrisse (da er ja keine Teile hat) und keine Form.

72 So suche also nicht mit sterblichen Augen zu erblicken ein Ding, das von der Art ist wie unsere Darlegung lehrt, und glaube nicht daß es auf dem Wege zu sehen ist, wie einer vielleicht denkt der glaubt daß alles Sinnendinge seien und damit das aufhebt, das am meisten von allen ist. Denn die Dinge, denen man am meisten Sein zuzuschreiben pflegt, die haben am meisten Nichtsein; Jenes Erste aber ist Urgrund des Seins und doch wieder dem
73 Sein überlegen. Es gilt daher diese geläufige Meinung umzukehren, sonst wirst du des Gottes bar und ledig bleiben, so wie beim Götterfest die Schlemmer sich vollfüllen mit Dingen, die den zu den Göttern Einkehrenden verwehrt sind, und weil sie glauben daß diese Dinge überzeugender sind als die Schau des Gottes, nicht mit dem Organ, mit dem es zu feiern ansteht, teilnehmen an

den dortigen Weihen. So ist es auch in diesen andern 74
(*philosophischen*) Weihen: da der Gott nicht mit Augen
gesehen wird, erweckt er Zweifel an seinem Vorhanden-
sein bei solchen, die für überzeugend nur das halten was
sie mit dem Fleische sehen. So ginge es Leuten die ihr
Lebelang in Schlaf gelegen hätten und nun nur das für
glaubhaft und überzeugend halten was sie in ihren Träu-
men sehen; würde sie aber einer aufwecken, so würden
sie dem was sie mit geöffneten Augen sehen, keinen
Glauben schenken und darum wieder entschlummern.
Man muß aber vielmehr mit dem Organ wahrnehmen, 12
das sich für jedes einzelne Ding gebührt, das eine mit den 75
Augen, anderes mit den Ohren und entsprechend das
übrige; man muß überzeugt sein daß man mit dem Geist
andere Dinge sieht, und darf das Denken nicht für Hören
halten oder Sehen, als wollte man den Ohren auftragen
zu sehen und die Töne für nicht vorhanden halten weil
sie nicht zu sehen sind.

Man muß sich nur darauf besinnen daß die Menschen 76
vergessen haben wonach sie in Wahrheit von Anbeginn
bis heute verlangen und streben. Denn alle Dinge trachten
nach Jenem, sie streben zu ihm aus einem Zwange ihrer
Natur, gleich als ahnten sie daß sie ohne es nicht sein
können. Das Schöne wird ergriffen und angestaunt von 77
solchen, die gleichsam schon wissen und erwacht sind,
und dies Erwachen geschieht durch den Eros; das Gute
dagegen, welches uns ja seit je beiwohnt als Gegenstand
unseres angeborenen Trachtens, es ist auch bei uns
solange wir noch gleichsam schlummern, es setzt uns
nicht in Staunen wenn wirs eines Tages erblicken, weil
es immer bei uns ist und wir uns seiner nie zu erinnern
brauchen, nur sehen wir es nicht, eben weil es uns im
Schlafe zugegen ist. Auf das Schöne aber, wenn es zu- 78
gegen ist, richtet sich der Eros und erweckt uns Geburts-
wehen, weil wir, wenn wir es sehen, nach ihm trachten
müssen. Indem nun dieser Eros erst ein Zweites ist, denn
er tritt erst auf wenn wir es schon mehr inne geworden
sind, zeigt er an daß das Schöne ein Zweites ist; jenes

andere Trachten aber, welches ursprünglicher und wel-
ches unbewußt ist, bekundet, daß eben auch das Gute
79 ursprünglicher ist und vor dem Schönen belegen. Alle
Menschen glauben denn auch, wenn sie das Gute erlangt
haben, daß ihnen Genüge geschehen ist, weil sie zum
Ziel gelangt sind; das Schöne dagegen sehen gar nicht
alle, wenn es ihnen zuteil wird, auch glauben sie daß
das Schöne für sich selber schön ist und nicht für sie,
wie ja auch die irdische Schönheit; denn das Schöne ge-
80 höre dem der es an sich hat. Ferner genügt es den Men-
schen nur 'schön zu scheinen, auch wenn sies nicht sind';
das Gute aber wollen sie 'nicht nur dem Anschein nach
besitzen'. Denn ihr eigentliches Trachten geht auf das
Erste; mit dem Schönen wetteifern sie nur eifersüchtig,
denn es sei ja seinerseits nur ein Gewordenes wie sie
selber; so wie wenn ein späterer Abkömmling des Königs
auf die gleiche Würde Anspruch erhöbe wie sein erster
Nachkomme, weil er ja von einem und demselben stamme
wie jener, und nicht bedenkt daß er gewiß auch seiner-
seits sich auf den König zurückführt, daß aber jener vor
81 ihm kommt. Ursache aber solcher Irrung ist, daß sie
beide Teil haben an dem Nämlichen, daß das Eine vor
ihnen beiden belegen ist und daß auch dort droben das
Gute des Schönen nicht bedarf, wohl aber das Schöne
seiner. Und es ist das Gute sanft und mild, es ist das
Zartere und wohnt dem Menschen bei wie er es will. Das
Schöne aber bringt Staunen und Erschütterung und eine
Lust die mit Schmerz gemischt ist.

82 Ja es zieht vom Guten ab die die es nicht kennen, so
wie der Gegenstand unserer Liebesleidenschaft uns ab-
zieht von unserm Vater. Denn es ist jünger; das Gute
aber ist älter nicht nach der Zeit sondern nach der Wahr-
heit; hat es doch auch die frühere Kraft; denn es hat die
gesamte Kraft, das nach ihm Kommende aber hat nicht
die gesamte Kraft sondern nur so viel, als ihm nachge-
83 ordnet ist und von ihm ausgeht. So ist Jener Herr auch
über diese Kraft, denn er bedarf nicht der aus ihm Ent-
standenen, sondern er ist Gesamtheit und Ganzheit

nachdem er das Entstandene forttat, weil er seiner nirgends bedarf sondern der nämliche bleibt der er war ehe er dies hervorbrachte. Es wäre Ihm ja auch gleichgültig wenn es nicht entstanden wäre; auch würde Er nicht mißgünstig sein wenn noch ein anderes die Möglichkeit hätte aus Ihm zu entstehen. In Wirklichkeit 84
freilich ist es nicht möglich daß noch etwas anderes entsteht, denn es gibt nichts das nicht entstanden ist, da das Gesamtsein entstanden ist. Jener aber war nicht selber das Gesamtsein, sonst würde er der einzelnen Teile bedürfen, sondern da er über das Gesamtsein erhaben ist, war er im Stande es zu schaffen und für sich sein zu lassen und selbst über ihm zu weilen. Da Er aber das 13 85
Gute ist und nicht ein Gutes, darf er nichts in sich haben, weil er ja auch kein Gutes in sich hat. Denn was er in sich haben würde, müßte er entweder als ein Gutes haben oder nicht als ein Gutes. Es kann aber in dem Guten, dem eigentlich und ursprünglich Guten, kein Nicht-Gutes sein, und anderseits kann das Gute das Gute nicht 'haben'. Folglich, wenn es weder das Nichtgute noch 86
das Gute hat, so hat es nichts. Und hat es nichts, so ist es allein und aller andern Dinge bar. Wenn nun die übrigen Dinge entweder gut sind (nicht aber das Gute sind) oder nicht gut sind, jenes aber keines von beiden hat, so hat es nichts und ist eben durch dies Nichthaben das Gute. Wenn ihm also jemand irgendetwas hinzufügt, 87
Substanz oder Geist oder Schönheit, so nimmt er mit dieser Zutat ihm das 'das Gute sein' fort. Darum tu alles von ihm fort, sag nichts von ihm aus und lüge keinem Dinge an daß es bei Jenem sei, und belasse Jenes als das was es ist, ohne ihm etwas von dem zuzuschreiben was nicht bei ihm ist, wie es Redner tun die ihre Lobreden 88
nicht nach der Kunst abfassen: sie mindern den Ruhm der zu Lobenden indem sie ihnen Dinge zuschreiben die unter ihrem Rang liegen, weil sie nicht in der Lage sind die richtigen Worte für die betreffenden Personen zu finden. So wollen wir Ihm nichts beilegen was später und geringer ist, sondern daran festhalten daß Jener oberhalb dieser Dinge wandelt und ihr Urheber ist, nicht aber
89 sie selber ist. Es folgt ja auch aus dem Wesen des Guten, daß es nicht alles ist; oder gar eins von allem; denn dann wäre es einem und demselben untergeordnet wie alles, und wäre es demselben untergeordnet wie alles, so würde es sich von ihm nur noch durch seine Eigentümlichkeit, durch sein Specificum, durch eine Zutat unterscheiden.
90 Dann aber müßte es Zwei sein und nicht Eines, und von diesen zweien wäre das eine nichtgut, nämlich das ihm mit allen andern Gemeinsame, und das andere gut; es wäre mithin gemischt aus Gutem und Nichtgutem; folglich wäre es nicht rein noch ursprünglich gut, sondern jenes andere wäre das ursprünglich Gute, an dem Anteil habend es zu einem Guten wurde hinaus über das was ihm mit den andern gemeinsam. So wäre es selber also nur durch Teilhabe gut, und vielmehr das, woran es teilhätte, wäre nichts von allem. Folglich ist das Gute nichts
91 von allem. Wäre aber das Gute in ihm (denn es war ja das Specificum, auf dem es beruhte daß dies Zusammengesetzte gut war), so müßte es von einem andern stammen. Es sollte aber doch selber schon einfach und lediglich gut sein. Erst recht also muß das von dem es stammt, lediglich gut sein.

92 So hat sich uns das ursprünglich Gute, 'das Gute' gezeigt als oberhalb von allem Seienden, als lediglich gut, als nichts in sich habend, sondern unvermischt mit allem, als über allem stehend und als Urheber von allem; denn das Schöne und das Seiende kann ja wohl nicht aus dem Schlechten stammen noch auch aus Indifferentem; denn das Schaffende ist besser als das Geschaffene, weil es vollkommener ist.

33. GEGEN DIE GNOSTIKER

II 9 *πρὸς τοὺς κακὸν τὸν δημιουργὸν τοῦ κόσμου καὶ τὸν κόσμον κακὸν εἶναι λέγοντας (πρὸς τοὺς γνωστικούς)*

Da sich uns also das Wesen des Guten als ein Einfaches und somit Erstes gezeigt hat (denn alles was nicht Erstes ist, ist nicht einfach), als etwas, das nichts anderes in

sich hat sondern ein Eines und Einheitliches ist; da ferner das sogenannte Eine sich als desselben Wesens herausgestellt hat (das Eine ist nicht zunächst sonst etwas und dann erst Eines, so wie das Gute nicht zunächst sonst etwas ist und dann erst gut), so muß immer, wenn 2
wir 'das Eine' und 'das Gute' sagen, darunter eine und dieselbe Wesenheit verstanden werden; wir sagen mit diesen Bezeichnungen gar nichts über sie aus, sondern suchen sie nur vor uns selbst nach Möglichkeit begreiflich zu machen. In diesem Sinne nennen wir sie auch das 'Erste', 3
weil sie das Einfachste ist, und das Unabhängige, weil sie nicht aus mehreren besteht (in dem Falle wäre sie von ihren Bestandteilen abhängig), und lassen sie nicht in einem andern sein, denn alles was in einem andern ist, kommt von einem andern.

Ist sie nun nicht von einem andern, auch nicht in 4
einem andern noch irgendein Zusammengesetztes, so kann unmöglich etwas über ihr sein. Es ist also nicht geboten, noch weiter auf andere Grundursachen zurückzugehen; sondern die genannte Wesenheit hat man an die erste Stelle zu setzen, sodann nach ihr den Geist, das ursprünglich Denkende, sodann nach dem Geist die Seele. Das ist die Ordnung, die der Wirklichkeit entspricht; mehr 5
als diese Stufen darf man in der geistigen Welt nicht ansetzen — aber auch nicht weniger; denn setzt man weniger an, so muß man entweder Seele und Geist für identisch ausgeben oder den Geist und das Erste; daß diese aber verschieden voneinander sind, ist schon vielfach gezeigt worden.

So bleibt gegenwärtig zu untersuchen, ob mehr als die 6
drei genannten Wesenheiten anzusetzen sind. Was für Wesenheiten können denn neben den genannten überhaupt noch dasein? Irgend eine einfachere, höher stehende als den Urgrund aller Dinge, der beschaffen ist wie eben gesagt, kann wohl niemand ausfinden. Man wird 7
nicht behaupten wollen, daß er in eine potentiell und eine aktuell seiende Wesenheit zerfällt; ein Narr, wer im Bereich gerade des wesenhaft Wirklichen, des Immateriellen, durch eine Scheidung zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit eine Mehrheit von Wesenheiten erzielen wollte. Das geht ja nicht einmal in dem nächstunteren Bereich an; man kann sich nicht den Geist vorstellen als einen, welcher in einer Art von Ruhe, und einen andern, welcher gewissermaßen in Bewegung ist; was soll denn für den Geist Stillestehen und Bewegung und Hervortreten sein, und Ruhen seines einen, Arbeiten
8 seines anderen Teiles? Denn er ist was er ist, Geist ewig gleichmäßig, gebettet in einer stillestehenden Wirksamkeit; Bewegung zu ihm hin und um ihn herum, das ist dann erst das Geschäft der Seele, ein Vernunftakt, der von ihm her in die Seele eintritt und sie geisthaft macht; und zwar die Seele, nicht eine andere Wesenheit zwischen Geist und Seele.

9 Man hat weiter aber auch nicht etwa deswegen eine Mehrheit von Geisten anzusetzen, weil einer da wäre der denkt, ein anderer der denkt daß er denkt. Denn selbst wenn in der geistigen Welt das Denken verschieden wäre von dem Denken des Denkens, so wäre das Denken doch ein einziger Sehakt, der zugleich von dem Bewußt-
10 sein seiner Tätigkeit begleitet ist. Doch wäre jene Annahme närrisch, vielmehr muß beim wahrhaften Geist der, welcher denkt daß er denkt, durchaus identisch sein mit dem, der denkt; sonst müßte ja der eine nur denken, der andere nur denken daß er denkt, wobei Subjekt dieses von ihm gedachten Denkens ein anderer, nicht er selbst
11 wäre. Soll aber die Scheidung als eine bloß begriffliche verstanden sein, so gibt man erstens damit die Vermehrung der Wesenheiten auf; zweitens aber bleibt zu untersuchen, ob denn auch nur im bloß Begrifflichen die Vorstellung eines Geistes Statt haben kann, welcher nur denkt ohne sich bewußt zu sein daß er denkt; ein solches Verhalten wäre ja selbst dem Menschen als Blödigkeit vorzuwerfen, welcher doch immer, wofern er nur einigermaßen ernstzunehmen, auf seine Antriebe und Gedanken
12 Acht hat. Da aber der wahrhafte Geist in seinen Gedanken ja sich selber denkt, somit sein Gedachtes nicht

außen ist, vielmehr er, der Denkende, zugleich auch selber das Gedachte ist, so erfaßt er im Akt des Denkens notwendig sich selber und sieht sich selber; indem er aber sich selber sieht, sieht er sich nicht als einen der undenkend ist, sondern als einen der denkt. Folglich er-13 greift er in dem Akt des ursprünglichen Denkens, zu einer Einheit verbunden, auch das Denken des Denkens. Es gilt also die Scheidung in der oberen Welt nicht einmal begrifflich. Wenn ferner der Geist unablässig das denkt was er ist, wie ist da noch Raum für den Begriff, welcher das Denken trennt von dem Denken des Denkens? Und 14 ferner: man könnte ja außer dem zweiten Begriff, welcher besagt, daß er das Denken denkt, einen weiteren, dritten einführen, welcher besagt daß er das Denken des Denkens denkt; so würde um so eher deutlich, daß die Scheidung ein Unding ist; es könnte ja ins Unendliche so gehen. Läßt man aber aus dem Geist erst noch die Vernunft her- 15 kommen und erst von dieser Vernunftwesenheit her Vernunft in die Seele kommen, so also, daß diese Wesenheit zwischen Seele und Geist träte, so enthält man der Seele das Geistige vor, denn dann erhielte sie die Vernunft nicht vom Geist, sondern von einem andern, eben dieser Zwischenwesenheit; sie hätte also nicht die Vernunft, sondern nur ein Abbild der Vernunft und könnte gar kein Wissen vom Geist haben und überhaupt nicht denken.

Man hat also nicht mehr Wesenheiten als die ge- 2 16 nannten anzusetzen, auch keine müßigen Begriffe, die in der oberen Welt keine Stelle haben; sondern nur den Geist, als welcher einer ist und derselbe, unveränderlich, sich nach keiner Seite hinneigend, und so seinen Vater abbildend nach seinen Kräften.

Was aber die Seele betrifft, so haben wir von unserer 17 Menschenseele anzunehmen, daß ein Teil von ihr stets dort in die obere Welt, ein Teil aber in diese Erdenwelt hinabgerichtet ist, und ein drittes in der Mitte zwischen beiden. Sie ist ein Wesen, einheitlich in einer Mehrheit von Kräften; bald ist sie als Ganze in übereinstimmender Bewegung mit ihrem besten Teil (der zugleich der beste

Teil des Seienden ist), bald aber zieht ihr niederer Teil, wenn er herabgezogen wird, den mittleren mit sich hernieder (denn die ganze Seele hinabzuziehen ist ihm ver- 18 wehrt). Nur deshalb geschieht ihr solche Fährnis, weil sie nicht verharrte in dem Bereich des Schönsten; die Seele, welche dort verharrt, und ist nicht Teil noch sind wir mehr ihr Teil, sie gewährt dem Leib des Alls an seinem Teile Besitz zu ergreifen soviel er von ihr besitzen kann, 19 verharrt dabei aber ihretwegen ohne Geschäftigkeit. Denn sie waltet nicht über ihm mit Planen und Sinnen, noch mit Zurechtrücken, sondern sie durchformt ihn mit wundernswerter Kraft, indem sie nur auf das schaut was über ihr ist. Denn um so weit sie sich dieser Schau hingibt, um so weit ist sie schöner und mächtiger; von da her kommt ihr, was sie dem Nachgeordneten spendet, und leuchtet gleichsam hinab, indem sie ständig von dort 3 erleuchtet wird. Indem sie nun stets erleuchtet wird und 20 unablässig jenes Licht empfängt, gibt sie es weiter an das Untere, diesem ständigen Lichte dankt das Untere seine Erhaltung und Erquickung, so ist ihm Anteil am Leben vergönnt nach seinem Vermögen. So wird, wenn irgendwo ein Feuer brennt, rings alles erwärmt was dazu über- 21 haupt imstande ist. Dabei ist das Feuer dem Maß unterworfen; Kräfte aber, die kein Maß ermißt, sollen sein ohne daß sie von ihrer Kraft mitteilen? Es sei denn sie würden aus der Zahl der seienden Dinge gelöscht. Nein, eine jede muß notwendig von ihrem Eigensein auch einem Andern mitteilen; sonst kann das Gute nicht gut sein, sonst der Geist nicht Geist, die Seele nicht was sie ist, wenn nicht nach dem zuoberst Lebenden auch etwas zu zweit lebt, solange jenes erste Lebende da ist.

22 Es muß also alles in solcher Stufenfolge einander untergeordnet sein, und zwar von Ewigkeit. Wenn nun die Erdenwelt teilweise 'geworden' ist, so nur in dem Sinne, als sie ihr Sein von Andern empfängt; was als 'geworden' bezeichnet wird, ist nicht ein einmal Gewordenes, sondern war werdend und wird werdend sein; auch werden nur

die Dinge vergehen, die haben worein sie sich auflösen können; was aber nicht hat worein, kann auch nicht vergehen. Wer sagt, sie löse sich in Materie auf, könnte 23
mit gleichem Recht auch die Materie sich auflösen lassen. Behauptet man aber, daß auch die Materie sich auflöst: dann war es ja garnicht notwendig daß die Materie überhaupt entstand. Soll sie aber als notwendige Folge der oberen Ursachen entstanden sein, so besteht diese Notwendigkeit auch in diesem und jedem Augenblick. Soll 24
die Materie nun allein, ohne das Göttliche bleiben, dann wäre das Göttliche nicht mehr überall, sondern nur an einem eingeschränkten Ort, die Materie wäre sozusagen eine Grenzmauer gegen das Göttliche. Da das aber nicht angeht, muß die Materie vom Göttlichen erleuchtet werden. Nun werden sie behaupten daß die Seele das All 4
erschaffen habe infolge ihrer 'Entfiederung'. Allein der 25
Allseele widerfährt die Entfiederung nicht. Soll sie es aber infolge eines Fehltritts getan haben, so mögen sie die Ursache dieses Fehltritts angeben. Und wann soll sie denn den Fehltritt getan haben? Von ewig her? Dann wird sie im Sinne ihrer eigenen Behauptung im Stande der Verfehlung bleiben. Hat sie aber irgendwann einen Anfang damit gemacht, warum dann nicht schon vorher? Wir dagegen behaupten, daß die Schöpfung nicht auf 26
einem Hinabsinken der Seele beruht, vielmehr gerade auf einem Nichthinabsinken. Denn sinkt sie hinab, so geschieht das weil sie des Oberen vergessen hat; hat sie seiner aber vergessen, wie kann sie dann der Welt Werkmeister sein? Denn sie kann schaffen ja nur auf Grund dessen, was sie in der oberen Welt erblickt hat. Schafft 27
sie aber in Erinnerung an die obere Welt, so ist sie ja nicht ganz hinabgesunken. Und wenn diese Erinnerung nur eine trübe ist, so wendet sie sich erst recht nach oben, damit sie nicht nur trübe schaue. Denn, wenn sie nur noch irgendeine Erinnerung bewahrt hat, was sollte sie dann an dem Entschluß hindern hinaufzuschreiten? Und was 28
für einen Vorteil sollte sie sich denn versprechen von der Welterschaffung? Eine lächerliche Behauptung sie wolle

sich selbst damit zu Ehren bringen, eine bloße Übertragung von den irdischen Bildhauern. Denn wenn das Schaffen nicht in ihrem Wesen lag, wenn nicht ihre Kraft das schöpferische war, sondern bloßes Planen und Sinnen, wie hätte sie da so etwas wie diesen Kosmos zustande
29 bringen können? Und weiter, wann soll sie den Kosmos denn wieder vernichten? Wenn seine Schöpfung sie reut, worauf wartet sie dann noch? Wurde sie aber bisher noch nicht andern Sinnes, so wird sie es kaum mehr werden, denn nun ist sie bereits an ihn gewöhnt und durch die lange Zeit ihm schon zugetan. Wartet sie auf die Rückkehr der Einzelseelen, dann wäre zu erwarten, daß diese jetzt nicht mehr in neue Verkörperungen einträten, da ja schon in ihrer früheren Verkörperung erreicht ist, daß sie vom Übel dieser Welt kosteten; sie müßten jetzt also
30 aufhören herabzukommen. Es kann aber auch nicht zugegeben werden, daß der Kosmos etwa schlecht geraten sei, weil es in ihm viel Widriges gibt. Denn es hieße ihm zu hohe Würde aufbürden, wollte man verlangen daß er mit der geistigen Welt gleich sei, und nicht nur ein Ab-
31 bild von ihr. Denn ein Abbild der oberen Welt, welches schöner wäre als dieser Kosmos, kann man sich nicht vorstellen. Welches Feuer wäre ein besseres Abbild des oberen Feuers als das irdische, oder was soll es außer unserer Erde nach der oberen noch für eine bessere geben? Und welche Weltkugel könnte exakter und geregelter in ihrem Laufe sein, nach jenem Insichselbstenthaltensein der geistigen Welt? Welche Sonne könnte es geben, die nach jener oberen und vor unserer sichtbaren wäre?

5 32 Sie, die doch selbst einen Leib haben wie ihn denn Menschen haben, und Begierden, Schmerzen, Zorn, schätzen ihre eigene Kraft keineswegs gering, sie behaupten daß die Ergreifung des Geistigen ihr frei-
33 stehe — und leugnen, daß der Sonne eine Kraft innewohne die weniger von Affektionen betroffen ist als die unsere und mehr Ordnung und Unwandelbarkeit hat, leugnen daß die Sonne eine höhere Einsicht hat als wir gestern Geborenen, die durch soviel Trügerisches gehin-

dert werden zur Wahrheit zu gelangen. Nicht weniger 34
ungereimt ist es, wenn ihre eigne Seele, ja die des elendesten Menschen, unsterblich und göttlich sein soll, der Himmel aber und die Gestirne droben keinen Teil an der unsterblichen Seele haben sollen, die doch aus viel edlerem und reinerem Stoff bestehen (dabei haben sie doch die 35
Ordnung, die Wohlgestalt, die Regelmäßigkeit dort oben vor Augen, gerade sie selbst führen ja Klage über die Regellosigkeit hier unten im irdischen Bereich) — als ob die unsterbliche Seele sich mit Fleiß den niederen Ort erwähle und der sterblichen den höheren einräume. Widersinnig aber ist auch die von ihnen beliebte unver- 36
merkte Einführung jener zweiten Seele, welche sie aus den Elementen zusammengesetzt sein lassen. Denn wie kann die bloße Zusammensetzung der Elemente Leben haben welcher Art es immer sei? Deren Vereinigung 37
bringt nur Wärme und Kälte oder eine Mischung beider hervor, oder Trockenheit und Feuchtigkeit und deren Mischung. Und wie kann die Seele die Bindekraft der Elemente sein, wenn sie erst aus und nach ihnen entstehen soll? Und was soll man erst dazu sagen daß sie dieser Seele Wahrnehmung und Überlegung und all dergleichen beimessen? — Unsere Schöpfung und unsere 38
Erde wollen sie nicht ehren, sie geben an es sei ihnen eine 'neue Erde' erstanden, zu der sie dann dereinst von hier gelangen würden; und das sei das rationale Urbild des Kosmos. Aber was liegt ihnen daran in das Urbild des Kos- 39
mos einzugehen, da sie ihn hassen? Und woher stammt denn dies Urbild? Sie lassen das Urbild von dem Schöpfer hervorbringen als dieser bereits zur niederen Welt herabgesunken ist. Wenn der Schöpfer es sich angelegen sein 40
ließ nach dem geistigen Kosmos, den er besitzt, noch einen andern Kosmos zu schaffen, wozu bedurfte es da noch eines weiteren Urbildes? Und ferner, schuf er dies Urbild vor unserer irdischen Welt, zu welchem Zwecke? Damit es den Seelen zur Warnung diene? Dann ist es umsonst geschaffen, da ja die Seelen sichs keineswegs zur Warnung dienen ließen. Wenn er es aber nach dem 41

irdischen Kosmos geschaffen haben soll, nahm er von diesem, indem er ihm die Materie auszog, die Gestalt, so hätte doch den Seelen, die ja schon in der irdischen Prüfung standen, diese Prüfung bereits zu ihrer Warnung genügen müssen. Wollen sie aber dies Vorbild des Kosmos als das in den Seelen befindliche verstehen, was ist daran 6
42 Neues? Und wie soll man die andern Wesenheiten verstehen, die sie einführten, Dinge wie 'Beisiedlung' und 'Abdrücke' und 'Sinnesänderung'? Sollen das Erlebnisse der Seele sein wenn sie eine Sinnesänderung erlebt, und bezeichnen die 'Abdrücke' den Vorgang daß die Seele nur Abbilder des Seienden, noch nicht das Seiende selbst zu schauen vermag? Dann erfinden sie neue Wörter nur um
43 ihre Schule zu empfehlen. Sie zimmern nämlich diese Lehre zurecht, als hätte sie keinerlei Berührung mit der alten hellenischen; dabei kennen die Hellenen all das ganz genau; sie sprechen ohne solchen Schwulst von dem Aufwärtsschreiten aus der Höhle, welches allmählich weiter und weiter zu einer immer wahrhafteren Schau fortschreitet.

44 Überhaupt nehmen sie ihre Lehre zumeist von Plato, während die Neuerungen, auf die sie eine eigene Philosophie gründen wollen, Erfindungen sind die an der Wahrheit vorbeigehen. Das Gericht und die Ströme in der Unterwelt und die Wiederverkörperungen, das alles
45 stammt von Plato. Wenn sie ferner eine Mehrheit in der geistigen Welt ansetzen, das Seiende, den Geist, den Schöpfer als besondere Wesenheit, die Seele, so ist das aus den Worten im Timaeus entlehnt; dort heißt es: 'wie nun der Geist dem Urlebewesen innewohnende Gestalten sieht, soviele plante der Schöpfer, daß auch unsere
46 Welt erhalten sollte'; sie haben das nicht verstanden und unterschieden ein Wesen, das alles Seiende in sich enthaltend in Ruhe verharrt, sodann den 'Geist', welcher, von dem ersten unterschieden, 'sieht', drittens den der 'plant' (vielfach hat bei ihnen übrigens auch die Seele statt des 'Planenden' die Schöpferrolle) — sie glauben dieser sei im Sinne Platos Schöpfer; sie stehen eben der

Erkenntnis ganz fern, was der Schöpfer ist. Auch ihre 47
ganze Ansicht von dem Hergang der Schöpfung und
vieles andere schieben sie ihm einfach unter und ver-
zerren und verderben damit die Lehren dieses Mannes
— als wären sie es, die das geistige Reich ergründet, und
nicht jener und die andern Seligen der alten Zeit. Wenn sie 48
nur eine große Zahl geistiger Wesen namhaft machen,
denken sie den Eindruck zu erwecken daß sie den genauen
Sachverhalt ausgeforscht hätten; dabei nähern sie gerade
durch die Vielzahl die geistige Wesenheit der sinnlichen,
niederen — während man es in der oberen Welt gerade 49
auf eine möglichst geringe Anzahl absehen muß, all die
Vielheit aber der Stufe unter dem Ersten zuschreiben
und so davon freikommen, indem erst diese Stufe das
Gesamtsein ist, der erste Geist, die Substanz und was
sonst Hohes auf der Stufe unter dem Ersten ist; als dritte
Stufe hat man dann die Seele als Form, als Gattung an-
zusetzen, und die Unterschiede der Einzelseele auf ihre
Affektionen oder auf die Natur zurückzuführen; und nicht 50
jene gottbegnadeten Männer zu verunglimpfen, vielmehr
ihre Lehren, als von älteren Vorgängern, guten Willens
aufzunehmen, da sie ja auch was sie richtiges lehren von
ihnen übernehmen, nämlich Unsterblichkeit der Seele,
die geistige Welt, den ersten Gott, daß die Seele den Ver-
kehr mit dem Leibe meiden soll, die Abtrennung vom
Leibe, daß man aus dem Reich des Werdens ins wahre
Sein fliehen soll. Das alles steht schon bei Plato, und sie 51
tun recht daran es unverändert zu übernehmen. Wenn
sie dann sagen worin sie abweichen wollen, so verargt das
ihnen niemand; sie mögen nur nicht ihrer Lehre dadurch
bei den Hörern Eingang zu verschaffen suchen, daß sie
die Hellenen in den Staub ziehen und beleidigen; sondern 52
was sie abweichend von deren Lehre eigenes zu sagen
haben, sollen sie doch rein aus dem Wesen der Sache
heraus als richtig erweisen, indem sie ruhig, wie es Philo-
sophen ansteht, ihre Lehren als solche hinstellen, gerecht
auch da wo sie widersprechen, und es nur auf die Wahrheit
absehen, nicht sich bedenkenlos ein Ansehen zu geben

suchen, indem sie Männer, deren Rang seit alter Zeit von
ernsten Beurteilern anerkannt ist, bekritteln und sich
53 selbst über sie stellen. Denn was die Alten über das geistige
Reich gelehrt haben, das steht unendlich viel höher und
ist im Sinne wahrer Bildung gesprochen; wer nicht von
dem heute unter den Leuten umgehenden Betrug ge-
54 blendet ist, wird es leicht erkennen; sie haben ihreLehre
erst nachträglich von jenen Alten aufgenommen, aber
durch gewisse ganz ungehörige Zusätze erweitert; da füh-
ren sie, in der Absicht zu widersprechen, Weltentstehun-
gen und gänzliche Untergänge ein und mäkeln an dieser
unsrer Welt und werfen die Gemeinschaft mit dem Leibe
der Seele als Schuld vor, bekritteln den Regenten dieses
Alls, setzen die Seele mit dem Schöpfer in eins und schrei-
ben der Gesamtseele die gleichen Affektionen zu wie
den Teilseelen.

7
55 Daß diese unsre Welt nicht begonnen hat und nicht
aufhören wird, sondern ewig da ist, solange die obere
Welt da sein wird, wurde schon gesagt. Daß aber die
Gemeinschaft mit dem Leibe für unsere Seele nicht zum
Besten ist, das hat man schon vor ihnen ausgesprochen;
daß man nun aber von unsrer Seele auf die des Alls
schließt, das ist als wollte man in einer gut geordneten
Gemeinde die Zunft der Töpfer oder Schmiede heraus-
56 greifen und ihretwegen die ganze Stadt schelten. Man
muß aber die Unterschiede beachten und daß die Allseele
in ganz anderer Weise über dem Körper waltet und ohne
daß sie an ihn gebunden ist. Nämlich neben allen andern
Unterschieden, welche anderwärts tausendfach aufgewie-
sen wurden, mußte auch die Tatsache in Betracht gezogen
werden, daß wir gebunden sind an einen Leib, welcher
auf dieser Stufe bereits zu einer Fessel geworden ist;
57 denn das körperliche Sein, welches in die Allseele ein-
gebunden ist, bindet seinerseits alles was es ergreift; die
Allseele selbst aber kann ja nicht gebunden werden von
den Dingen, welche sie selbst bindet; sie ist die Herr-
scherin, und daher auch ihrer Einwirkung entrückt
(während wir über diese Dinge keine Gewalt haben); der

Teil von ihr, welcher dem über ihr stehenden Göttlichen zunächst ist, bleibt ganz rein und wird nicht gehemmt, und der Teil, welcher dem Leibe das Leben gewährt, unterliegt keiner Einwirkung des Leibes. Überhaupt ist 58
ja ein Ding, das sich in einem andern befindet, dessen Affektionen unterworfen, während es seinerseits jenem, da es eigenes Leben hat, seine Affektionen nicht mitteilt; z. B. ein Reis, das einem Baum eingepfropft ist, ist den Affektionen desjenigen, in dem es ist, mitunterworfen, wenn es selbst aber verdorrt, läßt es jenen in seinem Leben unberührt. So ist auch, wenn das Feuer im Einzel- 59
menschen erlischt, deswegen das Allfeuer noch nicht erloschen; ja auch wenn das Allfeuer aufhörte, würde der Seele droben nichts widerfahren, sondern nur der Struktur des Körpers; und es würde die Seele droben nicht bekümmern, bliebe nur sonst die Möglichkeit daß dann noch irgendwie ein Kosmos da sei. Nun ist auch der 60
Zusammenhalt des Alls ein andrer als der des Einzelwesens; im All genügt ein über die Oberfläche hinspielen, ein bloßer Befehl daß es beharrt, im Einzelwesen sind die Bestandteile noch mit einem zweiten Bande an ihrer Stelle festgebunden, da sie trachten sich davonzumachen; im All dagegen haben sie keinen Ort wohin sie fliehen 61
könnten, so brauchen sie nicht von innen zusammengehalten noch durch Druck von außen nach innen gedrängt zu werden, sondern sie beharren da wo es von Anbeginn dem Willen ihrer Wesensanlage entsprach. Da aber ein Teil dieser Bestandteile sich ihrem Wesen gemäß bewegt, so müssen die niedern Dinge, denen diese Bewegung nicht wesenseigen ist, sie erdulden, die droben aber bewegen sich harmonisch, als Teile des Ganzen; das niedere muß dabei zu Grunde gehen, da es nicht 62
die Kraft hat die Ordnung des Ganzen zu ertragen; so wird eine Schildkröte, die mitten im Weg einer rhythmisch voranschreitenden Tanzgruppe ereilt wird, zertreten, weil sie dem regelmäßigen Vorschreiten des Reigens nicht entrinnen kann; könnte sie sich aber seinem Rhythmus einreihen, so würde selbst ihr nichts von dem

8
63 Reigen widerfahren. Weshalb sie aber den Kosmos geschaffen, das wäre gefragt wie: warum es überhaupt eine Seele gibt und weshalb der Schöpfer geschaffen hat. Es würde das erstlich bedeuten, daß man im Immer einen Anfang setzte; sodann glauben sie, daß er infolge einer Umwendung, einer Wandlung aus einem Zustand in einen andern zum Urheber der Schöpfung geworden sei.
64 So sollen sie denn belehrt sein, wenn sies nur in guter Gesinnung sich wollten gefallen lassen, was das Wesen dieser Dinge ist, damit sie aufhören das Ehrwürdige zu schmälen, wie sies leichtfertig tun, während doch gerade
65 besondere Behutsamkeit angemessen wäre. Auch ist es nicht richtig den Aufbau des Kosmos zu schelten; denn erstlich ist er ein Hinweis auf die Größe der geistigen Wirklichkeit. Denn wenn er so ins Leben eingetreten ist, daß er das Leben nicht nur als ein ungegliedertes hat, wie in ihrer Kleinheit die Lebewesen in ihm die aus der Fülle des Lebens in ihm unablässig Nachts wie bei Tage ge-
66 boren werden, sondern zusammenhängend und deutlich gegliedert und allgegenwärtig ist die Fülle des Lebens in ihm, und weist zurück auf eine überschwängliche Weisheit: wie soll man da nicht das klare und herrliche
67 Götterbild der geistigen Götter in ihm sehen? Wenn er aber das Obere nicht selbst ist sondern nur abbildet, so liegt eben dies im Wesen der Sache: denn sonst gäbe es kein Abbild mehr. Daß er aber ein unähnliches Abbild sei, ist falsch; es fehlt an ihm nichts von allem, was einem
68 schönen naturgeschaffenen Nachbild offensteht. Daß es überhaupt ein Nachbild geben sollte, beruhte nicht auf Überlegung und Klügelei sondern war eine Notwendigkeit. Denn es ging nicht an, daß das Geistige die unterste Stufe der Welt sein sollte; es mußte eine doppelte Wirksamkeit entfalten, die eine in sich selbst, die andere auf ein andres
69 Wesen gerichtet; so mußte es noch ein andres nach ihm geben; denn wenn es allein existiert, so gibt es nichts unterhalb von ihm; aber nur das kraftloseste von allen Wesen hat nichts mehr unter sich. Dort oben aber webt wundernswerte Kraft; so hat sie denn auch die Schöpfung

bewerkstelligt. Wenn aber ein andrer Kosmos besser ist 70
als unsrer — wo ist er? Wenn nun notwendig ein Kosmos
existieren muß, ein andrer aber nicht vorhanden ist, so
ist es unserer hier, der das Abbild des oberen bewahrt.
Ist doch die ganze Erde von mannigfachen Lebewesen 71
voll, und mit unsterblichen ist alles bis zum Himmel
hinauf angefüllt; und die Gestirne, die in den untern
Sphären wie die am obersten Himmel, was spricht da-
gegen daß sie Götter sind, wo sie doch nach Regeln sich
bewegen und in schöner Ordnung ihre Bahn ziehen?
Weshalb sollten sie keine Tugend besitzen, was hindert 72
sie am Erwerb der Tugend? Dort oben gibt es ja nicht
die Dinge welche die Wesen hier unten böse machen,
auch nicht die Mängel des Leibes der hier unten der
Hemmung unterliegt und Hemmung bereitet. Und 73
warum sollen sie nicht in dieser ihrer Ungestörtheit ewig
verstehen und in ihrem Geist begreifen den obersten
Gott und die geistigen Götter? Weshalb sollen vielmehr
wir besseres Wissen von der oberen Welt haben als sie?
Wer kann solche Behauptungen hinnehmen, er sei denn
nicht bei gesundem Verstande? Gut denn, wenn unsre 74
Seelen von der Allseele gezwungen worden sind hinab-
zukommen, wie könnten sie, die dem Zwang unterlagen,
besser sein? Denn unter Seelen ist das Stärkere das
Bessere. Kamen sie aber freiwillig, was scheltet ihr die
Welt in die eure Seelen freiwillig hinabkamen — zumal
freigestellt ist wieder davonzugehen, wer etwa nicht zu-
frieden ist.

Ferner aber, wenn diese unsre Welt so beschaffen ist, 75
daß es in ihr möglich ist Weisheit zu besitzen und wäh-
rend des Aufenthaltes hier zu leben nach der Richtschnur
des Oberen, so ist das doch ein sicheres Zeugnis dafür
daß sie unter der Einwirkung der oberen Welt steht.
Wenn man aber über das Vorhandensein von Reichtum 9
und Armut und die ungleiche Verteilung all solcher 76
äußeren Güter schelten wollte, so verkennt man erstens
daß dem Weisen an der Gleichheit solcher Güter nichts
liegt; er betrachtet den Reichtum nicht als einen Vorteil,

noch hält er die politisch Mächtigen für bevorzugt vor
den Privatleuten; das Trachten nach solchem allem über-
77 läßt er andern; er hat die Einsicht erlangt, daß es auf
Erden zweierlei Leben gibt, eines für die Weisen und
eines für die Masse der Menschen; das Leben der Weisen
ist auf das höchste Gut, nach oben gerichtet; das der
gewöhnlichen Menschen ist wiederum ein zwiefaches: das
höhere gedenkt der Tugend und hat Zugang zu gewissen
Werten, der gemeine Haufe aber ist sozusagen nur zum
Handlanger der notwendigen Bedürfnisse für die Edleren
78 da. Aber auch wenn einer zum Mörder wird oder aus
Schwäche seinen Begierden nachgibt — es ist doch be-
greiflich daß der Mensch der Sünde unterliegt: denn sie
betrifft ja nicht den Geist, sondern die Seelen, und die
sind unreif wie Kinder. Und geht es her wie auf einem
Sportplatz, mit Siegern und Besiegten, auch dann ists
doch recht. Und erleidest du Unrecht, wie kann das dein
unsterbliches Teil schrecken? Wirst du ermordet — so
79 wird dir zuteil was du selber wünschst. Hast du keinen
Geschmack mehr an der Verfassung dieser Welt — es
zwingt dich niemand ihr Bürger zu bleiben. Auch der
Staat wendet unter allgemeiner Zustimmung Gericht und
Züchtigung an. Mit welchem Recht will man also den Staat
der Welt schelten, welcher jedem nach seinem Verdienste
heimzahlt, wo der Tugend Ehre zu Teil wird und Schlech-
80 tigkeit mit der gebührenden Entehrung gestraft wird; wo
nicht nur die Bilder der Götter, sondern die Götter selbst
aus der Höhe die Aufsicht führen, welche, wie es heißt,
leicht den Beschuldigungen der Menschen entgehen
werden; sie lenken alles nach der Ordnung von Anbeginn
bis zu Ende und messen einem jeden seinen gebührenden
Teil zu, welcher sich ergibt aus seinen einstigen Taten
in Vergeltung früherer Lebensläufe; und ist einer so leicht-
fertig das zu verkennen, der redet wie ein Tölpel von den
göttlichen Dingen.

81 Nein, man soll gewiß versuchen selbst so gut zu werden
als möglich, niemals aber glauben man habe allein die Fä-
higkeit gut zu werden (dann ist man noch nicht gut); viel-

mehr muß man überzeugt sein, daß auch andre Menschen gut sind, auch die Dämonen, und erst recht die Götter, welche in dieser Welt sind und in jene hinaufblicken, zuallererst aber der Lenker dieser Welt, die gottselige Seele; von da erst schreite man dazu fort, auch die geistigen Göt- 82
ter zu preisen, und über allen schließlich den großen König der oberen Welt, indem man seine Größe gerade in der Vielzahl der Götter aufweist; denn nicht das Göttliche 83
auf einen Punkt verengen, sondern seine reich ausgebreitete Fülle aufzeigen heißt wahrhaft um Gottes Kraft wissen; in der Fülle der Ausbreitung hat Gott selbst sich aufgezeigt, als welcher verharrend in seinem Sein eine ganze Zahl von Göttern hervorbringt, alle mit ihm verknüpft, alle durch ihn und von ihm seiend. So 84
ist auch unser Kosmos durch ihn und blickt zu ihm auf, der ganze Kosmos sowohl wie alle Götter in ihm, und sind den Menschen Künder des Jenseitigen, gleichsam Orakelsprüche dessen, was dem Jenseitigen genehm ist. Und wenn diese Götter nicht das Sein haben, welches Jener obere hat, so liegt eben dies in der Ordnung der Welt. Willst du sie aber mißachten und dich selbst erheben 85
als seist du nicht geringer, so vernimm erstlich, daß gerade der Edle anerkennend ist gegen Götter und Menschen; und ferner, man soll sich mit Maßen erheben und nicht mit Dreistigkeit, und nur soweit hinaufschreiten als unsere Natur Kraft hat; man muß anerkennen daß 86
jene andern ihren Platz Gott zunächst haben, und nicht sich selbst allein in Gottes Nähe rücken, das ist nur ein Fliegen wie im Traum, damit verschließt man sich nur die Möglichkeit Gott zu werden, soweit das überhaupt der Menschenseele gegeben ist; möglich ist ihr das nur insoweit der Geist sie hinaufführt; über den Geist hinauswollen, das bedeutet Absturz ins Außergeistige. Die 87
unvernünftigen Leute glaubens ja sofort wenn sie Reden zu hören bekommen wie 'Du wirst über allen andern Menschen nicht nur sondern auch Göttern sein'; denn die Anmaßung ist ja unter den Menschen verbreitet, und wenn 88
ein bis dahin gedrückter, bescheidener kleiner Mann zu hören bekommt 'Du bist Gottes Sohn, die andern zu denen du aufschautest sind es nicht, auch nicht die deren Verehrung von den Vätern überkommen ist (*die Sterne*), aber du, du bist mehr als der Himmel ohne daß du dich drum zu plagen brauchst', so schreien die Umstehenden Beifall.

89 Es ist wie in einem Haufen Leute die die Kunst des Zählens nicht verstehn, wenn da einer von diesen zu hören bekäme er sei tausend Ellen lang, wie sollte er nicht glauben er sei wirklich tausend Ellen lang und die andern nur fünf, wobei er nur die Vorstellung hätte daß
90 tausend eine große Zahl sei. — Und weiter, für Euch soll Gott vorsorgen, dabei sich aber um den ganzen Kosmos, in welchem doch auch ihr seid, nicht kümmern? Denn wenn es sich nicht mit seiner Muße verträgt zum Kosmos hinzublicken, so ist es ihm auch nicht angemessen, zum untersten Teil des Kosmos, zu den Menschen hinzublicken. Und warum soll er, wenn er zu den Menschen blickt, nicht nach außen blicken, dagegen nach außen, wenn er zum Kosmos blickt, in dem sie doch sind? Wenn er denn nicht nach außen blickt und somit nicht den Kosmos beaufsichtigt, so
91 kann er auch nicht auf die Menschen blicken. Ihr bedürft seiner ja nicht; aber der Kosmos bedarf seiner und weiß wo er seine geordnete Stelle hat, und wie seine Bewohner in ihm und wiederum wie sie in der oberen Welt sein können. Das wissen auch die Männer welche Gott lieb sind; sie nehmen geduldig hin, was infolge der Bewegung des Alls ihnen etwa Unvermeidliches zustößt; denn nicht darauf soll man sehen was dem Einzelnen nach dem Sinn
92 ist, sondern auf das Ganze, das All. Ein solcher Mann läßt jeglichen gelten nach seinem Verdienst, und indem er unablässig dorthin trachtet wohin alles trachtet was es kann, mißt er nicht sich allein dies Vermögen bei, er weiß, es gibt viele Arten von Wesen die nach der oberen Welt trachten, und die es erlangen sind glückselig, die andern erhalten nach ihren Kräften den ihnen
93 gebührenden Anteil. Denn wer sich rühmt zu haben, hat noch nicht wessen er sich rühmt, sondern viele ob sie gleich wissen daß sies nicht haben, behauptens zu haben,

oder glauben zu haben was sie nicht haben, glauben es allein zu haben was gerade sie allein nicht haben.

Noch viele andere ihrer Lehren, oder eigentlich alle 10
würde eine solche Prüfung im einzelnen reichlichen Anlaß 94
haben richtig zu stellen. Indessen hemmt uns eine gewisse Rücksicht auf einige Freunde, welche mit dieser Lehre bekannt geworden ehe sie sich uns anschlossen und nun unbegreiflicherweise auf ihr bestehen. Sie freilich wollen ihrer Lehre den glaubwürdigen An- 95
schein der Wahrheit geben oder glauben auch selbst daran: so sagen sie ohne Zurückhaltung was sie denn sagen. Aber wir richten uns nicht an sie, wir werden wohl nicht erreichen sie umzustimmen, sondern an unsere vertrauten Genossen; sie sollen sich nicht von jenen 96
beirren lassen; denn Beweise können sie, wie sich versteht, nicht bringen, sie treten nur keck auf. In diesem Sinne haben wir gesprochen, obgleich eine ganz andere Schreibweise am Platze wäre Leute zurückzuweisen, die sich unterfangen das in den Staub zu ziehen was die alten, die gottbegnadeten Männer richtig und wahrheitstreu lehren.

Indessen bleibe eine weitere Einzelprüfung nun bei 97
Seite; wer das vorhin Ausgeführte scharf erfaßt, wird auch zur Erkenntnis kommen wie es um ihre übrigen Lehren steht. Doch ehe wir zum Schluß kommen, muß noch von einem Punkt gesprochen werden, der der widersinnigste von all dem Widersinn ist, wenn man hier überhaupt noch von Widersinn reden soll. Sie behaupten, daß die 98
Seele sich hinabsenkt und mit ihr eine gewisse 'Weisheit' — ob nun die Seele den Anstoß dazu gegeben hat oder ob die Ursache dafür von der 'Weisheit' kam oder ob sie beide identisch sein sollen —; dabei sollen nun die übrigen Seelen mit herabgestiegen sein, und als 'Glieder' der 'Weisheit' sich mit Leibern, z. B. den menschlichen, bekleidet haben; jene eine aber, um derenthalben die 99
andern überhaupt nur herabgestiegen sind, sie soll ihrerseits nun wieder nicht herabsteigen, sich also sozusagen nicht herniedersenken, sondern nur die Finsternis erleuchten; infolge davon soll dann ein 'Abbild' in die Mate- 100
rie eintreten; darauf soll sich ein Abbild des Abbildes formen, hienieden vermöge der Materie oder der Materialität oder wie sies denn nennen wollen (denn sie machen einen Unterschied zwischen den beiden und führen noch sonst eine Fülle von Termini ein, ihre Meinung nur recht 101
zu verdunkeln), und lassen auf diese Weise das was sie Schöpfer nennen entstehen; den lassen sie von seiner Mutter abfallen und dann die Welt aus ihm hervorgehen, bis hinunter zum letzten Abbild des Abbildes. Es wollte 11
eben, wer so schrieb, nur recht lästern. — Nun denn, er- 102
stens, wenn die Seele nicht herabgestiegen ist, sondern nur die Finsternis erleuchtet hat, ist es nicht richtig zu sagen daß sie sich hinabgewendet habe. Denn wenn nur etwas wie Licht von ihr ausgestrahlt ist, so ist es deshalb noch nicht angemessen zu sagen daß sie sich hinabwendet, es sei denn sie habe sich zu dem Unteren, das irgendwo in der Tiefe lag, räumlich hinbegeben und es aus der Nähe 103
erleuchtet. Soll sie aber in sich beharrt sein während sie erleuchtete, und nichts von sich aus dazu getan haben, warum soll dann nur von ihr allein Erleuchtung ausgestrahlt sein, und nicht vielmehr auch von den höheren Kräften im Reich des Seins? War aber die Seele imstande, indem sie nur den Gedanken des Kosmos faßte, ihn vermöge dieses Gedankens zu erleuchten, warum soll sie den Kosmos dann nur erleuchtet und nicht zugleich auch geschaffen, sondern erst die Entstehung der 104
'Abbilder' abgewartet haben? Ferner hat auch der 'Gedanke' des Kosmos, den sie 'die fremde Erde' nennen, welche nach ihrer eigenen Aussage von den höheren Mächten geschaffen ist, seine Schöpfer nicht zu einer 105
Hinabwendung hinuntergezogen. Und wie kann die Materie, wenn sie erleuchtet wird, seelische Abbilder schaffen und nicht vielmehr eine Körper-Wesenheit? Ein Abbild der Seele kann nichts zu schaffen haben mit Finsternis und Materie, sondern nach seiner Entstehung, wenn denn überhaupt ein solches entsteht, würde es nur durch seinen Schöpfer bedingt sein und muß ihm eng

verbunden bleiben. Ferner, ist denn dies überhaupt eine 106
Wesenheit, oder nur ein 'Gedanke' wie sie sagen? Ist
es Wesenheit, was soll dann der Unterschied zu dem sein
aus dem es stammt? Soll es sich aber um eine andre Art
der Seele handeln, so müßte es, da die obere ja die ver-
nunfthafte ist, die vegetative, zeugerische Seele sein. In 107
diesem Falle kann sie aber die Schöpfung nicht mehr zu
ihrer eigenen Verherrlichung und nicht aus vorlauter
Prahlerei und Keckheit bewerkstelligt haben. Dann ist
überhaupt die Schöpfung aus einer Vorstellung und erst
recht das Denken als Schöpfungsgrund aufgehoben. Wes-
halb war es dann noch nötig, einen eigenen Schöpfer
einzuführen, der aus der Materie und dem Abbild hervor-
geht? Ist es aber bloßer Gedanke, so ist zuerst begreif- 108
lich zu machen woher es den Namen hat; sodann, wie
es überhaupt Gedanke sein kann, es sei denn daß die
Seele dem 'Gedanken' das Vermögen zu schaffen mitteilt.
Jedoch, auch abgesehen davon daß das bloße Fiktion ist,
wie soll er denn geschaffen haben? Sie lassen zuerst dies 109
und dann jenes so nach Belieben geschaffen werden;
aber weshalb soll er denn zuerst das Feuer geschaffen
haben? Und, als eben entstandener, wie soll jener Ge- 12
danke sich an die Schöpfung machen; etwa in Erinnerung
dessen was er geschaut hat? Aber es war ja überhaupt
nichts, das er hätte schauen können, er selbst nicht noch
seine Mutter, die sie ihm geben. Und da ist es doch un- 110
begreiflich, sie selbst kommen nicht als Abbilder von
Seelen in diese Welt herab sondern als wirkliche Seelen,
und gerade eben kann sich der eine oder andre schlecht
und recht einmal von der Welt losreißen, zur Wieder-
erinnerung gelangen und so eine Vergegenwärtigung des-
sen erreichen was sie einst geschaut haben: dieses Abbild 111
aber soll, wenn auch nur dunkel, wie sie sagen, jeden-
falls aber soll ihm gleich nach seiner Entstehung die
obere Welt inne werden, ihm selbst oder seiner Mutter,
einem materiellen Abbild! Und nicht nur jenes Oberen
innewerden soll es und von der oberen Welt den Grund-
riß der Welt abnehmen, sondern auch wissen auf welchem

112 Wege diese Welt entstehen kann. Aus welcher Veran-
lassung soll es zuerst das Feuer geschaffen haben? Weil
es meinte daß dies zuerst entstehen müsse? Aber warum
denn nicht etwas andres zuerst? Und wenn es das Feuer
zu schaffen vermochte dadurch daß es das Feuer dachte,
warum hat es nicht, als es die Welt dachte — denn zuerst
mußte es das Ganze denken — nicht die Welt mit einem
Schlage geschaffen? Es war ja alles einzelne in dem Ge-
113 danken enthalten. Denn es schuf gewiß mehr nach Art
der Natur und nicht wie die Künste hervorbringen, denn
die Künste sind ja später als die Natur und der Kosmos.
Auch gegenwärtig entsteht ja das Einzelding, das von
Naturwesen hervorgebracht wird, nicht so, daß zuerst das
Feuer entsteht, dann die andern Einzelbestandteile, und
dann erst deren Vermischung, sondern Umriß und Grund-
riß jedes künftigen Lebewesens prägt sich schon dem
114 mütterlichen Samen ein. Weshalb soll sich so nicht auch
bei der Schöpfung die Form des Kosmos als Umriß um
die Materie gelegt haben, in welchem im Grundriß Erde
und Feuer usw. enthalten waren? Aber vielleicht hätten
sie selbst, als im Besitz einer wahrhafteren Seele, die Welt
auf diese Weise erschaffen, jenes aber verstand es nicht
115 so zu schaffen. Indessen, die Größe des Himmels, mehr
noch seine bestimmten Maße, die Neigung des Tierkreises,
die Bahn der Gestirne unter ihm, die Erde vorauszube-
stimmen und zwar so, daß man die Gründe für gerade
diese Anordnung angeben kann — das konnte ein bloßes
Abbild nicht, vielmehr mußte dies Vermögen aus dem
116 höchsten Bereich kommen. Das geben sie ja selbst zu
ohne es zu wollen. Denn eine Prüfung ihrer 'Erleuchtung
in die Finsternis' muß sie zur Anerkenntnis der wahren
Ursachen dieser Welt bringen. Denn weshalb sollte die
Seele erleuchten, wenn das nicht schlechthin notwendig
117 war? Dies mußte nun entweder wider ihr Wesen oder ihrem
Wesen gemäß sein. War es ihrem Wesen gemäß, so mußte
sie es immer tun. War es aber wider ihr Wesen, so ergibt
sich, daß auch in der oberen Welt das Wesenswidrige
eine Stelle hat; dann ist aber das Böse vor dieser Welt

und nicht unsre Welt ist Ursache des Bösen, sondern die oberen Kräfte sind Ursache für das irdische Böse; in 118
die Seele kommt das Böse dann nicht aus dieser Welt, sondern es kommt von der Seele in diese Welt; und so muß konsequentes Schließen den Kosmos immer weiter hinaufrücken bis zu den obersten Kräften. Und wenn ihn, so auch die Materie, welche den Kosmos in Erscheinung treten läßt. Als die Seele sich hinabwandte, da war ja die Finsternis nach ihrer eignen Aussage bereits vorhanden, die sie erblickte und erleuchtete. Woher soll die Finsternis gekommen sein? Sie werden behaupten die 119
Seele habe sie erst im Hinabwenden geschaffen. Allein dann gab es ja noch nichts, wozu sie sich hätte hinabwenden sollen; auch kann dann ja die Finsternis nicht die Ursache der Hinabwendung gewesen sein, sondern nur das Wesen der Seele selbst, und das heißt soviel wie die voraufgehenden Notwendigkeiten. Somit sind die obersten Kräfte die Ursache.

Wer also über die Beschaffenheit dieser Welt schilt, 13
der weiß nicht was er tut und bis wohin die fürwitzige 120
Lästerung reicht. Das kommt, weil sie nicht die geregelte Stufenfolge kennen, das Erste, das Zweite, das Dritte und so fort bis zum Untersten, und nicht wissen, daß 121
man die Dinge welche niedriger stehen als das Erste, nicht schelten darf, sondern man muß einem jeden verständnisvoll seine Beschaffenheit zugestehen und seinerseits hinaufeilen zum Ersten, aber aufhören mit dem Schauerdrama von den Schrecknissen, die sich nach ihrem Glauben in den Himmelssphären abspielen sollen, den Sphären, die in Wahrheit ihnen alles 'fein und lieblich bereiten'. Was ist an ihnen denn so Schreckliches, die Leute zu 122
schrecken die unerfahren sind im Denken und nichts gehört haben von der auf Bildung gegründeten, der harmonisch ausgeglichenen Erkenntnis (*Gnosis*)? Denn wenn ihre Körper aus Feuer sind, so braucht man sie darum nicht zu fürchten, denn sie stehen in ausgeglichenem Verhältnis zum All und zur Erde; ihre Seelen vielmehr muß man ins Auge fassen — auf Grund ihrer Seele erheben ja

123 die Gegner ihren Anspruch auf Geltung —; indessen auch ihre Leiber durch Größe und Schönheit ausgezeichnet sind und mithandeln und mitwirken zum Geschehen in der Natur, welches stets statthaben muß solange die obersten Kräfte existieren; so machen sie das All erst ganz und
124 sind gewichtige Teile des Alls. Und wenn der Mensch ein Wertvolles ist vor den andern Tieren, wieviel mehr sie, die in der Welt sind um ihr Ordnung und Regel darzubieten, nicht etwa in ihr eine Diktatur des Sternzwanges
125 zu üben; denn was angeblich an Einwirkung von ihnen ausgeht, hat man nur für ein Anzeigen des Zukünftigen anzusehen, das Geschehen selbst aber weicht davon ab (denn unmöglich konnte mit jedem einzelnen Individuum dasselbe geschehen) infolge von Zufällen, von Umständen der Geburt, von weiten Entfernungen, von seelischer
126 Veranlagung. Auf der andern Seite darf man auch nicht verlangen daß alle Wesen gut seien, und weil das nicht möglich ist, gleich mit Vorwürfen bei der Hand sein und nun verlangen, daß das Irdische sich in nichts vom Oberen unterscheide; man darf im Bösen nichts andres sehen als eine weniger vollkommene Einsicht, einen geringeren Grad des Guten, sein stufenweises immer geringer
127 Werden; man kann doch auch das Vegetative nicht böse nennen weil es nicht Wahrnehmungskraft ist, und das Wahrnehmende weil es nicht Vernunft ist. Sonst werden sie genötigt auch in der oberen Welt die Existenz des Bösen anzunehmen; denn auch dort ist die Seele niedriger als der Geist und dieser geringer als ein Andres.

14
128 Am schlimmsten aber tasten sie die Lauterkeit der oberen Welt auf eine andre Weise an. Wenn sie Beschwörungen verfassen die sie an das Obere richten, und zwar nicht nur an die Allseele sondern auch an die höheren Wesenheiten, so lassen sie damit ja geradezu das Obere dem Wort von Leuten gehorchen, die solche Zauberformeln, solche Bannsprüche und Beschwörungen her-
129 sagen, und der Leitung dessen folgen der von uns etwa recht nach der Kunst die passenden Sprüche weiß, die Melodien und die Schreie, das Fauchen und das Zischen

der Stimme und die andern Praktiken, von denen zu lesen ist, daß sie in der oberen Welt Zauberkraft haben. Wollen sie das nicht gemeint haben, wie kann aber anders 130
das Körperlose dem Laut von Stimmen gehorchen? Gerade damit also, womit sie ihre Reden recht würdevoll wollen erscheinen lassen, machen sie die Würde der oberen Wesenheiten zunichte. Wenn sie weiter sagen sie reinigten 131
sich von Krankheiten, so täten sie recht daran wenn sie diese Reinigung durch Mäßigkeit und geregelte Lebensweise sich vollziehen ließen, wie es die Philosophen tun; aber sie verdinglichen die Krankheiten als dämonische Wesen und behaupten sie durch Besprechung austreiben zu können und bieten sich dazu an; womit sie denn bei 132
der Masse sich ein Ansehen geben mögen, welche sich von den Wunderkräften der Zauberer imponieren läßt; wer aber klar denkt, dem können sie nicht einreden daß die Krankheiten nicht ihre Ursachen haben sollen in Zuständen der Überanstrengung, in einem Zuviel oder Zuwenig der Ernährung, in Fäulnisvorgängen, kurz in Veränderungen die außerhalb oder innerhalb des Leibes ihren Ausgangspunkt haben. Das zeigen auch die Vor- 133
gänge bei der Heilung. Durch Leibesöffnung oder durch Eingabe eines Mittels geht der Krankheitsstoff nach unten ab und wird ausgeschieden, auch ein Aderlaß oder Fasten pflegt zur Heilung zu führen; nun, dabei müßte also der Dämon durch Aushungerung oder durch die Wirkung des Mittels allmählich hinschwinden, in manchen Fällen aber auch mit einem Mal ausfahren, oder aber drinnen bleiben. Aber wenn er noch bleibt, wie kann man 134
gesunden solange er noch drinnen ist? Wenn er ausgefahren ist, warum? Was ist ihm widerfahren? — Vielleicht hat er sich von der Krankheit genährt. — Dann war also die Krankheit etwas von dem Dämon verschiedenes. Ferner, wenn der Dämon ohne daß es einen Grund dafür 135
gibt in den Menschen eintritt, warum ist man dann nicht immer krank? Und wird man nur bei gegebenem Anlaß krank, wozu bedarf es dann noch des Dämons für die Erkrankung? Denn der Anlaß reicht ja allein aus das Fie-

136 ber hervorzubringen. Es wäre ja lächerlich, wenn in dem Augenblick wo eine Krankheitsursache eintritt, alsbald auch der Dämon sich als Nebenursache einfände, als hätte er nur drauf gewartet. Indessen, es ist ja klar wie es mit ihrer Behauptung steht, aber auch was sie bezweckt, und eigentlich aus diesem Grunde haben wir denn auch dieser Dämonen Erwähnung getan.

137 Das andere aber überlasse ich euch beim Lesen selbst zu prüfen und überall vor allem auf das Eine zu achten, daß die Art des Philosophierens, welcher wir nachgehen, außer all ihren anderen Werten auch eine Schlichtheit des Charakters verbunden mit reinem und klarem
138 Denken auszeichnet, da sie es auf Würde, nicht auf Überhebung absieht und die Kühnheit ihres Denkens vielfältig sichert durch Behutsamkeit und ausgedehnte Umschau; diesem Wesenszuge entspricht ihr übriger Inhalt. Um die Lehre jener anderen dagegen ist es in allen Stücken ganz entgegengesetzt bestellt — stärkere Ausdrücke von ihr zu gebrauchen würden wir für unser
15 unwürdig halten.

139 Ein Punkt aber darf am wenigsten unserer Aufmerksamkeit entgehen, welche Wirkung nämlich ihre Reden auf die Seelen der Hörer ausüben, die dazu gebracht
140 werden, die Welt und was in ihr ist zu verachten. Es gibt zwei Ansichten wie man das höchste Ziel erreichen könne, die eine setzt die leibliche Lust als höchstes Ziel, die andere entscheidet sich für das Edle, die Tugend (und zwar ist dieses Trachten von Gott her bedingt und auf Gott hin gerichtet — worüber das Nähere zu erörtern nicht diesen Ortes ist); so leugnet Epikur die Vorsehung und ruft dazu auf der Lust und ihrer Befriedigung nachzugehen, welche dann allerdings allein
141 übrigbleibt. Die hier behandelte Lehre aber ist noch dreister im Tadel gegen den Herrn der Vorsehung und die Vorsehung selbst; sie mißachtet alle Gesetzlichkeit dieser Welt, die Tugend, deren Ausbildung auf eine lange Entwicklung von Anbeginn aller Zeit zurückgeht, und unsere menschliche Zucht läßt sie zu einem Gelächter werden

— es darf eben in dieser Welt nichts Edles zu sehen sein — und macht damit zunichte Zucht und Gerechtigkeit, 142
welche dem menschlichen Charakter mitgeboren innewohnen und durch Vernunft und Übung zur vollen Ausbildung gelangen, und überhaupt alles wodurch man zu einem ernsten, edlen Menschen werden kann; so bleibt ihnen nur 143
die Lust übrig und das was den Einzelnen angeht, nicht was mit den anderen Menschen als ein Gemeinsames verbindet, nur das bloße Bedürfen, es sei denn einer von eigner Anlage besser als diese Lehren. Denn von allem Irdischen 144
ist nichts für sie werthaft, sondern allein ein Andres, nach dem sie dereinst einmal streben werden. Jedoch, sind sie wirklich bereits hier im Besitz der 'Erkenntnis' (*Gnosis*), müßten sie doch bereits von hier aus nach ihm streben und in diesem Streben zuerst hienieden recht handeln, da sie aus göttlichem Wesen kommen; denn dies Gött- 145
liche in unserem Wesen hat Sinn für das Edle und achtet die Leibeslust gering. Die aber an der Tugend keinen Teil haben, gelangen ja überhaupt nicht dazu sich zur oberen Welt hin aufzumachen. Und was ihre Gleich- 146
gültigkeit an diesen Dingen noch weiter bezeugt: sie haben keinerlei Untersuchung über die Tugend angestellt, sondern die Behandlung dieser Fragen fehlt überhaupt bei ihnen, sie lehren nicht was ihr Wesen ist und wieviel Teile sie hat, nichts von den ausgedehnten, hervorragenden Untersuchungen die die Schriften der Alten enthalten, nicht woraus die Tugend sich ergibt und erworben werden kann, nicht wie die Seele geheilt und gereinigt wird. Denn 147
sagen: 'Blick auf Gott', das richtet nichts aus, wenn man nicht auch unterweist wie man dazu gelangen kann. Denn, kann einer sagen, man kann ja recht wohl auf Gott blicken ohne sich irgendeine Lust zu versagen oder seine Aufwallung zu zügeln, kann in alle Leidenschaften verstrickt sein, braucht gar nicht den Versuch zu machen sie irgend auszutreiben, und kann dabei doch des Namens 'Gott' gedenken. In Wahrheit zeigt den Weg zu Gott 148
nur die Tugend, die in der Seele sich fortschreitend entwickelt im Bunde mit der Einsicht; wenn man ohne die

echte Tugend von Gott redet, so ist das leerer Name. 16
Wiederum aber, Mißachtung des Kosmos, der Götter in 149
ihm und des andern Schönen, das ist nicht der Weg gut zu werden. Jeder Böse mißachtet ja schon ohnehin die Götter, und hat ers bis dahin nicht getan, so wird er eben dadurch böse, auch wenn er sonst nicht durchaus 150
schlecht wäre. Ferner ist dann die Verehrung gegen die geistigen Götter, die sie im Munde führen, kalt und ohne Mitfühlen. Denn wer Liebe gegen jemanden hegt, empfindet auch freundlich gegen das dem Gegenstand seiner Liebe Verwandte, gegen die Kinder, deren Vater er liebt.
Nun stammt alles was Seele ist von dem Oberen als 151
seinem Vater; Seelen aber wohnen auch in ihnen (*den Gestirnen*), die geisthaft und gut sind und viel enger mit der oberen Welt verknüpft als die unsern; denn wie könnte diese Welt abgeschnitten von der oberen überhaupt existieren, und wie die Götter in ihr? Doch davon war früher die Rede; jetzt handelt es sich darum daß sie, wenn sie das dem Oberen Verwandte mißachten, auch das Obere nicht lieben als nur mit leeren Worten.
Und zu leugnen, die Vorsehung reiche nicht bis in diese 152
Welt und zu den Einzeldingen herab, was ist das andres als Gottlosigkeit? Wie verträgt es sich auch nur mit ihren eigenen Behauptungen? Sie behaupten nämlich,
daß Gott für sie allein nun wieder vorsorge. Ich frage: 153
wenn sie in die obere Welt gelangt sind, oder auch während sie hier sind? Wenn erst in der oberen Welt, wie konnten sie dann hinaufgelangen? Wenn auch hier, wie ist es möglich daß sie noch hier unten sind? Und wie ist es dann denkbar, daß Gott selbst nicht auch hier unten sei? Woher soll er sonst erfahren, daß sie hier unten sind, woher, daß sie nicht etwa hier unten seiner ver-
gaßen und böse wurden? Kennt er aber die welche nicht 154
böse geworden sind, so kennt er auch die welche es geworden, denn er muß sie von den andern unterscheiden können; somit muß er allen gegenwärtig sein und muß in dieser Welt zugegen sein — auf welche Art das auch sein mag; folglich muß diese Welt an ihm

Teil haben. Bleibt er aber der Welt fern, so wird er auch euch fern bleiben, und ihr könntet nicht einmal etwas aussagen von ihm und den Wesen unter ihm. Aber mag nun eine Vorsehung aus der oberen Welt zu 155
euch gelangen oder was ihr sonst wollt, jedenfalls hat der Kosmos sich ihrer zu erfreuen, sie verläßt ihn nicht und wird ihn nie verlassen. Denn die Vorsehung richtet 156
sich viel mehr auf das Ganze als auf die Teile, und die Allseele hat in viel höherem Grade an ihr Teil. Das zeigt auch das Sein des Kosmos, zumal sein vernunftgemäßes Sein. Wer von denen die aus Unverstand mehr Verstand als er zu haben glauben, ist so wohlgeordnet und vernunftgeregelt wie das All? Vielmehr ist es lächerlich und ein 157
völliges Unding, solchen Vergleich auch nur anzustellen, auch grenzt solcher Vergleich, wenn er nicht nur darlegungshalber gezogen wird, an Gotteslästerung; diese Frage zu stellen ist schon Unvernunft und Verblendung, gänzlicher Mangel an Wahrnehmungsgabe und Denkvermögen, völliges Entferntsein von der Schau des geistigen Kosmos. Denn was wäre das für ein Musiker, 158
der die Harmonie wie sie im Geistigen ist wohl sieht, nicht aber in Bewegung gerät wenn er die Harmonie in den sinnlichen Tönen hört? Oder was für ein Kenner von Geometrie und Arithmetik, der sich nicht freute, wenn er auch im Sinnlichen eine Symmetrie, eine Analogie, eine Regelmäßigkeit erblickt? Wie denn 159
auch auf einem Gemälde die gleichen Gegenstände der Darstellung nicht auf alle die sie erblicken in gleicher Weise wirken, sondern wer in dem sinnlich Dargestellten das Abbild von jemand erkennt der ihm in seinen Gedanken liegt, der wird sozusagen aufgerüttelt und es steigt ihm die Erinnerung an den wirklichen Menschen auf — eine Regung die selbst imstande ist Liebesgefühle hervorzurufen. Wer also die gute Nachbildung eines 160
schönen Antlitzes sieht, gelangt von da zu dem Antlitz selbst; und da sollte einer so träge von Auffassung sein, so wenig erschüttert und angeregt werden, daß der Anblick all der Schönheiten die im Sinnlichen liegen, der

Harmonie des Universums, dieser riesenhaften, wohl-
161 geregelten Gliederung, der Wohlgestalt die an den Gestirnen auch aus der Ferne in Erscheinung tritt, ihm nicht zum Anlaß wird sich mit ehrfürchtigem Staunen zu vergegenwärtigen, wie Wunderbares aus wie Wunderbarem hervorgegangen ist? Dann hat er weder diese
17 162 Welt begriffen noch jene gesehen. Aber mochten sie nun immerhin in einen Haß gegen das Körperliche geraten, weil sie bei Plato gefunden haben daß er oft dem Körper vorwirft was für Hemmnisse er der Seele bereitet — hat er doch auch allgemein das körperliche Sein für geringer erklärt —, so hätten sie das Körperliche an der Welt einmal in Gedanken ausscheiden sollen und nur das was
163 dann bleibt ins Auge fassen: die geisthafte Sphäre, welche die dem Kosmos aufgeprägte Form in sich befaßt, der Seelen geordnete Reihe, welche ohne Körper Größe verleihen und das Geistige sich entfalten lassen zur Ausdehnung, so daß das Geschaffene durch räumliche Größe dem Urbild, welches ausdehnungslos ist, nach Maßgabe seines Vermögens gleichkommt; denn der Größe der Kraft dort oben entspricht die Größe der
164 Masse hier unten. Diese geisthafte Sphäre, mag man sie sich vorstellen als bewegt, in Umschwung gesetzt von Gott welcher Anfang Mitte und Ende der Kraft des Alls innehat, oder als ruhend da sie ja noch nicht ein Andres zu betreuen hat, sie ist in jedem Falle geeignet zum Verständnis der Seele zu führen welche unsere Welt
165 betreut. Geht man nun dazu über, in diese Seele den Körper hineinzusetzen, so muß man der Weltseele zugestehen daß sie dabei nicht affiziert wird, sondern nur dem andern zu eigen gibt was jegliches nach seiner Kraft erlangen kann (denn Neid darf dort im Reich
166 der Götter nicht sein), muß ihr auch soviel Kraft zugestehen daß dadurch die Körperlichkeit, die an sich nicht schön ist, an der Schönheit, soweit sie ihr denn vergönnt war, Teil erhalten konnte — und diese Schönheit ent-
167 zückt sogar die Seelen, die doch göttlich sind. Oder sie müßten behaupten, daß sie nicht entzückt werden und

keinen Unterschied empfinden wenn sie schöne oder häßliche Körper sehen. Dann aber können sie keine schöne und häßliche Tätigkeit unterscheiden, keine schönen Wissenschaften, also auch keine Schau, also auch nicht Gott. Besteht doch das irdische Schöne durch das obere; ist also das irdische nicht, so auch nicht das obere; folglich ist das irdische Schöne eine Abstufung des oberen. Wenn sie die irdische Schönheit zu miß- 168
achten behaupten, so kann das recht gehandelt sein bei der Schönheit von Knaben und Weibern, wegen der Gefahr der Zuchtlosigkeit zu unterliegen. Aber man muß beachten, daß sie sich nicht groß tun könnten wenn sie das Häßliche verachteten; aber sie nennen es eigens schön, was sie verachten — woraus ihre Gesinnung zu ersehen ist. Ferner, Schönheit eines Teiles ist nicht iden- 169
tisch mit Schönheit eines Ganzen; sodann, auch in der Sinnenwelt, und auch bei den Einzelwesen, wie z. B. den Dämonen, gibt es so herrliche Schönheit, daß man den bewundern muß, der sie hervorgebracht, und gewiß sein daß sie von oben kommt, und an ihr ermessend die obere 170
Schönheit für überschwenglich herrlich ansehen, nicht bei der irdischen verweilend, sondern von den Wesen dieser Welt zu der oberen fortschreitend, jedoch ohne diese zu schelten, vielmehr, sind sie auch innen schön, die Übereinstimmung von innen und außen anerkennen; sind sie aber innen schlecht, so mangelt es allerdings am edleren Teil. Aber vielleicht ist es doch unmöglich daß etwas, 171
das außen wahrhaft schön ist, innen häßlich sei; denn dann könnte das Äußere nicht völlig schön sein, da es vom Innern bestimmt wird. Bei den für schön geltenden Menschen ist, sind sie innen häßlich, auch die äußere Schönheit nur Trug. Will aber jemand Leute gesehen 172
haben, die wirklich schön waren und doch innen häßlich, so möchte ich denken er hat sie nicht gesehen, sondern nur eine falsche Meinung von menschlicher Schönheit; wo aber doch, so ist das Häßliche nur eine nachträgliche Erwerbung, während sie ihrem Wesen nach schön sind; denn zahlreich sind hienieden die Hindernisse der Voll-

173 endung. Das All aber, welches ja schön ist, wodurch könnte es gehindert werden auch innen schön zu sein? Mag es immerhin denen, denen nicht von Anbeginn das Vollkommene als Geschenk der Natur zuteil wurde, nicht glücken zur Vollendung zu gelangen, so daß für sie auch die Möglichkeit der Schlechtigkeit besteht: das All war zu keiner Zeit in einem unvollendeten, gewissermaßen
174 kindhaften Zustand, es hat keine Entwicklung, seinem Leibe ist nichts zugewachsen noch hinzugetan (von wo sollte denn? Es umfaßt ja schon Alles); aber auch für seine Seele wird man solchen Zuwachs nicht fingieren wollen, mindestens aber, wenn man denn ihnen einen solchen zugestehen will, keinen bösen.

18
175 Vielleicht führen sie an, daß ihre Lehre die Menschen dazu bringe den Leib zu fliehen, den sie schon von weitem hassen, die unsrige dagegen die Seele am Leibe festhalte. Man denke sich zwei Bewohner desselben
176 schönen Hauses; der eine tadelt die Anlage des Hauses und den Baumeister, bleibt aber gleichwohl in ihm wohnen; der andere tadelt nicht, sondern rühmt die Kunst des Baumeisters und harrt indessen der Zeit bis daß sie kommt da er sich aufmachen wird zu einem Ort
177 wo er keines Hauses mehr bedürfen wird: soll man da den ersten für weiser halten und bereiter zum Auszug, weil er eifrig davon redet daß die Mauern aus unbeseelten Steinen und Balken bestehen und daß das Haus nichts weniger als unsre wahre Wohnstatt ist, und weiß nicht daß er nur dadurch von dem andern unterschieden ist,
178 daß er sich nicht ins Notwendige schicken kann, es sei denn er läßt das Murren und gibt sich geduldig zufrieden mit der Schönheit der Steine. Ausharren müssen wir, solange wir einen Leib haben, in unsern Behausungen; sie sind uns zubereitet von der uns verschwisterten, vollkommenen Seele (*der Weltseele*), welcher Kraft die Fülle
179 zu mühelosem Handwerken eignet. Oder wollen sie den Namen Bruder, dessen sie auch den niedrigsten Menschen würdigen, der Sonne und Denen am Himmel, ja
180 der Weltseele selbst weigern, 'rasenden Mundes'? Men-

schen die niedrig sind zur Verwandtschaft mit jenen Oberen zuzulassen wäre Frevel, wohl aber die, welche gut geworden und nicht bloße Leiber, sondern Seelen in Leibern sind, und in ihnen so zu wohnen vermögen, daß sie der Art des Wohnens nahe kommen wie die Weltseele im Allleibe wohnt; das aber heißt nicht zurück- 181
weichen, angenehmen äußeren Eindrücken nicht nachgeben noch durch harte sich beirren lassen. Die Welt- 182
seele unterliegt keinem solchen Druck, denn es gibt nichts wovon er ausgehen könnte; wir aber können, solange wir hier sind, durch Tapferkeit diesen Eindrücken wehren, so werden sie weiterhin schwächer werden je stärker unsre Achtsamkeit ist, ja garnicht mehr auf uns eindringen dank unsrer Erkräftigung. Kommen wir so der Un- 183
empfindlichkeit gegen diese Eindrücke nahe, so tun wir es der Allseele und der Sternseele gleich, kommen wir aber ganz nahe an die Gleichheit heran, so trachten wir dann nach demselben wie jene, und es wird uns in der Schau dasselbe zugänglich, da wir durch Anlage und Ausbildung die rechte Zurüstung erworben haben, die jenen von Anbeginn eignet. Wenn sie behaupten sollten, 184
die Menschen allein seien zur Schau im Stande, so wird den Menschen durch diese Beschränkung keine reichere Schau zuteil. Auch stellt es die Menschen nicht wie sie sagen höher, daß ihnen vergönnt ist im Tode aus der Erdenwelt herauszutreten, jenen aber nicht, da sie ewig am Himmel walten; sie verkennen mit dieser Behauptung das Wesen des Begriffes 'außen' und die Art wie die Allseele 'über allem Unbeseelten waltet'. So ist 185
es denn möglich sich von Leibeslust freizuhalten, rein zu werden, den Tod zu verachten, um das Höhere zu wissen und ihm nachzugehen, und doch den andern Wesen, die auch das Vermögen haben ihm nachzugehen und die ihm ununterbrochen nachgehen, dies nicht neidisch abzusprechen, nicht in den Fehler derer zu 186
verfallen die glauben, daß die Sterne nicht umlaufen, weil die Wahrnehmung ihnen sagt daß sie stillstehen. Aus diesem Grunde nämlich wollen sie nicht wahr-

haben daß die Sternwesen die Welt außerhalb der Sphäre erblicken können, weil sie ihre Seele, die von außen kommt, nicht sehen können.

34. VON DEN ZAHLEN

VI 6 *περὶ ἀριθμῶν*

Ist die Vielheit ein Abfall vom Einen, und die Unendlichkeit ein vollständiger Abfall weil sie unzählbare Vielheit ist, und ist deshalb die Unendlichkeit ein Böses, sind deshalb wir böse wenn wir Vielheit sind? Denn ein Vieles 2
wird ein Ding immer dann wenn es, unfähig auf sich selbst gerichtet zu beharren, sich ausschüttet und ausdehnt in der Zerstreuung. Und wenn es bei diesem Sichausschütten des Einen gänzlich beraubt wird, so wird es Vielheit, weil nichts mehr da ist das seinen einen Teil mit dem anderen eint. Wenn aber etwas sich immer 3
ausschüttend verharrt, so wird es Größe. Aber was ist denn Schlimmes daran, daß ein Ding Größe wird? Nun, wenn es Bewußtsein davon hätte, so wäre es schon etwas Schlimmes; denn dann würde ihm bewußt sein daß es von sich selber sich entfernte und weit abfiel. Denn jedwedes Ding sucht nicht ein anderes, sondern sich selber, und das Heraustreten nach außen ist eitel oder erzwungen. Es hat aber jedes ein Sein höheren Grades nicht 4
dann wenn es Vielheit oder Größe wird, sondern nur wenn es sein selber ist; sein selber aber ist es, wenn es auf sich selber hingewandt ist. Das Trachten aber nach Größe in diesem Sinne beruht nur darauf daß es die eigentliche Größe nicht kennt und nicht dahin strebt wo es soll, sondern nach außen; auf sich selber gerichtet sein dagegen heißt nach innen. Ein Beweis dafür liegt 5
in folgendem: wenn ein groß gewordenes Ding auseinandergerissen ist daß jedem seiner Teile Sein zukommt, dann haben nur diese einzelnen Teile Sein, nicht aber das anfängliche Ding; soll es dagegen selber Sein haben, dann müssen alle seine Teile auf ein Eines gerichtet sein.

6 Sein hat es folglich nur dann, wenn es in irgendeinem Sinne Eines, und nicht groß ist. Um der Größe willen also und soviel an der Größe liegt, da geht es seines eignen Selbst verlustig; und nur sofern es ein Eines hat,
7 hat es sich selber. — Aber das All ist doch groß und schön! Nun, weil es eben nicht losgelassen wurde daß es in die Unendlichkeit fliehen konnte, sondern zusammengefaßt von dem Einen. Auch ist es schön nicht vermöge des Großen, sondern vermöge des Schönen. Ja es bedurfte
8 überhaupt erst des Schönen weil es groß geworden. Denn wäre es des Schönen ledig, so würde es in demselben Maße als es groß ist, häßlich erscheinen. So ist das Große nur die Materie des Schönen, weil so viel da ist das der schönen Gestaltung bedarf. So ist das Große am All nur ein Mehr an Ungestaltetsein, ein Mehr an Häßlichkeit.

2 9 Wie steht es nun aber mit dem was wir Zahl der Unendlichkeit nannten? Erstlich, wie kann sie Zahl sein, wenn sie unendlich ist? Denn weder sind die Sinnendinge unendlich, also auch nicht die Zahl an ihnen, noch kann der Zählende die Unendlichkeit auszählen, sondern mag er auch eine Zahl verdoppeln oder vervielfachen, immer setzt er ein Begrenztes, und mag er sie zu dem Künftigen und Vergangenen hinzufügen oder auch damit ineins
10 nehmen, immer setzt er ein Begrenztes. Ist also die Zahl vielleicht nicht schlechthin unendlich, wohl aber in dem Sinne daß man immer die Möglichkeit hat weiter zu zählen? Nein, die Erzeugung der Zahl liegt ja nicht beim Zählenden, sondern sie ist ja bereits ein Begrenztes und steht in ihrem Sein schon fest. Im geistigen Bereich ist, wie die seienden Dinge, so auch die Zahl begrenzt nach
11 der Anzahl der seienden Dinge; nur wir, wie wir den Menschen zu einem Vielen machen indem wir immer wieder das Schöne und die andern Ideen auf ihn anwenden, so erzeugen wir zusammen mit dem Abbild jedes Dinges zugleich auch ein Abbild der Zahl; und so wie wir 'die Stadt' zu einer Vielheit machen, die es doch ihrem Wesen nach nicht ist, in derselben Weise machen wir auch die Zahlen zu Vielheit. Und wenn wir etwa die Zeiträume

zählen, so übertragen wir die Zahlen von den Zahlen her, die wir in uns tragen, auf die Zeiträume, wobei jene in uns unverändert beharren.

Aber dies Unendliche, von dem wir sprechen, wie 3 12
kann es denn überhaupt als Unendliches Existenz haben? Denn was Existenz hat und ist, ist damit schon durch Zahl erfaßt. — Doch zuvor ist noch zu fragen, wieso die 13
Vielheit ein Böses sein kann, wenn es bei den wahrhaft seienden Dingen Vielheit gibt. Nun, diese Vielheit ist zur Einheit zusammengefaßt, es ist ihr versagt gänzlich Vielheit zu sein, weil sie einheitliche Vielheit ist. Ferner steht ja eben darum die geistige Welt unter dem Einen, weil sie Vielheit hat, vermöge derer sie dem Einen unterlegen ist; weil sie Seine Seinsart nicht festhält, sondern aus ihr heraustritt, ist die geistige Welt geringer als das Eine, ihre Würde dagegen hat sie vermöge des Einen das ihr von Jenem kommt. Ferner hat sie die Vielheit wieder in die Einheit zurückgebogen und konnte so bei sich beharren. — Nun also die Frage nach der Unendlichkeit. 14
Entweder, wenn sie im Seienden ist, ist sie damit bereits begrenzt, oder aber, wenn sie nicht begrenzt ist, ist sie nicht im Seienden, sondern vielleicht im Werdenden und dann auch in der Zeit. Nun, wenn sie begrenzt wird, so ist sie eben dadurch unendlich; denn nicht Grenze und Ende, sondern das Unendliche wird begrenzt; es gibt ja doch nichts anderes zwischen endlich Begrenztem und Unendlichem, welches so etwas wie Grenze in sich aufnehmen könnte. So will das Unendliche von sich aus 15
der endlichen Begrenzung entrinnen, wird aber ertappt und von außen umschlossen. Es flieht aber nicht von einem Ort in einen andern, denn es hat überhaupt keinen Ort, sondern erst wenn es ertappt wird, kommt der Ort zur Existenz. Deshalb ist auch die sogenannte Bewegung 16
der Unendlichkeit nicht als örtliche anzusehen, noch ist anzunehmen daß sie von sich aus eine der andern Arten besitzt, die man als Bewegungsarten anführt; sodaß sie sich wohl garnicht bewegt. Anderseits steht sie auch nicht stille; denn wo sollte sie stehen, da doch das 'Wo'

erst später entstanden? Vielmehr meint man scheints mit ihrer Bewegung nur soviel, daß sie nicht beharrt. 17
Ist sie denn nun in einem Zustand des Schwebens am selben Ort, oder schwankt sie hin und her? Dies letztere keineswegs; denn in räumlicher Hinsicht beurteilt ist beides dasselbe, das Schweben ohne Abweichung und das 18
Abweichen. Wie aber soll man sich dann die Unendlichkeit vorstellen? Nun, man sondere in Gedanken ihre Idee von ihr ab. Und als was soll man sich diese dann vorstellen? Als Gegensätzlichkeit und wiederum Nicht-Gegensätzlichkeit. Denn man muß sie sich als Großes und als Kleines denken (denn zu beidem wird sie), als ruhend und bewegt (denn auch das wird sie beides); anderseits ist klar daß sie, bevor sie dies jeweils Gegensätzliche wird, keiner der Gegensätze in begrenzter Weise ist, oder andernfalls hast du sie erst begrenzt. Ist sie also wirklich unendlich, und zwar in unendlicher, unbegrenzter Weise, so muß sie als Vereinigung der jeweiligen 19
Gegensätze vorgestellt werden. Trittst du nahe herzu, so wird sie dir, wirfst du ihr nicht irgendeine Begrenzung wie ein Netz über, unter den Händen entrinnen; du wirst sie keineswegs als ein Eines antreffen, denn damit hättest du sie schon begrenzt; und trittst du an einen ihrer Teile heran als an ein Eines, so wird es sich als Vieles herausstellen; nennst du sie aber Vielheit, so bist du wiederum betrogen, denn wenn der einzelne Bestandteil kein Eines ist, kann auch das Ganze kein Vieles sein. 20
So heißt denn ihr Wesen, sofern sie die beiden gegensätzlichen Erscheinungsformen in sich hat, Bewegung, und sofern die Vorstellung dicht an sie herantritt, Ruhe. Und daß man sie nicht durch sich selber erblicken kann, das ist ihre Bewegung fort vom Geiste, ihr Abgleiten; daß sie aber keine Möglichkeit des Entrinnens hat, sondern von außen rings umschlossen wird ohne daß sie hervortreten kann, das ist ihre Ruhe. So darf man also nicht sagen daß sie nur in Bewegung sei.

a Wir haben jetzt die Zahlen zu untersuchen und fragen 4 21
welches ihre Stellung in der geistigen Welt ist: ob sie an den andern Formen erst nachträglich entstehen bzw. ihnen schon immer anhaften; z. B. da ja das Seiende so beschaffen ist daß es das Erste ist, denken wir es da als die Eins und dann erst, da Bewegung aus ihm kommt und Ruhe, als die Drei, und so jede bei jedem weiteren Ding?
b Oder nicht so sondern mit jedem der seienden Dinge 22
wurde zugleich eine Eins erzeugt, oder vielmehr bei dem Ersten eine Eins, bei dem was nach ihm kommt entsprechend der Rangordnung (?), eine Zwei, oder soviel wie denn jedes an Anzahl ist, z. B. ist es zehn, eine Zehn?
c Oder nicht so, sondern wird die Zahl selber für sich ge- 23
dacht; und wenn dies, ob sie dann früher ist als die andern Dinge oder später. Plato nämlich sagt die Menschen seien zur Vorstellung der Zahl gelangt durch den Wechsel von Tag und Nacht; so führt er das Denken der Zahl zurück auf die Verschiedenheit der Gegenstände und will vielleicht sagen daß das Gezählte das Frühere ist und vermöge seiner Verschiedenheit die Zahl hervorbringt, daß die Zahl zu Stande kommt im Hinüberschreiten der 24
Seele, welche einen Gegenstand nach dem andern abschreitet, daß sie also entsteht wenn die Seele zählt; und das heißt, wenn sie die Dinge durchgeht und bei sich sagt 'dies ist das eine, dies ist ein anderes'; dann nämlich (ist die Meinung), wenn sie ein und dasselbe denkt und nichts verschiedenes nach diesem, spreche sie es als Eins an. Wenn er indessen sagt daß in der wahren Zahl 25
Wesenheit ist und die Zahl in der Wesenheit, dann meint er anderseits wieder eine selbständige Existenz der Zahl und läßt sie nicht erst in der zählenden Seele zu Stande kommen, sondern in ihr nur die Erkenntnis der Zahl angeregt werden infolge der Verschiedenheit der Sinnendinge.

(a) Was ist nun also das Wesen der Zahl? Ist sie ein der 5 26
einzelnen Substanz Anhaftendes, gleichsam an ihr Beobachtetes? Z. B. der Mensch ist auch zugleich ein Mensch, das Seiende ein Seiendes, und so sind alle einzelnen Dinge des geistigen Bereiches zugleich die Ge-
27 samtzahl. Wie aber erklärt sich dann Zwei und Drei, und wie könnten dann alle diese Zahlen im Einen zusammenfallen, wie eine so beschaffene Zahl auf die Eins zurückgeführt werden? Denn es ergäbe sich so eine Vielheit von Einheiten, aber keine zur Einheit zusammengeschlossene Zahl, mit Ausnahme der einfachen Eins. Es sei denn man wollte als Zwei ein solches Ding bezeichnen (oder richtiger: das an einem solchen Ding Beobachtete), welches zwei Kräfte in sich zusammenfaßt und gleichsam zur Einheit zusammengesetzt ist. Oder so wie die Pythagoreer die Zahlen auffaßten, auf Grund einer Analogie, z. B. die Vier nannten sie Gerechtigkeit und
28 andere Zahlen anders. Jene eben genannte Auffassung verkoppelt indes die Zahl enger mit der Vielheit des Dinges, welches ja trotzdem eines bleibt, und führt nur auf entsprechend viele Einser, z. B. bei der Zehnheit. Und doch bilden wir die Vorstellung 'Zehn' nicht in dieser Weise, sondern indem wir auch Getrenntes zusammenfassen, sprechen wir es als Zehn an. — Indes: gewiß ist es das was wir Zehn nennen; von Zehnheit aber sprechen wir, wenn es sich um eine aus vielen Bestandteilen zusammengesetzte Einheit handelt. Im selben Sinne ist also die Vielzahl im geistigen Bereich aufzu-
29 fassen. — Aber wenn es so steht, kann es dann noch eine Existenz der Zahl geben, da sie nur an den Dingen beobachtet wird? Ja was hindert denn, könnte uns einer entgegnen, daß das Weiße, welches ebenfalls nur an den Dingen beobachtet wird, trotzdem in den Dingen seine Existenz habe? Hat doch auch die Bewegung, welche nur an dem Seienden beobachtet wird, ihre Existenz, da
30 sie im Seienden ist. — Aber mit der Zahl steht es nicht wie mit der Bewegung; sondern weil die Bewegung ein Etwas ist, erst darum kann man von ihr aussagen 'es werde die Eins an ihr beobachtet'. Ferner entfernt eine derartige Existenz die Zahl vom substantiellen Sein und macht sie mehr zu einem Accidens. Ja noch nicht einmal ganz zu einem Accidens; das Accidens nämlich muß ein

Etwas sein bevor es akzidiert; und wenn es auch von seiner Substanz unabtrennbar ist, so muß es doch ein Etwas für sich sein, irgend eine Wirklichkeit wie z. B. das Weiße; es kann von einem andern nur ausgesagt werden, weil es bereits das ist als was es ausgesagt werden soll.

(c) Mithin, wenn an jedem Ding die Eins ist und 'Mensch' 31
nicht dasselbe ist wie 'ein Mensch', sondern das 'ein' von 'Mensch' unterschieden, wenn also das 'Eins' etwas Gemeinsames ist, das sich auch bei jedem Einzelnen der andern Dinge wiederfindet, so muß das 'Eins' früher sein als das 'Mensch' und als jedes andere Ding, denn nur so kann der Mensch und jedwedes andere Ding jeweils des 'Eines'-seins teilhaft werden; es ist also auch vor der Bewegung, wenn denn auch die Bewegung ein Eines ist, und ist vor dem Seienden, damit auch dieses am Einessein Teil erlange. (Ich meine aber nicht jenes höhere Eine, 32
von dem wir sagen daß es Jenseits des Seins liegt, sondern dies andere Eine welches ausgesagt wird von der einzelnen Idee.) So ist also auch die Zehnheit vor demjenigen von dem Zehnheit ausgesagt wird, und zwar muß dies die Zehnheit an sich sein; denn das Ding, an dem die Zehnheit beobachtet wird, kann ja die Zehnheit an sich nicht sein.

(b) Ist dann nun die Zahl zusammen mit den seienden 33
Dingen entstanden und zustande gekommen? Soll sie mit ihnen zusammen erzeugt sein als ihr Accidens, wie mit dem Menschen die Gesundheit, so muß sie auch an und für sich da sein. Und soll das Eine nur ein Glied eines zusammengesetzten Ganzen sein, so muß es vorher Eines sein, und zwar Eines an sich, damit es überhaupt sich mit einem andern gesellen kann; und verbindet es sich dann mit diesem andern, welches eben durch es erst Eines geworden ist, so wird es dies andere zu einem trügerischen Einen machen, indem es es zur Zweiheit macht. — Wie aber steht es mit der Zehnheit? Wozu bedarf Jenes 34
erst noch einer Zehnheit, welches durch seine gewaltige Kraft schon ohne weiteres Zehnheit sein muß? Nun,

wenn die Zehnheit Jenes gleichsam als ihre Materie gestalten soll und es nur durch die Gegenwart der Zehnheit Zehn und Zehnheit werden kann, so muß zuvor die Zehnheit dasein die nichts anderes ist als reine Zehnheit.

6 Wenn also ohne die Dinge die Eins an sich und die
35 Zehn an sich da sind und wenn erst dann die geistigen Dinge, außer daß sie sind was sie sind, die einen Einheiten sein sollen, die andern Zweiheiten und Dreiheiten, was ist denn nun die Seinsart der geistigen Dinge und wie kommt sie zustande? (Wenn wir dabei von einer 'Entstehung' der geistigen Dinge sprechen, so muß man daran denken daß wir das nur in Gedanken so setzen.)
36 Zuerst also muß man allgemein die Wesenheit der Ideen nicht so auffassen, daß die einzelne Idee erst ist indem der Denkende sie denkt und erst durch eben dies Denken ihr Zustandekommen ermöglicht. Denn nicht weil er gedacht hat was das Wesen der Gerechtigkeit ist, ist die Gerechtigkeit entstanden, und nicht weil er gedacht hat was das Wesen der Bewegung ist, ist die Be-
37 wegung zu Stande gekommen. Dann müßte nämlich einerseits dieser Gedanke später sein als das gedachte Ding, denn das Denken der Gerechtigkeit ist später als die Gerechtigkeit selber, und anderseits müßte das Denken früher sein als das infolge dieses Denkens Zustandekommende, wenn es denn erst durch den Akt des Den-
38 kens zustande kam. Soll aber die Gerechtigkeit mit einem derartigen Denken vielmehr identisch sein, so ist es erstens unsinnig daß die Gerechtigkeit nichts sein soll als gleichsam ihre Definition; denn was bedeutet Gerechtigkeit denken oder Bewegung denken anderes als ihr Wesenswas zu erfassen? Und das würde darauf hinauslaufen daß man den Begriff eines garnicht vor-
39 handenen Dinges erfaßte, was unmöglich ist. Führt aber einer den Satz an daß 'bei den immateriellen Dingen die Wissenschaft mit ihrem Gegenstande ein und dasselbe Ding ist', so ist dieser Satz in folgendem Sinne aufzufassen: er meint nicht daß die Wissenschaft das Ding

sei, daß der Gedanke der das Ding betrachtet, das Ding selber sei, sondern vielmehr umgekehrt, daß das Ding
40 selber, da es ohne Materie ist, Gedachtes sowohl wie Denkakt ist, und zwar Denkakt nicht in dem Sinne daß dieser der Gedanke des Dinges wäre oder ein sich Richten auf das Ding, sondern so daß das Ding selber, welches ja im geistigen Reich ist, nichts anderes als Geist und Wissen ist. Denn diese Wissenschaft richtet sich nicht auf sich
41 selber, sondern der Gegenstand macht dort oben die Wissenschaft (die nun nicht mehr das bleibt was die Wissenschaft des materiellen Gegenstandes ist) zu etwas ganz neuem, das heißt: zur wahrhaften Wissenschaft, und das bedeutet zu einer Wissenschaft, die nicht mehr Abbild des Gegenstandes ist, sondern der Gegenstand selber. Somit hat nicht das Denken der Bewegung die
42 Bewegung an sich hervorgebracht, sondern die Bewegung an sich hat das Denken hervorgebracht, dergestalt daß sie sich selber als Bewegung und als Denken hervorbrachte. Denn die Bewegung dort oben ist zugleich auch das Denken Jenes Wesens, Jenes ist aber auch selber Bewegung weil es die Erste Bewegung ist (denn es gibt keine andere vor ihr) und die essentielle Bewegung, weil sie nicht als Accidens an einem andern ist, sondern eine Verwirklichung des Bewegten, welches aktuell (*verwirklicht*) seiend ist. Somit ist sie anderseits auch Wesenheit, und das nachträgliche Denken des Seienden ist von ihr verschieden. So ist auch die Ge-
43 rechtigkeit nicht das Denken der Gerechtigkeit, sondern gleichsam ein Zustand des Geistes, oder vielmehr eine Verwirklichung des Geistes von der Art, daß ihr Antlitz wahrhaft schön, und nicht Morgenstern noch Abendstern ist so schön noch überhaupt ein Sinnending, sondern sie ist wie ein geistiges Hochbild welches gleichsam aus sich selbst herausgetreten ist und in sich selber hervortaucht, oder richtiger: in sich selber ist.

Überhaupt nämlich muß man sich die Dinge dort oben
7 in einer einheitlichen Wirklichkeit vorstellen, eine ein-
44 heitliche Wirklichkeit hält sie alle und umfaßt sie sozu-

sagen, nicht wie in der Sinnenwelt jedes einzelne Ding für sich getrennt, hier die Sonne und anderwärts ein andres Ding, sondern alles zusamt in einem Einzigen. Denn das ist die Seinsart des Geistes; ahmt ihm doch sogar die Seele hierin nach und auch die sogenannte Natur, nach deren Bilde und vermöge derer die Einzeldinge erzeugt werden, das eine hier das andere dort, während sie selber
45 in sich selbst zusamt ist. Während nun im Geist alle Dinge beisammen sind, ist doch das einzelne je wieder abgetrennt; es sieht aber diese Dinge, die im Geist und im Sein sind, der sie besitzende Geist, nicht indem er hinblickt, sondern indem er besitzt; auch trennt er das einzelne nicht ab, denn es ist schon in ihm immerdar ab-
46 getrennt. Denen die sich hierüber verwundern, machen wir es glaubhaft aus den Dingen die daran Teil haben: Seine Größe und Schönheit aus der Liebesleidenschaft der Seele zu Ihm; und die Liebe der übrigen Dinge zur Seele erklären wir daraus daß die Seele von so herrlicher Art ist und daß sie etwas hat, dessen Bilde sie gleich
47 werden konnte. Auch wäre es ja undenkbar daß ein schönes Lebewesen bestünde, wenn nicht das Lebewesen an sich von wunderbarer und unaussprechlicher Schönheit wäre. So ist es denn das vollendete Lebewesen, welches aus allen Lebewesen besteht, vielmehr alle Lebewesen in sich enthält und eine Einheit von solcher Anzahl wie alle zusammen ausmachen, so wie auch dies unser All Eines ist und doch alles Sichtbare, da es alle
8 48 Dinge des sichtbaren Bereiches in sich enthält. Da es nun also primär Lebewesen ist und daher Lebewesen an sich, da es Geist ist und wahres Sein, und da wir behaupten daß es in sich besitze alle Lebewesen und die gesamte Zahl und das Gerechte und Schöne an sich und was dergleichen mehr (denn wir sprechen in einem verschiedenen Sinne von Mensch an sich und von Zahl an sich und von Gerechtem an sich), so gilt es zu prüfen wieso nun jedes von diesen Dingen ein Einzelnes ist und vermöge welchen Wesenszuges, soweit es denn möglich
49 etwas hierüber ausfindig zu machen. Zuerst nun tue man

alle Sinneswahrnehmung fort und betrachte den Geist nur mit dem Geiste, man denke daran daß auch bei uns Leben und Geist nicht auf der Masse beruhen, sondern auf einer masselosen Kraft, und daß die wahrhafte Wesenheit sich alles dessen entkleidet hat und nur Kraft ist die auf ihrem eignen Fundamente wandelt, nicht ein 50
kraftloses Schattending, sondern das lebensvollste und geisthafteste was es gibt, nichts ist lebensvoller oder geisthafter oder wesenhafter als sie und wer sie anrührt hat Teil an diesem im Maße seiner Berührung, das Nahe näher und das Ferne ferner. Da nun das Sein ein Gegenstand des Trachtens ist, ist es das am mächtigsten Seiende um so eher, und ebenso der im höchsten Grade seiende Geist (wenn denn das Denken überhaupt Gegenstand des Trachtens ist), und gleichermaßen steht es mit dem Leben.

Wenn man dann also das Seiende an erste Stelle 51
setzen muß, da es zuerst ist und erst dann der Geist und zuletzt das Lebewesen (denn dieses enthält, wie es scheint, bereits alles in sich), und der Geist das Zweite ist (denn er ist die Verwirklichung des Seins), so kann die Zahl weder auf der Stufe des Lebewesens stehen (denn schon vor ihm war ein Eines und eine Zwei da) noch auch auf der des Geistes (denn schon vor ihm war das Sein da welches Eines und vieles ist); es bleibt mithin nur noch 9
die Frage, ob das Sein die Zahl erzeugt hat durch seine 52
Zerteilung, oder ob die Zahl das Sein zerteilt hat; denn in der Tat haben entweder Sein, Bewegung und Ruhe, Selbigkeit und Andersheit ihrerseits die Zahl erzeugt oder die Zahl sie. Ausgangspunkt aber dieser Unter- 53
suchung ist der folgende. Ist es wirklich möglich daß eine Zahl auch für sich selbst bestehe, oder muß die Zwei immer an zwei Dingen beobachtet werden, und mit der Drei dasselbe? Und ebenso auch die Eins, die in den Zahlen ist? Vermag sie nämlich für sich ohne die gezählten Dinge zu bestehen, so könnte sie vor den seienden Dingen da sein. (Und dann vielleicht gar vor

dem Seienden? Indessen bleibe diese Frage beiseite, es sei für jetzt zugestanden daß diese Eins vor der Zahl liegt und anderseits die Zahl aus dem Seienden entsteht.)
54 Wenn nun das Eine eins seiend ist, und zwei Dinge zweiseiend sind, dann muß das Eine dem Sein vorausgehen und die Zahl den seienden Dingen. Und zwar nur für die Überlegung und das denkende Erfassen, oder auch in der Existenz? Prüfen wir das auf folgendem Wege. Wenn jemand den seienden Menschen denkt oder das Schöne, welches Eines ist, so denkt er doch wohl bei beiden das 'Eins' später; und so auch wenn er Pferd mit Hund zusammendenkt, und hier ist die Zwei eindeutig das spätere.
55 Wenn er dagegen den Menschen erzeugt oder Pferd und Hund, oder sie, die in ihm sind, ans Licht stellt, und sie nicht nach zufälliger Laune erzeugt oder herausstellt, muß er dann nicht sagen: 'ich muß zum Einen mich wenden und dann weiterwenden zu einem andern Einen, muß Zwei hervorbringen, außer mir noch ein anderes'?
56 Die seienden Dinge wurden wirklich nicht in dem Augenblick als sie entstanden waren, gezählt; aber wieviel ihrer an Zahl erst entstehen sollten, das stand fest. Es war also ihre gesamte Zahl vor den seienden Dingen
57 selber da. — Indessen war sie vor den seienden Dingen da, so war sie nichts seiendes. Nun, sie war im Seienden, nicht als Zahl des Seienden, denn das Seiende war ja noch Einheit, sondern die Kraft der Zahl, indem sie in die Existenz trat, zerteilte das Seiende, gab ihm gleichsam den Drang zur Erzeugung der Vielheit ein. Denn entweder die Wesenheit des Seienden muß Zahl sein oder seine Wirksamkeit, und so ist auch das Lebewesen an sich und ist der Geist Zahl.
58 So ist denn wohl das Seiende geeinte Zahl, die seienden Dinge entfaltete Zahl, der Geist Zahl die sich in sich selber bewegt, das Lebewesen Zahl die die andern in sich enthält. Auch muß das Seiende, da es ja aus dem Einen entstanden, in demselben Sinne wie Jenes Eins war, auch seinerseits Zahl sein; deswegen hat
59 man auch die Ideen Einheiten und Zahlen genannt. Und

zwar ist dies die essentielle Zahl; von ihr ist zu unterscheiden die Zahl die man monadisch nennt, und die ein Abbild von ihr ist. Die essentielle Zahl ist die, die an den Ideen beobachtet wird und sie mit erzeugt, ihre oberste Stufe ist die Zahl, die im Seienden ist, dem Seienden gesellt und vor den seienden Dingen. Und in ihr haben die seienden Dinge Fundament Quelle Wurzel und Urgrund. Ist doch auch für das Seiende 60
das Eine der Urgrund und auf seiner Basis ist es erst Seiendes (denn sonst würde es verstreut), nicht aber ist das Eine auf der Basis des Seienden; denn dann wäre das Seiende schon Eines bevor ihm das Eine zuteil geworden, und es müßte dann auch das, was der Zehnheit teilhaft wird, schon Zehnheit sein ehe ihm die Zehnheit zuteil geworden. So ist also das Seiende stillestehend und 10
wird zu einer Zahl der Vielheit, wenn das Viele in ihm 61
aufwacht und damit gleichsam eine Zurüstung erfolgt auf die seienden Dinge, eine Vorformung, wenn die Einheiten entstehen die sozusagen den Raum bieten sollen für die Dinge die sich auf ihnen gründen sollen. So sagt ja auch 62
im Leben ein Mann: 'Ich will so und soviel Gold, oder Häuser'; wohl ist das Gold eines; der Mann aber will nicht die Zahl zu Gold machen sondern das Gold zu der Zahl, er hat die Zahl bereits in sich und sucht sie dem Golde aufzuerlegen, sodaß das Gold sich in dieser Anzahl einstellt. Würden dagegen die seienden Dinge vor der 63
Zahl entstehen, und die Zahl würde erst an ihnen beobachtet, indem das zählende Wesen sovielmal sich regt als der gezählten Dinge sind, so würden sie nur von Ungefähr und nicht durch Vorsatz von der Anzahl sein die sie haben. Wenn denn nun ihre Anzahl nicht blinder Zufall 64
sein soll, so ist die Zahl vorher da und ist Ursache ihrer Anzahl; und das heißt: indem die Zahl bereits da war, erhielt das Entstehende an der bestimmten Anzahl Teil, auch erhielt jedes einzelne an der Eins Teil, damit es Eines sein könne.

Es ist aber dies Entstehende seiend vom Seienden her, 65
denn das Seiende ist ja aus sich selber seiend, und eines

vom Einen selber her; und zwar ist jedes Einzelne ein Eines, wenn das auf ihnen ruhende Eine zugleich Vieles zusamt ist, so wie die Dreiheit ein Eines ist; und in dieser Weise sind auch alle Dinge ein Eines, nicht wie das monadische Eine, sondern so wie die Zehntausend oder eine
66 beliebige andere Zahl ein Eines ist. Wenn einer zählt und sagt daß jetzt die Summe von zehntausend Dingen voll ist, so meint er mit 'Zehntausend' nicht, daß die Dinge von sich aus zehntausend heißen, so wie sie von sich aus ihre Farben vorweisen, sondern nur weil das Denken sie als soviele anspricht; denn spräche das Denken sie nicht an, so könnte er garnicht wissen wie groß ihre Anzahl
67 ist. Weshalb nun kann er die Anzahl aussprechen? Nun, weil er zu zählen versteht, daß heißt aber, wenn er 'Zahl' weiß; dies aber kann er nur wissen wenn es 'Zahl' gibt. Daß wir aber nicht wissen sollen wieviel an Anzahl jene obere Wesenheit ist, das wäre ganz unsinnig, nein ge-
68 radezu unmöglich. Wenn jemand von guten Dingen spricht, so meint er entweder diejenigen Dinge die aus sich selber gut sind, oder er sagt das Gute als Accidens von den Dingen aus; und spricht er vom Ersten Guten, so sagt er gleichzeitig aus daß es die Erste Existenz ist; spricht er aber von Dingen für die das Gute nur Accidens ist, so muß es eine Wesenheit des Guten geben, damit es überhaupt anderen akzidieren könne, entweder die Ursache die bewirkt daß es in einem anderen sein kann, oder das Gute an sich, oder etwas was das Gute in seinem
69 eigenen Wesen erzeugt hat: so meint auch bei den seienden Dingen, wer von ihrer Zahl, z. B. ihrer Zehnzahl spricht, entweder die Zehnheit die für sich selber existiert, oder, wenn er nur die Dinge meint denen die Zehnheit akzidiert, so ist er genötigt eine selbständige Zehnheit an sich anzusetzen, welche nichts anderes ist
70 als Zehnheit. Notwendig müssen also, wenn man den seienden Dingen Zehnzahl zuschreibt, entweder die seienden Dinge selber Zehnheit sein, oder es muß vor ihnen eine andere Zehnheit geben welche nichts anderes ist als eben nur Zehnheit. Es läßt sich demnach ganz

allgemein zeigen, daß alles was von einem anderen ausgesagt wird, entweder von einem andern her in jenes gekommen ist, oder eine Verwirklichung von jenem ist. Und 71
ist das Ausgesagte derart, daß es nicht bald ihm beiwohnt bald nicht, sondern ihm immer gesellt ist, dann ist es, falls jenes Substanz ist, auch seinerseits Substanz und jenes ist um nichts mehr Substanz als es; gibt ihm jenes aber keine Substanz, so gehört es doch immer zu den seienden Dingen und ist seiend. Und wenn jenes 72
Ding auch ohne diese Verwirklichung gedacht werden kann, so ist sie nichtsdestoweniger mit ihm zugleich und wird nur von uns in der Überlegung als späteres eingeordnet; läßt es sich aber nicht ohne sie denken, wie z. B. 'Mensch' sich nicht ohne 'ein' denken läßt, dann ist sie entweder nicht später als es sondern mit ihm zusammen, oder sie ist früher als es damit es durch sie diese Seinsbestimmtheit erhalten kann.

Wenn aber jemand in der Zehn nichts anderes sieht 11
als eine entsprechende Anzahl von Einsern, warum will 73
er, wenn er das Dasein der Eins zugibt, wohl das Dasein einer Eins zugeben, das von zehn aber nicht mehr? Warum sollen denn nicht, ebenso wie die eine Existenz hat, auch die andern sie haben? Denn es darf ja nicht die eine Eins mit irgendeinem Seienden verkoppelt sein; denn dann könnte ja kein einzelnes Ding von den übrigen mehr eins sein. Vielmehr ist, wenn denn auch jedes ein- 74
zelne von den übrigen Dingen eins sein muß, die Eins etwas Gemeinsames, und das heißt, eine Wirklichkeit, welche von vielen Dingen ausgesagt werden kann; und von ihr sagten wir daß sie, schon bevor sie an den vielen Dingen beobachtet wird, für sich bestehen muß. Ist nun also die Eins in diesem Ding, und wird anderseits auch an einem andern beobachtet, so kann, wenn auch diese Zweite vorhanden ist, nicht nur eine Eins Existenz haben, mithin muß eine Mehrheit von Einsen vorhanden sein. Will man dagegen nur jener Ersten Eins Existenz 75
zubilligen, so entweder weil sie dem im höchsten Grade Seienden gesellt ist, oder dem im höchsten Grade und

schlechthin Einen. Indes wenn es wegen der Verbindung mit dem im höchsten Grade Seienden sein soll, so wären die andern Einse nur durch Namensgleichheit Eins und würden nicht mit der Ersten im gleichen Range stehen; und dann würde die Zahl aus ungleichen Einheiten bestehen und es gäbe Unterschiede unter den Einheiten in ihrem Einheit-Sein. Soll es dagegen sein weil sie dem am meisten Einen verbunden ist, wozu bedarf dann das am meisten Eine, um Eins zu sein, noch dieser Einheit?
76 Erweisen sich somit beide Wege als untunlich so muß es notwendig Eines sein, nichts anderes als bares Eines, welches rein und abgesondert in seiner Substanz ist bevor noch das einzelne Ding als Eines angesprochen und gedacht wird. Wenn somit das Eine ohne das als Eines angesprochene Ding dort oben vorhanden sein muß, warum soll
77 da nicht auch ein anderes Eines zur Existenz gelangen? So ergibt jedes Eine für sich genommen eine Vielheit von 'Einsern', da es ja auch eine Vielheit von 'Einen' ist. Denkt man sich aber daß die Natur die Dinge der Reihe nach gleichsam zeugt, oder besser: erzeugt hat, indem sie nicht bei dem einzelnen Erzeugten innehält, sondern gleichsam ununterbrochen immer wieder Eines zeugt, dann würde sie, wenn sie sich in ihren Grenzen hält und rascher innehält in ihrem Hinaustreten, die geringeren Zahlen erzeugen, bewegt sie sich aber weiter hinaus (nicht im Bereich anderer Dinge sondern in ihren eignen Bewegungen), dann würde sie die größeren Zahlen zur
78 Existenz bringen; so würde sie dann den einzelnen Zahlen jeweils die Anzahl an einzelnen Dingen anpassen und jedes einzelne Seiende, da ihr wohl bewußt ist daß, wenn nicht jedes einzelne Ding je an die einzelne Zahl angepaßt wird, es entweder garnicht sein könnte oder aus der Ordnung schritte und etwas anderes würde und damit der Zahl und der Vernunft verlustig ginge.

12 Will man aber gar dem Einen und der Eins die Exi-
79 stenz absprechen, denn nichts ist Eines was nicht als ein bestimmtes Etwas Eines ist, und in ihm nur eine Affektion der Seele gegenüber dem einzelnen Seienden

sehen, so steht erstens dann ja auch nichts mehr im Wege, wenn die Seele das Seiende anspricht, das Seiende nur als eine Affektion der Seele anzusetzen und kein wirkliches Sein mehr gelten zu lassen; sagt man, das Seiende klopfe eben an und stoße die Seele und erzeuge damit die Vorstellung des Seienden, so ist zu erwidern daß wir auch beim Einen sehen wie es an der Seele anklopfe und ihr eine Vorstellung erregt. Sodann, diese 80
Affektion, dieser Denkakt der Seele, sollen wir ihn seinerseits Einen oder Vielheit nennen? Nennen wir es Nicht-Eines, so sollen wir ja das Eine nicht aus dem Dinge selber her besitzen, denn wir setzen voraus daß das Eine nicht in ihm sei: folglich besitzen wir das Eine in der Seele ohne daß es ein bestimmtes Etwas wäre. — Nein (werden sie sagen), wir besitzen das Eine weil wir 81
von den Außendingen eine Art geistiger Prägung empfangen, gewissermaßen einen vom Dinge herkommenden Begriff. Denn diejenigen, die als eine Klasse der von ihnen sogenannten 'Begriffe' den Begriff der Zahlen und des Einen ansetzen, müssen wohl entsprechende Existenzen ansetzen, wenn denn etwas dieser Art in der Existenz sein kann; und darüber könnte man manches Passende gegen sie anführen — genug also: wenn sie 82
erst nachträglich von den Dingen her diese Affektion und diesen Gedanken in uns auftreten lassen, so wie das 'Dies' und das 'Etwas' und wie auch 'Haufe' und 'Festversammlung' und 'Heer' und 'Menge' — denn, sagen sie, so wie 'Menge' nichts anderes mehr ist als eben nur eine große Anzahl von Dingen, oder 'Festversammlung' nichts anderes mehr als die zusammenströmenden, an der heiligen Feier sich ergötzenden Menschen, so denken wir, wenn wir Eines sagen, auch das Eine nicht als etwas für sich allein stehendes, von den übrigen abgesondertes; und Dinge von dieser Art gebe es noch viele andere, 83
wie 'rechts' und 'oben' und ihre Gegenteile — denn welches Sein sollte im Sinne der Existenz die Aussage 'zur Rechten' haben oder der Umstand daß der eine hier der andere dort steht oder sitzt? Und ebenso natürlich auch

bei Oben, daß das eine Ding diese Stellung hat mehr hier in diesem Teil des Alls den wir oben nennen, und das andere nach dem sogenannten Unten zu.

84 Gegenüber derartigen Behauptungen ist zuerst darauf hinzuweisen, daß in der Tat jedes der angeführten Dinge seine bestimmte Existenz hat, die freilich nicht die gleiche bei allen ist, da sie sich weder aufeinander noch alle auf Eines zurückführen lassen. Indessen haben wir nun jeder einzelnen der angeführten Behauptungen im be-
13 sonderen zu begegnen. Die These also, daß der Gedanke
85 des Einen von dem Substrat herrühre, wobei das Substrat der Mensch ist im Sinnenreich oder sonst ein beliebiges Lebewesen oder gar ein Stein, wie könnte sie einleuchtend sein, wo doch ein Anderes das in Erscheinung Getretene ist, ein Anderes und nicht dasselbe das Eine? Denn von dem Nichtmenschen würde das Denken ja
86 nicht aussagen daß er Eines ist. Sodann: so wie das Denken bei 'Rechts' und dergleichen nicht auf Grund eines nichtigen Reizes sondern weil es die unterschiedene Lage sieht, die Aussage 'Hier' macht, so sagt auch in unserm Falle das Denken 'Eines', weil es etwas sieht; denn es handelt sich natürlich nicht um eine leere Affektion, und die Aussage 'Eines' kann sich ja nicht auf ein
87 Nichts beziehen. Der Grund der Aussage kann nämlich nicht etwa sein, daß das betr. Ding allein ist und kein anderes dabei; denn mit dem 'kein anderes dabei' spricht es schon ein weiteres Eines an. Ferner gehört das Andere und das Verschiedene einer späteren Stufe an; denn wenn das Denken sich nicht stützt auf das Eine, so kann es auch nicht von dem Anderen und dem Verschiedenen sprechen. Ferner, wenn es das Ding als 'allein' anspricht, so meint es damit Eines allein; es sagt also das 'Eine'
88 vor dem 'allein' aus. Sodann: das Aussagende, bevor es von einem andern aussagt: 'Eines', ist selber Eines; und das wovon es was aussagt, ist schon Eines ehe jemand das von ihm aussagt oder denkt. Denn entweder ist das Aussagende Eines, oder mehr als Eines, d. h. Vieles; und ist es Vieles, so muß es doch vorher als Eines vorhanden

sein. Denn auch wenn es 'Vielheit' aussagt, so sagt es 89
damit 'mehr als Eines'; ein Heer denkt es als viele Gewappnete, die zu einer Einheit geordnet sind, und obgleich es Vielheit ist, läßt das Denken es doch nicht Vielheit sein, sondern holt irgendwo auch hier das Eine ans Licht, entweder indem es der Vielheit das Eine, das sie nicht hat, dargibt, oder es führt, indem es mit seinem Scharfblick das in der Ordnung liegende Eine erkennt, die Wirklichkeit des Vielen zu Einem zusammen. Es 90
ist nun auch bei solchen Dingen das Eine keineswegs bloßer Trug, so wenig wie bei einem Hause die aus den vielen Steinen sich zusammensetzende Einheit. Freilich ist das Eine beim Hause in höherem Grade Eines (*als beim Heer*); wenn nun also die Einheit in höherem Grade beim Kontinuierlichen und in noch höherem Grade bei dem Unteilbaren vorhanden ist, so klärlich deshalb weil das Eine eine bestimmte Wesenheit ist, die Existenz hat. Denn im Reiche des Nichtseienden kann es unmöglich 91
ein 'Mehr' geben. Sondern so wie wir sowohl dem einzelnen Sinnending wie den geistigen Dingen Sein zuschreiben, dabei aber diese Aussage von den geistigen Dingen in einem eigentlicheren Sinne nehmen und damit im Bereich des Seienden ein 'Mehr' und ein 'Eigentlicher' ansetzen und das Seiende in höherem Grade im Sein (auch im sinnlichen) suchen als in den andern Gattungen — so 92
kennt auch das Eine ein 'Mehr' und 'Eigentlicher', wir sehen es schon unter den Sinnendingen unterschiedlich in Bezug auf das 'Mehr', und unter den geistigen Dingen ist es auf alle möglichen Arten vorhanden, von denen freilich gilt daß sie auf eine einzige sich zurückführen. Wie 93
indessen die Wesenheit und das Sein geistig ist und nicht sinnlich (mag auch das Sinnliche an ihnen Teil erhalten), so kann auch das Eine wohl vermöge der Teilhabe am Sinnending beobachtet werden, es ist indessen geistig, und geistig erfaßt das Denken es. Somit denkt das Denken es als etwas von seinem Ausgangspunkt verschiedenes, das es nicht sehen kann; folglich hat es es vorher gewußt. Wußte es dies aber vorher, so kann es

ein bestimmtes Etwas als mit dem Seienden identisch ansprechen, und wenn etwas Eines ist, es anderseits als 94
Eines ansprechen . . . (?). Wenn es nun also nicht angeht etwas anzusprechen oder zu denken ohne die Eins oder Zwei oder sonst eine Zahl, wie wäre es da möglich daß dasjenige nicht ist, ohne welches man unmöglich etwas denken oder ansprechen kann? Denn daß man dasjenige, bei dessen Nichtsein keinerlei Gedanke oder Aussage möglich ist, als nicht seiend bezeichnet, ist unmöglich; vielmehr muß dasjenige, welches in allen Fällen erforderlich ist für das Zustandekommen jedes Gedankens und jeder Aussage, vorher dasein vor Aussage und Gedanke; denn nur so kann es für ihr Zustandekommen beigezogen 95
werden. Ist es aber auch erforderlich für das Zustandekommen jedes einzelnen Seins — denn nichts ist seiend was nicht Eines wäre —, so muß es auch vor dem Sein dasein und erzeugt erst das Sein. Deswegen ist es auch Eines-Seiend, und nicht erst seiend und dann Eines; denn wäre es seiend und dann erst eines, so wäre es Vielheit. Es ist aber in dem Einen das Seiende nicht darin, wenn das Eine es nicht mit hervorgebracht hat, indem es sich auf seine Entstehung hinrichtete.

96 Ferner ist aber auch das 'Dieses' keine leere Aussage, denn diese Aussage weist anstelle des Namens hin auf ein Existierendes, auf etwas Vorhandenes, ein Sein oder sonst etwas Wirkliches; das 'Dieses' bezeichnet also nichts Leeres und ist keine Affektion des Denkens ohne die Grundlage eines Seienden, sondern es ist ein zugrundeliegendes Ding vorhanden, ganz ebenso als wenn man 14
es mit seinem eigenen Namen anspräche. Gegen das 97
aber, was in Bezug auf die Relationen entgegnet wurde, könnte man mit gutem Grunde geltend machen, daß es dem Einen nicht zukommt, wenn einem andern etwas zustößt, sein Wesen zu verlieren ohne daß ihm selber etwas zugestoßen wäre, daß ihm vielmehr, wenn es aus dem Einessein heraustreten soll, die Wegnahme des Einen zugestoßen sein muß, indem es in zwei oder mehrere 98
zerteilt wurde. Wenn eine identische Masse zerteilt

und zu Zweien wird und ihr Sein als Masse dabei nicht verliert, so ist klar daß als eine Zutat über das Substrat hinaus das Eine in ihr da war, welches sie verlor als die Teilung es vernichtete. Was also einem und demselben Ding bald beiwohnt bald von ihm forttritt, wie sollen wir das nicht, wo es sich auch befinde, unter die seienden Dinge rechnen? Und zwar ist es an diesen 99
Dingen als Accidens, besteht aber an und für sich, je nachdem ob es an den Sinnendingen in Erscheinung tritt oder an den geistigen Dingen, an den späteren Dingen ist es als Accidens, unter den geistigen dagegen ist es selbständig, vermöge des Ersten, wenn denn erst das Eine und dann erst das Seiende da ist. Hält uns einer 100
aber entgegen, daß das Eine ja auch dann, wenn ein anderes zu ihm hinzutritt, nicht mehr Eines bleibt, sondern zwei wird, und dabei ihm doch nichts widerfährt, so ist das irrig. Denn nicht das Eine wurde dabei Zwei, weder das dem es hinzugefügt wurde noch das hinzugefügte, sondern sie beide bleiben je Eines wie zuvor; das Zwei wird ausgesagt von ihnen beiden zusammen, trotzdem wird aber von jedem der beiden gesondert noch das Eines ausgesagt, da es Eins bleibt. Die Zwei also und die Zwei- 101
heit ist ihrem Wesen nach nicht 'Stellung'. — Indessen, wenn die Zwei auf einem Zusammentreffen beruht, und Zusammentreffen dasselbe bedeutet wie Zwei hervorbringen, so wäre Zwei und Zweiheit vielleicht eine derartige 'Stellung'. — In Wirklichkeit wird aber auch bei dem entgegengesetzten Vorgang die Zwei beobachtet: wenn man ein Eines spaltet, entsteht Zwei. Folglich ist 102
die Zwei weder Zusammentreffen noch Spaltung — und nur dann könnte sie 'Stellung' sein. Dasselbe aber gilt von jeder Zahl. Denn wenn es die 'Stellung' ist die etwas hervorbringt, so ist es unmöglich daß die entgegengesetzte Haltung dasselbe hervorbringe, sodaß vielmehr dies andere Ding die Stellung wäre.

Was ist denn nun die eigentliche Ursache der Zahl? 103
Die Eins ist durch Anwesenheit des Einen, und die Zwei durch Anwesenheit der Zweiheit, so wie das Weiße durch

Anwesenheit des Weißen, das Schöne des Schönen, das Gerechte des Gerechten. Somit dürften wir auch den eben genannten Dingen kein Sein zuschreiben sondern müßten auch bei ihnen 'Stellungen' als Ursache annehmen, und das Gerechte beruhte auf dieser so beschaffenen Stellung zu den und den Dingen, und das Schöne darauf daß wir so und so uns stellen, ohne daß in dem Substrat selber irgendetwas da wäre das uns diese Stellung gäbe und ohne daß auf das als schön Er- 104
scheinende irgend etwas von anderswo einwirkte. Wenn du etwas siehst was du als Eines ansprichst, so ist es gewiß auch durchaus groß und schön und vieles andere mehr ließe sich von ihm aussagen. So wie nun das Große und die Größe in ihm Sein hat, und das Süße und Bittere und die andern Qualitäten, warum nicht ebenso auch 105
das Eine? Denn keineswegs kann es ja so sein daß wohl die Qualität Sein hat, jede beliebige, die an den Dingen befindliche Quantität aber nicht Sein hat; und auch nicht so daß wohl das Kontinuierliche Quantität ist, nicht aber das Diskrete, obgleich doch das Kontinuierliche das Diskrete zum Maße hat. Wie also ein Ding groß ist durch Gegenwart des Großen, so ist es Eins durch Gegenwart des Einen, Zwei durch Gegenwart der Zwei- 106
heit, und ebenso bei den weiteren Zahlen. Die Frage aber in welcher Weise diese Teilnahme zu denken sei, gilt allgemein für die vielumstrittene Teilhabe an den Ideen überhaupt. Soviel aber ist hier zu sagen daß die Zehnheit sich vorfindet anders in den diskreten Dingen, anders in den kontinuierlichen, anders in den Kräften die eine zu einer Einheit zusammengeschlossene Vielheit 107
sind; und im geistigen Bereich erklimmt sie eine höhere Stufe; und schließlich sind dort oben die Zahlen nicht mehr an andern vorfindlich, sondern sind selbständig für sich, sind die wahrhaftesten Zahlen, Zehnheit an sich und nicht mehr Zehnheit irgend welcher geistigen Dinge.

15 Nachdem nun dieses festgestellt ist, wenden wir uns
108 wieder zum Ausgangspunkt und weisen darauf hin, daß

das gesamte Seiende, jenes wahrhaft Seiende, sowohl seiend ist wie Geist wie vollkommenes Lebewesen, welches in sich alle Lebewesen zusamt hat (seine Einheit hat dann dies Lebewesen hier, das All, mit seiner Einheit, soweit ihm solche möglich, nachgeahmt; denn die sinnliche Wirklichkeit entzieht sich dem jenseitigen Einen, damit sie überhaupt sinnlich wahrnehmbar sein kann). So muß denn jenes Lebewesen die Gesamtzahl 109
sein; denn nur wenn es nicht vollkommen wäre könnte ihm eine Zahl ermangeln; und wäre nicht die Gesamtzahl von allen Lebewesen in ihm, so wäre es nicht das allvollendete Lebewesen. Somit ist die Zahl vor jedem 110
Lebewesen, auch vor dem allvollendeten. Es ist also der Mensch und die übrigen Lebewesen im geistigen Lebewesen vorhanden sofern sie Sein haben, und sofern das All vollendetes Lebewesen ist, auch dieses; es ist ja auch der irdische Mensch, sofern er Lebewesen ist, ein Teil des Alls; und so ist jedes einzelne Lebewesen, sofern es Lebewesen ist, dort in jenen Lebewesen vorhanden. Und im Geist, sofern er Geist ist, sind alle Geiste ein- 111
zeln als Teile vorhanden, und auch sie haben eine Zahl. Folglich ist auch im Geiste die Zahl nicht ursprünglich; so wie sie aber im Geiste ist, ist sie alles was Wirkungsform des Geistes ist, ist Gerechtigkeit (als Gerechtigkeit des Geistes), ist Zucht und die anderen Tugenden, ist Wissenschaft und alles was der Geist besitzen muß um wahrhaft Geist zu sein. (Aber wieso ist die Wissenschaft 112
im Geiste nicht als in einem andern? Nun, weil dort identisch sind und zusammenfallen der Wissende, das Gewußte und die Wissenschaft; und ebenso bei seinen übrigen Inhalten. Deshalb ist in ihm auch jedes Ding ursprünglich, die Gerechtigkeit ist dort nicht Accidens, sondern sie ist erst in der Seele, sofern sie Seele ist, als Accidens; denn dort sind diese Inhalte mehr potentiell, und aktuell nur wenn sie auf den Geist gerichtet sind und ihm gesellt.) Nach dem Geiste gelangen wir dann 113
zum Seienden: und hier ist die Zahl; mit ihrer Hilfe erzeugt es die seienden Dinge, indem es sich der Zahl gemäß bewegt und den Zahlen die Führung gibt beim Zustandekommen der seienden Dinge, so wie die Eins bei seinem Zustandekommen die Führung hat, indem es das Seiende selber verknüpft mit dem Ersten, während die Zahlen die andern seienden Dinge nicht mehr mit dem Ersten verknüpfen, denn es genügt daß das Seiende
114 mit ihm verknüpft ist. Und das Seiende wird dann Zahl und verknüpft die seienden Dinge mit sich selbst; es spaltet sich nämlich (nicht sofern es Eins ist, sondern sein Eins-sein beharrt); und indem es sich seinem Wesen entsprechend spaltet in soviele Stücke als seinem Willen gemäß war, schaute es hin, in wieviele Stücke es gespalten sei, und erzeugte die entsprechende Anzahl Dinge; die Zahl war also in ihm, denn nach den Kräften der Zahl hatte es sich ja gespalten und soviele Dinge erzeugt, wie die Zahl betrug.

115 So ist also Ursprung und Quelle der Existenz für die seienden Dinge die Zahl, die Erste und wahrhafte Zahl. Deshalb vollzieht sich auch hier auf Erden die Entstehung der einzelnen Dinge unter Mithilfe der Zahlen, und wenn etwas eine andere Zahl annimmt, so erzeugt
116 es entweder ein anderes oder wird zu nichts. Und zwar sind dies die ersten Zahlen als gezählte Zahlen. Die Zahlen aber die an den andern Dingen sind, haben dann beides in sich: sofern sie von den ersten Zahlen stammen, sind sie gezählte Zahlen; sofern sie aber ihnen nur entsprechen, messen sie die übrigen Dinge, als zählende Zahlen zählen sie sowohl die Zahlen wie das Gezählte. Denn wodurch könnten sie eine Zehn anders bezeichnen als durch zählen der in ihr enthaltenen Zahlen?

16
117 Diese Zahlen nun, die wir die Ersten und wahrhaften Zahlen nennen — 'wohin', könnte jemand entgegnen, 'wollt ihr sie stellen, in welche Gattung des Seienden? Man stellt sie allgemein in die Gattung der Quantität, und so habt ihr denn auch vorhin der Quantität Erwähnung getan, als ihr fordertet daß man ebenso wie das Kontinuierliche auch das Diskrete als seiend ansetzen
118 soll. Auf der andern Seite aber behauptet ihr wieder daß

diese Zahlen die Zahlen von Erstem Seienden sind, und unterschiedet anderseits von ihnen wieder andere, die ihr zählende Zahlen nennt. So saget uns, wie ihr das alles ordnet; denn es birgt große Schwierigkeit. Ferner das 119
Eine das in der Sinnenwelt ist, nennt ihr es quantitativ, oder ist wohl das Eine in seinem vielfältigen Vorkommen immer wieder ein Quantum, an sich selber aber allein der Urgrund des Quantums und nicht quantitativ? Und ist es der Urgrund, ist es dann eingeboren oder sonst etwas? Über all diese Fragen schuldet ihr uns Aufklärung!'

Wir antworten hierauf, indem wir von Folgendem aus- 120
gehen. Wenn — zuerst aber haben wir unsere Darlegung an den Sinnendingen durchzuführen: wenn du also einen mit einem zusammenfaßt und sie als Zwei ansprichst, z. B. einen Hund und einen Menschen, oder auch zwei Menschen, oder mehrere, die du als Zehn ansprichst, als eine Zehnheit Menschen, so ist diese Zahl 121
nicht Wesenheit, nicht einmal wie es solche unter den Sinnendingen gibt, sondern reinweg Quantum; und teilst du sie nach Einern und machst diese zu Teilen dieser Zehnheit, so machst und setzt du die Einer zum Prinzip des Quantums; denn ein Einer von diesen Zehn ist kein Eines an sich. Sprichst du aber den Menschen selber für 122
sich als eine bestimmte Zahl an, z. B. als Zweiheit: Lebewesen und vernunfthaft, so ist dies kein einheitliches Verfahren mehr, sondern sofern du dabei die Anzahl durchgehst und zählst, gelangst du zu etwas Quantitativem; sofern dagegen die Substrate zwei sind und jedes von ihnen ein Eines, und falls das Eine für jedes von beiden ein wesensnotwendiger Bestandteil ist und in jedem die Einheit vorhanden ist, dann sprichst du eine andere, eine essentielle Zahl aus; diese Zweiheit ist nicht 123
etwas späteres, ist nicht nur soviel als ihr Name sagt, außerhalb des Dinges, sondern sie ist das was in der Substanz ist und das Sein des Dinges zusammenhält. Denn hierbei bildest nicht erst du die Zahl, als gingest du erst der Reihe nach die Dinge durch welche ja schon an sich

selbst Sein haben und nicht erst, indem sie gezählt wer- 124
den, zu Stande kommen. Denn welchen Zuwachs an Sein erhält der eine Mensch dadurch daß er mit einem andern zusammengezählt wird? Es entsteht ja so keinerlei Einheit wie bei einem Reigen, sondern diese Zehnheit von Menschen hat in dir, dem Zählenden, ihre Existenz, bei den Zehn aber, die du nur zählst, ist, da sie nicht zu einer Einheit sich zusammenfügen, nicht einmal von Zehnheit die Rede, sondern du bildest Zehn im Zählen; und diese Zehn ist quantitativ. Beim Reigen dagegen ist auch außerhalb des Zählenden etwas vorhanden, ebenso 125
beim Heer. Auf welche Weise aber kommt diese Zahl in dir zustande? Nun, die in dir vor dem Zählen ruhende Zahl ist anderer Herkunft; die Zahl aber die entsteht indem ein äußeres vor der Zahl in dir in Erscheinung tritt, ist Verwirklichung jener andern Zahlen oder entspricht Jenen, indem der Zählende zugleich diese Zahl erzeugt, und in dieser Verwirklichung das Zustandekommen des Quantums bewirkt, so wie der Gehende im 126
Gehen die Existenz einer Bewegungsart hervorruft. In welchem Sinne ist nun die Zahl in uns anderer Herkunft? Nun, sie ist die Zahl unserer Substanz; denn indem diese, heißt es, Teil erhält an Zahl und Harmonie, ist sie anderseits selber Zahl und Harmonie; denn sie ist ja weder Körper, sagt man, noch Größe. Somit ist die Seele Zahl, wenn sie denn Substanz ist. Die Zahl nun des Körpers ist Substanz im körperlichen Sinne, die der Seele ist 127
Substanzen, im Sinne von Seelen. Allgemein aber gilt von der Zahl der geistigen Dinge, daß, wenn das Lebewesen dort oben selber Mehrheit ist, z. B. Dreiheit, diese Dreiheit in dem Lebewesen essentiell ist. Die Dreiheit aber, die nicht mehr zu dem Lebewesen gehört, sondern überhaupt Dreiheit ist im Seienden, die ist der Urgrund 128
der Substanz. Wenn du indessen zählst: Lebewesen und Schönes, so ist jedes von den beiden freilich Eines, du aber erzeugst die Zahl in dir und bewirkst ein Quantum und eine Zweiheit. Nennst du jedoch die Tugend eine Vierheit, so ist sie sowohl eine Vierheit, nämlich ihre vier

in eins verbundenen Teile, wie auch eine Vierheit-Einheit, nämlich ihr Substrat, und du paßt ihr die Vierheit an, die du in dir trägst.

Wie ist aber das aufzufassen was man unendliche Zahl 17
nennt? Denn unsere Darlegungen geben der Zahl eine 129
Grenze; und doch mit Recht, wenn es überhaupt eine Zahl geben soll, denn der Begriff des Unendlichen steht in Widerstreit mit der Zahl. Weshalb also sagen wir 'die Zahl ist unendlich'? Etwa so wie wir von der unend- 130
lichen Linie sprechen (wir nennen aber die Linie unendlich nicht weil ihr eine derartige Beschaffenheit zukäme, sondern weil es möglich ist auch bei der ausgedehntesten, z. B. der des Alls, immer noch eine größere zu denken) ist es etwa so auch bei der Zahl? Denn wenn man weiß wieviel die gesamte Zahl beträgt, kann man sie verdoppeln, in Gedanken und ohne an sie selber zu rühren; denn wie könntest du das, was allein in dir Gedanke und Vorstellung ist, unter die Seienden Dinge einreihen? Oder vielleicht müssen wir sagen daß es in der geistigen 131
Welt eine unendliche Linie gibt? Wie lang soll denn auch dort oben die Linie sein? Und wenn sie keine zahlenmäßige Ausdehnung hat, so muß sie wohl unendlich sein. Aber vielleicht ist diese ihre Unendlichkeit in anderer Weise aufzufassen, nicht als das dessen Ende man nicht abschreiten kann. Und in welchem Sinne ist sie dann unendlich? Nun, es gibt in dem Begriff der Linie an sich keinen Gedanken an eine Grenze. Was ist denn 132
eigentlich dort oben Linie, und wo hat sie ihre Stelle? Sie ist ja später als die Zahl; denn das Eine tritt bereits an ihr in Erscheinung, sie geht ja von einem Punkte aus und über eine Entfernung; sie hat aber für diese Entfernung kein bestimmtes Maß. Aber wo hat denn 133
nun die Linie ihre Stelle? Ist sie nur im Denken vorhanden, welches gleichsam die Begrenzung gibt? Nein, sie ist auch ein Gegenstand, freilich ein geistiger; denn alle Dinge sind sowohl in Gedanken da wie zugleich irgendein Gegenstand. Es ist aber gleichermaßen auch bei der 134

Fläche und dem Körper und allen Figuren zu fragen wo sie ihre Stelle haben und wie es mit ihnen steht. Denn die Figuren sind natürlich nichts bloß von uns Gedachtes; das beweist sowohl die Figur des Alls, die vor uns da war, wie die übrigen natürlichen Figuren, die an den Naturdingen sind, welche notwendig vor den Körpern dasein mußten, in der obern Welt, als noch nicht aus- 135
geformte, als primäre Figuren. Dort nämlich sind sie nicht die Form an andern Dingen, sondern gehören sich selber und brauchen sich nicht auszudehnen; denn was sich ausdehnt, gehört einem andern. Im Seienden ist also die Figur durchaus ein Eines, ausgegliedert aber hat sie sich entweder in dem Lebewesen oder vor dem Lebe- 136
wesen. Ich sage ausgegliedert: denn Größe hat sie nicht angenommen, sondern die einzelne Figur wurde dem einzelnen Ding zugeteilt, entsprechend der Anlage des Lebewesens, und den Körpern der oberen Welt dargegeben, z. B. meinetwegen dem jenseitigen Feuer die jenseitige Pyramide. Deshalb versucht auch das irdische Feuer dem nachzuahmen, kann es aber nicht durch Schuld der Materie, und analog die übrigen Elemente, 137
so wie es von den irdischen Dingen gelehrt wird. Sind denn nun die Figuren in dem jenseitigen Lebewesen, sofern es Lebewesen ist? Sie sind zuvor im Geist. Denn sie sind im Lebewesen vorhanden; würde nun das Lebewesen den Geist umfassen, so wären sie ursprünglich im Lebewesen; wenn aber der Geist im Range der Höhere ist, so sind sie zuvor im Geist; da aber in dem allvollendeten Lebewesen auch Seelen vorhanden sind, ist der 138
Geist das frühere. Indessen es heißt: 'der Geist, soviel er sieht in dem allvollendeten Lebewesen'; wenn also der Geist sieht, so ist er später. Nun, es ist möglich daß das 'sieht' so gemeint ist, daß im Sehen sich die Existenzwerdung vollzieht; denn der Geist ist ja nicht unterschieden, sondern es ist alles dort oben Eines. Ferner enthält das Denken die reine Kugel, das Lebewesen aber die Kugel eines Lebewesens (*des Alls*). 18
139 Allerdings also ist die Zahl in der oberen Welt be-

grenzt; nur wir denken uns immer eine größere als die vorliegende; so ist also das unendliche ein Resultat unseres Zählens. In jener Welt dagegen ist es nicht möglich ein mehr zu denken als die schon gedachte Zahl; denn dies mehr ist bereits da, und es mangelt an keiner Zahl noch wird es mangeln, daß ihr etwa noch eine könnte hinzugefügt werden. Es mag wohl auch in der 140
oberen Welt die Zahl unendlich sein insofern als sie nicht gemessen ist; denn wer sollte sie messen? Sondern sie ist die, die sie ist, ganz; denn sie ist Eine zusamt, und daher auch eine ganze, nicht umschlossen von einer Grenze, sondern vermöge ihrer selbst seiend was sie ist; denn von den seienden Dingen gilt allgemein, daß sie keine Begrenzung haben, sondern das Begrenzte und Gemessene ist das was verhindert wird in die Unendlichkeit auszulaufen und eines Maßes bedarf; die seienden Dinge dort aber sind alle selber Maß, daher sie denn auch alle schön sind. Denn die geistige Welt ist ja auch 141
sofern sie Lebewesen ist, schön, da sie das wertvollste Leben besitzt und es ihr an keiner Art Leben mangelt, auch ihr Leben nicht mit Tod vermengt ist; denn sie kennt nichts Sterbliches oder Sterbendes; auch führt dies Lebewesen an sich ein Leben das nicht kraftlos ist, sondern das Erste Leben,das reinste, welches lebt in ungetrübtester Klarheit wie das Erste Licht, von diesem Leben leben die Seelen dort oben, aus ihm werden entnommen die die nach hier unten herabkommen. Es hat 142
aber auch das Wissen davon, um wessentwillen es lebt und auf was es zulebt, nämlich auf das von dem es herlebt; denn das woher es lebt, ist auch das wohin es lebt. Die Vernunft aber aller seiner Bestandteile und ihr gesamter Geist waltet darüber, ist ihm gesellt und mit ihm zusamt, er überstrahlt es mit einer Farbe die es noch wertvoller macht, mischt ihm eine Vernunft bei die noch ehrwürdiger ist als es selber, und verleiht ihm so die Schönheit. Denn auch hier unten ist vernunfthaftes 143
Leben in Wahrheit Würde und Schönheit, obgleich es nur trübe zu sehen ist. Dort oben dagegen ist es rein

und lauter zu sehen; denn es gibt dem Sehenden das Sehen und zugleich die Kraft stärker zu leben und mit dem intensiver Leben die Kraft, zu sehen und dabei das
144 zu werden was man sieht. Denn hier unten trifft der Blick allermeist auf Unbeseeltes, und wenn er auf Lebewesen trifft, so steht deren Nichtlebendes dazwischen, aber auch ihr inneres Leben ist vermengt; dort oben aber trifft er auf lauter Lebewesen welche als ganze leben und rein leben, und findest du eines als Nicht-Lebewesen vor, so läßt auch dies alsbald sein Leben aus
145 sich hervorglänzen. Und wenn du die Substanz schaust die unter ihnen wandelt, unbewegbar für jede Veränderung, welche ihnen das Leben dargibt, und schaust die Vernunft und die Weisheit in ihnen und die Wissenschaft, so wirst du der ganzen niederen Wirklichkeit
146 lachen ob ihrer Anmaßung von Sein. Denn von jener Substanz herrührend beharrt dort das Leben, es beharrt der Geist, und das Seiende steht stille in der Ewigkeit; nichts kann es aus seinem Sein herausreißen, nichts macht es sich wandeln oder abweichen; es gibt ja nichts Seiendes außer ihm, das Hand an es legen könnte, und
147 gäbe es etwas, so wäre es unter ihm. Und auch wenn es etwas ihm Entgegengesetztes gäbe, so wäre es über jede Einwirkung erhaben die von diesem Entgegengesetzten käme (gäbe es aber ein solches Entgegengesetztes, so hätte es dies nicht hervorgebracht, sondern ein anderes vor ihm, das ihnen beiden gemeinsam wäre, und dann wäre dies das Seiende; sodaß in diesem Sinne sich die Lehre des Parmenides bestätigt, der das Seiende Eines nannte); und zwar ist es über die Einwirkung erhaben nicht weil kein anderes Ding da ist, sondern weil es Seiend ist. Denn es allein hat von sich selber Sein; und wie sollte jemand fortnehmen können das von sich selber Seiende oder irgend eines der Dinge welche durch die Wirkungskraft des Seienden da sind und von ihm herstammen? Denn solange es ist, solange stattet es sie mit Sein aus; es ist aber immerdar; und folglich auch
148 jene. Es ist aber an Kraft und Schönheit so gewaltig daß

es alles andere verzaubert und alles sich an Es hängt und froh ist wenn es nur eine Spur von Ihm bei sich hat und hinter ihm sich auf die Suche macht nach dem Guten (denn das Sein steht, von uns aus betrachtet, vor dem Guten); so will auch dies ganze All Leben und Vernunft haben, damit es Sein habe, und jede Seele und jeder Geist will sein was es ist. Das Sein selber aber ist sich selbst genug.

---

35. WESHALB DAS VON FERN GESEHENE ALS KLEIN ERSCHEINT

II 8 *πῶς τὰ πόρρω ὁρώμενα μικρὰ φαίνεται*

Erscheint das von fern Gesehene als kleiner, und scheint das weit Abstehende nur ein kurzes Stück entfernt zu sein, während das aus der Nähe Gesehene als so groß wie es ist erscheint und in dem Abstand den es hat? Ja, das Entfernte scheint dem Sehenden kleiner zu sein, weil nämlich das Licht entsprechend dem Auge, der Größe
2 der Pupille verkürzt sein will. Sodann, je ferner die Materie des Gesehenen ist, um so mehr ist seine Form gleichsam rein für sich, wenn sie zum Auge gelangt (denn die Größe ist, ebenso wie die Qualität, Form), sodaß also nur die rationale Form des Gegenstandes zum Auge gelangt. Oder auch weil wir die Größe gewahr werden indem wir jeden einzelnen Teil des Gegenstandes nach seiner Ausdehnung durchlaufen und über ihn hingehen; er muß also zugegen sein und nahe sein damit seine Aus-
3 dehnung erkannt werden kann. Oder auch weil die Größe nur akzidentiell gesehen wird, und vielmehr die Farbe der primäre Gegenstand der Betrachtung ist; in der Nähe läßt sich erkennen, ein wie großes Stück gefärbt ist, in der Ferne aber nur daß es gefärbt ist, eine genaue Unterscheidung der Ausdehnung verbietet sich, weil die
4 Teile des Gegenstandes mit ihm verkürzt werden. Ferner gelangen auch die Farben selber nur getrübt zum Auge; wie ist es da verwunderlich, daß die Größe, ebenso wie die Töne, geringer wird, je getrübter ihre Gestalt zum Auge kommt? Denn auch das Gehör ist auf die Gestalt
5 aus und wird die Größe nur akzidentiell gewahr. (Freilich fragt es sich ob das Gehör die Größe wirklich nur

akzidentiell wahrnimmt; denn wem soll dann die Größe des Tones primär erscheinen, so wie dem Tastsinn die sichtbare Größe primär erscheint? Indessen das was dem Gehör als Größe des Tones erscheint, betrifft garnicht die Ausdehnung, sondern das stärker und schwächer, gleichsam die Heftigkeit, und das wird nicht akzidentiell wahrgenommen, so wie für den Geschmack die Heftigkeit des Süßen keine akzidentielle Wahrnehmung ist. Die eigentliche Größe hingegen ist beim Ton die Er- 6
streckung; und diese läßt sich gewiß akzidentiell aus der Heftigkeit entnehmen, jedoch nicht genau, denn jeder Ton hat seine eigene, identische Heftigkeit, und diese geht in die Vielheit seiner Bestandteile über (?) auf dem ganzen Raum, den der Ton erfüllt.) Indessen, was die Farben 7
angeht: sie sind nicht klein, sondern trübe, während die Größe ja als klein erscheint. Nun, beiden ist gemeinsam das 'geringer als sie sind', bei der Farbe ist das Geringer das Trübe, bei der Größe ist das Geringer das Kleine; und so erscheint im Gefolge der Farbe auch die Größe durch Analogieschluß geringer. Deutlicher 8
wird aber der Hergang bei mannigfach gegliederten Gegenständen, z. B. einem Berg auf dem eine Menge Häuser und Bäume und viele andere Dinge sind: wenn davon ein einzelnes Haus gesehen wird, so läßt sich nach ihm das Ganze abmessen; wenn aber das Bild sich nicht in das Einzelne hineinerstreckt, so ist man der Möglichkeit beraubt nach der Gestalt der Einzelheiten abmessend die vorliegende Gesamtgröße in der wirklichen Ausdehnung zu erkennen. Ist es doch auch bei den Dingen 9
in der Nähe so: sind sie vielgestaltig, werden aber mit einem plötzlichen Blick erfaßt ohne daß die Einzelheiten gesehen werden, so erscheinen sie kleiner, und zwar um so viel als Einzelheiten beim Schauen unterschlagen wurden; werden dagegen alle Einzelheiten gesehen, so läßt sich der Gegenstand genau abmessen und in seiner wirklichen Größe erkennen. Die Größen aber, 10
die von ebenmäßiger Gestalt und Farbe sind, täuschen ebenfalls in Bezug auf ihre Ausdehnung, da das Auge sie

nicht recht nach ihren Teilen abmessen kann, denn es gleitet beim Messen nach den Teilen ab, weil an dem einzelnen Teil kein spezifischer Unterschied ist, bei dem es 11
haltmachen könnte. — Als nahe aber erscheint das Ferne, weil der Abstand in seiner Ausdehnung mit verkürzt wird aus derselben Ursache. Der nahe Abstand nämlich bleibt uns aus denselben Gründen in seiner wirklichen Größe nicht verborgen, von dem weiten Abstand dagegen, den das Auge in seinen Einzelheiten nicht durchläuft, kann es auch nicht aussagen wie groß er in seiner wirklichen Erstreckung ist.

2
12 Was aber die Lehre von der Verringerung der Sehwinkel betrifft, so ist schon früher dargelegt worden daß es damit nichts ist, es sei für jetzt nur dies eine hinzugefügt. Wer das kleiner Erscheinen auf den kleineren Winkel zurückführt, der läßt das übrige Auge etwas außerhalb des Winkels sehen, irgend einen andern Gegenstand oder nur überhaupt etwas was außer ihm 13
liegt, z. B. die Luft. — Wenn man aber nichts außerhalb des Winkels beläßt, weil der gesehene Berg so ausgedehnt ist, sondern das Auge reicht entweder gleich weit wie der Gegenstand und kann nichts weiteres mehr sehen weil sein Abstand auf das Gesehene paßt, oder der Gegenstand reicht gar nach beiden Seiten über das Blickfeld des Auges hinaus, was will man da noch anführen, da doch der Gegenstand viel kleiner erscheint als er ist und dabei mit dem gesamten Auge gesehen 14
wird? Und prüft man die Sache gar beim Himmelsgewölbe, so wird man die Unbestreitbarkeit unserer Behauptung einsehen. Vielleicht kann man die gesamte Hemisphäre nicht mit einem einzigen Blick sehen, kann das Auge sich nicht so weit ergießen und bis zu ihr sich ausstrecken; aber wenn man will, setzen wir es sei möglich. Wenn es dann als Ganzes die Ganze Hemisphäre umgreift, und die wahre Größe des Himmels unzähligemale größer ist als sie erscheint, wie könnte man dann für dies weit kleiner als die Wirklichkeit Erscheinen die Verminderung des Winkels verantwortlich machen?

36. OB DIE GLÜCKSELIGKEIT SICH IN DER ZEIT ERSTRECKE

I 5 *εἰ ἐν παρατάσει χρόνου τὸ εὐδαιμονεῖν*

Ob die Glückseligkeit einen Zuwachs durch die Zeit erfährt, obgleich 'Glücklichsein' immer von einem gegenwärtigen Zustand verstanden wird? Auch die Erinnerung kann ja keinen Teil des Glückes ausmachen, das Glück beruht nicht in einem bewußten Aussagen, sondern in einer bestimmten Zuständlichkeit. Zum Zustand aber gehört sein Zugegensein und ebenso zur Verwirklichung des Lebens.

Wenn man aber, weil wir immerdar trachten nach 2
Leben und Verwirklichung, in der Erreichung solchen 2
Zieles eine höhere Glückseligkeit sehen wollte, so müßte erstlich die morgige Glückseligkeit größer sein und immer die folgende größer als die vorhergehende, und die Glückseligkeit würde nicht mehr nach der Tugend bemessen. Ferner würden dann auch die Götter jetzt höhere Glückseligkeit genießen als früher, aber auch jetzt noch nicht die vollkommene, ja niemals die vollkommene. Ferner: Das Trachten, wenn es sein Ziel erlangt, ergreift 3
das Gegenwärtige und ist immer auf das Gegenwärtige aus, bis ihm der Besitz der Glückseligkeit vergönnt wird. Und das Trachten nach dem Leben, da es auf das da sein aus ist, richtet sich ebenfalls auf das Gegenwärtige, wenn anders das da sein im Gegenwärtigen statthat. Sofern es aber das Künftige und das Folgende will, so will es doch nur das was es hat, es will das was ist, nicht was vergangen oder zukünftig ist, sondern daß das was in diesem Augenblick ist, nun wirklich dasei, es ist nicht auf die immerwährende Dauer aus, sondern es will daß das schon Gegenwärtige auch wirklich sei.

3 Wenn aber einer längere Zeit hindurch die Glück-
4 seligkeit hatte und längere Zeit mit seinen Augen das Nämliche schauen durfte? Denn wenn er in dieser längeren Zeit dies Bild genauer schauen lernte, so würde wirklich für ihn die Zeit eine Steigerung bedeutet haben. Sieht er dagegen die ganze Zeit nur im gleichen Maße, so hat auch der das Gleiche, der nur einmal schaute. —
4 Aber der andere hat doch längere Zeit hindurch der Lust
5 genossen. — Es ist aber nicht recht, die Lust auf die Glückseligkeit anzurechnen. Will einer aber unter Lust die ungehemmte Betätigung verstehen, so kommt er eben auf das hinaus was wir gerade untersuchen wollen. Übrigens hat aber auch die Lust, die längere Zeit dauert, jeweils immer nur das Gegenwärtige, und ihr Vergangenes
5 ist dahin. Wenn nun aber der eine von Anfang bis Ende
6 die Glückseligkeit besitzt, ein anderer erst spät zu ihr gelangt und ein dritter, der sie früher hatte, sie verliert — sollen diese denn sie im gleichen Grade besitzen? Nun, hier werden garnicht lauter Glückselige miteinander verglichen, sondern nicht Glückliche, zu der Zeit als sie nicht glücklich sind, mit einem Glücklichen. Hat dieser nun mehr, so eben nur das eine Stück, das der Glückliche vor Nicht-Glücklichen voraus hat; und auch daraus ergibt sich, daß er eben durch das Gegenwärtige mehr hat als jene.

6 Und wie steht es mit dem Unglückseligen? Wird er
7 nicht durch die längere Ausdehnung in höherem Grade unglückselig? Und steht es nicht ebenso mit den übrigen Widerwärtigkeiten, daß sie bei längerm Andauern ärgeres Unheil verursachen, wie langwierige Schmerzen, Unlustempfindungen und was dieser Art zugehört? Wenn aber in diesen Fällen das Übel durch die Zeit zunimmt, warum sollte da nicht vom Gegenteil, von der
8 Glückseligkeit dasselbe gelten? Nun, gewiß hat es bei Unlust und Schmerzen Sinn zu sagen daß die Zeit eine Steigerung bewirkt, so z. B. das Andauern einer Krankheit; denn sie wird zu einem Dauerzustand, und der Leib erleidet mit der Zeit immer größeren Schaden. Wenn

indes nur der Leib derselbe bleibt und seine Schädigung sich nicht vergrößert, dann würde auch hier das jeweils Gegenwärtige das Schmerzhafte sein, wenn man nicht etwa das Vergangene hinzuzählen wollte im Hinblick auf das Anhalten des einmal eingetretenen Übels. Eben- 9
so wird auch beim Zustand der Unglückseligkeit das Übel durch längere Zeitdauer gesteigert, indem durch das Andauern auch der schlechte Zustand gesteigert wird. Denn durch das Hinzutreten der Steigerung, nicht durch das langere Andauern des Gleichen, kommt die Steigerung der Unglückseligkeit zu Stande. Das länger andauernde Gleiche ist ja garnicht gleichzeitig und man darfs dann wohl garnicht als 'länger' bezeichnen, denn das hieße das noch nicht Seiende mit dem Seienden zusammenzählen. Was aber die Glückseligkeit betrifft, 10
so hat sie Grenze und Ziel und ist immer das Nämliche. Nimmt aber einer auch hier ein Wachstum durch die längere Zeitdauer an, derart daß man in höherem Maße glückselig wird weil man zu einer höheren Tugend aufwächst, so bemißt er damit das Lob der Glückseligkeit noch nicht nach der Zahl der Jahre, sondern lobt die eingetretene Steigerung in dem Augenblick wo sie eintritt.

Wenn wir nun nur das Gegenwärtige in Betracht zu 7
ziehen haben und es nicht mit dem Vergangenen zu- 11
sammenrechnen dürfen, warum verfahren wir da nicht bei der Zeit ebenso, sondern zählen die vergangene Zeit der gegenwärtigen hinzu und bezeichnen sie dann als größer? Und warum sollen wir da nicht der Glückseligkeit die gleiche Ausdehnung zuschreiben wie der entsprechenden Zeit? Wir würden dann nach den Abschnitten der Zeit auch die Glückseligkeit in ihre Teile zerlegen; denn wenn wir sie nur an der Gegenwart messen, dann müssen wir sie notwendig unteilbar machen. Nun, es ist nicht unsinnig die Zeit, auch wenn sie nicht 12
mehr ist, zu zählen, da wir ja auch von den Dingen die gewesen sind und nicht mehr sind, z. B. von den Verstorbenen, die Anzahl bestimmen können. Unsinnig da-

gegen ist es behaupten zu wollen, daß eine Glückseligkeit, die nicht mehr ist, gegenwärtig ist und größer als die gegenwärtige. Denn die Glückseligkeit erhebt den Anspruch, einem Seienden zu inhärieren, die Zeit aber, die größer ist als die gegenwärtige, bescheidet sich, nicht- 13
mehr zu sein. Allgemein aber bezweckt bei der Zeit ihre Ausbreitung eine Überdeckung des Einen, welches im gegenwärtigen Augenblick ist. Weshalb sie auch mit Recht Abbild der Ewigkeit heißt, ein Abbild das in seinem sich Verstreuen das Bleibende jener verschwinden lassen will. Wenn sie daher der Ewigkeit das in ihr Verharrende fortnähme und sich zu eigen machte, würde sie es vernichten, welches bis dahin in gewisser Weise sich erhalten konnte, aber zunichte wird wenn es ganz 14
ihr anheim fällt. Wenn anders nun die Glückseligkeit sich auf das hohe Leben bezieht, so muß es klärlich auf das Leben des Seienden bezogen werden; denn dieses Leben ist das höchste Leben. Also ist sie nicht am Maß der Zeit, sondern am Maß der Ewigkeit zu zählen. Das heißt aber, es gibt hier kein länger und kein kürzer und kein Maß irgend einer Ausdehnung, sondern nur ein Dieses, nur 15
Unausgedehntheit und Unzeitlichkeit. Demnach darf man das Seiende nicht verknüpfen mit dem Nichtseienden, die Zeit nicht mit der Ewigkeit und das zeitliche Immer nicht mit dem ewigen Immer, man darf das Unausgedehnte nicht ausdehnen wollen, sondern man muß es als Ganzes insgesamt erfassen (wenn man es überhaupt erfassen kann), indem man nicht die Zeit als unzerteilte zu erfassen sucht, sondern die lebendige Ewigkeit, die nicht aus einer Vielzahl von Zeiten sich zusammensetzt, sondern die als ganze aus aller Zeit zumal besteht.

8 Behauptet jemand, die Erinnerung an das Vergangene, 16
die ja in der Gegenwart fortdauert, verschaffe dem der längere Zeit in der Glückseligkeit ist, das Mehr, was meint er da mit Erinnerung? Entweder meint er die Erinnerung an seine vorherige Verständigkeit, und dann meint er eigentlich daß er vernünftiger (*nicht: glückseliger*)

ist, und hält demnach die Voraussetzung nicht inne. Oder 17
er meint die Erinnerung an die Lust, als hätte der Glückselige ein Übermaß an Freude nötig und ließe sich nicht an der gegenwärtigen genügen. Überdies, was enthält eigentlich die Erinnerung an die Lust für eine Lust, z. B. wenn einer sich erinnert daß er gestern an einer Speise Genuß hatte? Und erinnert er sich gar noch nach zehn Jahren daran, so ist er noch viel lächerlicher. Und bei der Verständigkeit, soll man sich erinnern daß 9
man voriges Jahr so verständig gewesen ist? — Wenn sie 18
die Erinnerung aber auf das Schöne beziehen, muß sie da nicht etwas auf sich haben? Nein, dies käme doch nur für einen Menschen in Betracht welcher in diesem Augenblick des Schönen ermangelt, und weil er es jetzt nicht hat, auf die Erinnerung an das Vergangene aus ist.

Aber in einer langen Zeit werden viele schöne Hand- 10
lungen vollbracht, und an diesen hätte der nur durch 19
die kurze Gegenwart Glückselige keinen Anteil — wenn man überhaupt jemanden glückselig nennen soll der es nicht durch die Fülle an schönen Dingen ist. Nun, wer die Glückseligkeit aus vielen Zeitstücken und vielen Handlungen herleitet, der setzt sie zusammen aus den nicht mehr seienden, sondern vergangenen Stücken und aus einem einzigen Stück, dem gegenwärtigen. Des- 20
wegen sind wir ja ausgegangen von der Ansetzung der Glückseligkeit als einer gegenwärtigen und haben dann die Frage gestellt, ob die längere Andauer der Glückseligkeit eine Steigerung bedeute. Die Frage ist also so zu stellen, ob die Vielzahl von Handlungen für die länger dauernde Glückseligkeit eine Steigerung bedeutet. Erst- 21
lich nun ist es möglich glückselig zu sein ohne sich auf Handlungen einzulassen, und zwar nicht weniger sondern mehr als der Handelnde. Ferner, die Handlungen bringen nicht von sich aus das Glück, sondern es sind die inneren Zustände, die auch die Handlungen erst schön machen; der Edle genießt auch im Handeln des Guten nicht weil er handelt und nicht infolge der äußeren Umstände, sondern auf Grund seines inneren Besitzes. So könnte die 22

Rettung des Vaterlandes auch von einem Geringen vollbracht werden; auch würde dem Glücklichen die Freude an der Rettung des Vaterlandes auch dann zu Teil werden, wenn ein anderer sie vollbracht hat. Nicht dieses also verschafft dem Glücklichen die Lust, sondern seine eigne innere Haltung bewirkt sowohl die Glückseligkeit 23
wie eine etwa aus ihr fließende Lust. Die Glückseligkeit dagegen in die Handlungen setzen, heißt nichts anderes als sie in Dinge setzen die außerhalb der Seele und der Tugend liegen. Denn die Betätigung der Seele liegt in der Verständigkeit und in einem dementsprechenden in sich selber Wirken; und darin liegt die Glückseligkeit.

37. DIE DURCHDRINGENDE MISCHUNG

II 7 *περὶ τῆς δι' ὅλων κράσεως*

Wir wollen die sogenannte 'durchdringende' Mischung der Körper überprüfen. Ist es möglich, wenn eine Flüssigkeit mit einer andern gemischt ist, daß beide einander oder die eine die andere ganz und gar durchdringt? denn es soll uns nichts verschlagen auf welche dieser beiden Arten es geschieht, wenn es nur überhaupt stattfindet. Diejenigen welche es bei der bloßen 'Nebeneinanderstellung' bewenden lassen, haben wir, da sie nicht so sehr auf eine Mischung als auf eine Mengung hinauskommen, hier bei Seite zu lassen, wenn anders Mischung das Ganze homogen machen muß und jeder Teil, auch der kleinste die Stoffe enthalten muß, von denen die Mischung ausgesagt wird. 2

Diejenigen nun, welche allein die Qualitäten sich 3
mischen lassen, während die Materie beider Körper nur in einer 'Nebeneinanderstellung' sein soll, damit auf diesen Materien die beiderseitigen Qualitäten herzugebracht werden können, mögen wohl Glauben damit erwecken, wenn sie die durchdringende Mischung da-
a durch schlecht zu machen versuchen, daß sie eine völlige Zerstückelung der Massen ergeben müßte, indem keiner der beiden Körper einen unzerstückelten Rest behielte (sofern denn die Zerteilung kontinuierlich erfolgen und das Eindringen ineinander sich auf den ganzen Körper
b erstrecken solle); ferner auch damit daß das Mischungs- 4
produkt einen größeren Raum einnimmt als jeder der Bestandteile, nämlich so viel Raum wie die Räume beider Bestandteile zusammen ergeben, während doch, können sie geltend machen, der Raum des einen Bestandteiles, wenn die Mischung eine durchdringende wäre,

derselbe bleiben müßte und der andere Bestandteil sich in ihn hineinschöbe. Da aber wo der Raum nicht größer wird, machen sie ein Austreten von Luft dafür verantwortlich, anstelle derer der eine Körper dann eindringe. Ferner, wie kann ein kleiner Körper sich in einem großen *c*
so ausdehnen, daß er ihn ganz durchdringt? Und es sind
5 der Dinge noch viele mehr die sie ins Feld führen. Demgegenüber könnten die Vertreter der durchdringenden Mischung darauf hinweisen, daß auch bei einer durchdringenden *(a)*
Mischung eine Durchschneidung der Körper möglich ist, ohne daß sie durch Zerstückelung vernichtet werden. Bewirke doch auch der Schweiß keine Zerstückelung
6 des Leibes noch auch nur eine Durchlöcherung. Vielleicht gibt man zu daß es wohl denkbar sei daß die Natur dies so eingerichtet hat um dem Schweiß Durchlaß zu geben — aber auch bei künstlich verfertigten Gegenständen, welche dünn sind und doch ohne Lücke, kann man geradezu beobachten daß eine Feuchtigkeit sie durchdringend durchfeuchtet und bis zur andern Seite hindurchfließt! — Allein wie ist dieser Vorgang, da es sich um Körper handelt, denn überhaupt möglich? — Es ist also ein Hindurchgehen ohne Zerschneiden nicht leicht denkbar; anderseits müssen sich die Körper bei einer gänzlichen Zerschneidung natürlich gegenseitig
7 vernichten. Wenn sie ferner darauf hinweisen, daß viel- *(b)*
fach eine Vergrößerung bei der Mischung nicht stattfindet, so geben sie damit selber den Gegnern den Anhalt, das Austreten von Luft dafür verantwortlich zu machen. Gegen das Argument von der Vergrößerung der Räume ist schwer etwas zu erwidern; gleichwohl steht der Behauptung nichts im Wege, daß beide Körper mit den übrigen Qualitäten auch ihre Größe in die Mischung einbringen und daher notwendig eine Vergrößerung statt-
8 finden muß; denn die Größe werde ebensowenig in der Mischung vernichtet wie die übrigen Qualitäten, und wie bei den Qualitäten sich eine neue, aus beiden gemischte Art ergebe, so ergebe sich eben auch eine neue Größe, indem eben die Mischung eine aus beiden resul-

tierende Größe hervorbringe. Hier könnten die andern 9
ihnen nun wieder folgendes entgegnen: 'Wenn die
Materie nur neben der Materie liegen soll und die Masse,
mit welcher die Größe verbunden ist, neben der Masse,
so tretet ihr damit unserm Standpunkt bei. Soll dagegen
auch die Materie samt der ihr anhaftenden primären
Größe an der durchdringenden Mischung teilnehmen,
so wäre der Vorgang nicht so, wie eine Linie eine andere
Linie verlängert indem sie sich mit ihren Endpunkten
berühren (wo denn wirklich eine Vergrößerung statt-
findet), sondern vielmehr so wie eine Linie mit einer an-
dern zur Deckung gebracht wird, so daß eine Vergröße-
(c) rung nicht stattfindet'. Daß aber ein kleiner Körper sich 10
ganz durch einen großen hin ausdehnt, und sogar der
kleinste durch den größten, das findet auch bei solchen
Dingen statt deren Vermischung offenkundig sichtbar
ist. Wo es nicht offenkundig sichtbar ist, da ist es wohl
möglich zu behaupten, er dringe nicht ganz in den großen
hinein; wo dies indessen offenkundig stattfindet, da muß
man es wohl zugeben; und wollen sie dafür eine Aus-
dehnung der Masse verantwortlich machen, so ist das
nicht gerade eine sehr überzeugende Erklärung, da sie
einer winzigen Masse eine Ausdehnung ins Riesige zu-
schreibt. Sie geben ja auch bei der Verwandlung eines 11
Körpers, z. B. wenn aus Wasser Luft wird, keine Ver-
mehrung der Größe zu; indessen ist dies für sich zu 2
untersuchen was stattfindet wenn eine Masse die Wasser
war zu Luft wird und wie sich die größere Ausdehnung
des neuen Körpers erklärt.

Soviel sei für jetzt angeführt; beide Parteien machen 12
noch vieles andere geltend. Wir aber wollen für uns
selbst untersuchen wie man sich zu dieser Frage stellen
soll, welche Lehre zu dem Vorgebrachten stimmt oder
ob sich über die dargestellten Auffassungen hinaus eine
neue ergeben wird.

Nehmen wir also den Fall, daß Wasser durch den Woll- 13
faden fließt oder ein Papyrusblatt auf ihm befindliches
Wasser durchtröpfeln läßt: läßt sich da leugnen daß der

gesamte Körper des Wassers durch den Papyrus hindurch-
geht? Aber auch im Falle daß das Wasser nicht hindurch-
geht (*sondern nur drin ist*), wie soll da zwischen Materie
und Materie, zwischen Masse und Masse lediglich Berührung
stattfinden und allein die Qualitäten einer Vermischung
14 unterliegen? Die Materie des Wassers kann doch nicht
außerhalb des Papyrus 'danebenliegen'; und auch wieder
nicht in irgendwelchen Lücken des Papyrus, denn dieser
ist ganz und gar feucht und kein Stück seiner Materie
ist dieser Qualität (*der Feuchtigkeit*) bar, und wenn seine
Materie an allen Stellen mit dieser Qualität behaftet ist,
so ist das Wasser an allen Stellen des Papyrus. Oder etwa
nicht das Wasser, sondern nur die Qualität des Wassers?
Indessen wo sollte dann das Wasser sich befinden? Wie
will man also darum herumkommen daß aus beiden eine
15 und dieselbe Masse geworden ist? Nun hat aber das
Hinzutretende den Papyrus ausgedehnt; er hat nämlich
von dem Hinzugetretenen Größe hinzubekommen. In-
dessen, hat er Größe hinzubekommen, so ist eine be-
stimmte Masse zugesetzt worden; wurde aber eine solche
zugesetzt, so ist der eine Körper nicht in dem andern
aufgesogen, es muß mithin die Materie beider Körper
16 sich an verschiedenen Stellen befinden. Aber warum
sollte nicht, so wie die beiden Körper voneinander von
ihrer Qualität nehmen und empfangen, das entsprechende
auch mit der Größe vor sich gehen? Nun, das ist wohl
unmöglich; denn Qualität, die mit Qualität zusammen-
trifft, ist nicht mehr was sie war, sondern mit einer neuen
verbunden; da sie in dieser Verbindung nicht mehr rein
ist, ist sie nicht mehr ganz die sie war, sondern sie ist
verdunkelt; Größe dagegen, die mit einer andern Größe
17 zusammentrifft, verschwindet nicht. — Wenn man aber
behauptet daß ein Körper, der einen andern durchdringt,
ihn unbedingt zerstückeln müsse, so gibt das wohl An-
laß zu Bedenken. Auch wir lehren doch daß die Quali-
täten die Körper durchdringen ohne sie zu zerstückeln.
Indessen sie sind ja unkörperlich. Ja, wenn aber die
Materie ebenfalls unkörperlich ist, warum dringen dann,

da Materie wie Qualitäten beide unkörperlich sind, die Qualitäten nicht zusammen mit der Materie und in derselben Weise wie sie durch den Körper, vorausgesetzt daß ihrer wenige sind? Daß aber die festen Körper andere nicht durchdringen, wäre darauf zurückzuführen daß die Art ihrer Qualitäten ihnen ein Durchdringen verwehrt. Oder soll man sagen daß viele Qualitäten zugleich nicht mit der Materie gemeinsam durchdringen können? Wenn die Vielzahl von Qualitäten das was wir dichten Körper nennen verursacht, dann ist die Vielzahl Ursache des Nichtdurchdringens; ist aber die Dichtigkeit eine besondere Qualität für sich (ebenso wie das was man Körperlichkeit nennt), so ist diese besondere Qualität die Ursache. Folglich würden die Qualitäten nicht als Qualitäten, sondern als so und so beschaffene Qualitäten die Mischung vollziehen, und anderseits würde die Materie nicht als Materie sich der Mischung widersetzen, sondern als mit einer so beschaffenen Qualität behaftete Materie; und dies besonders dann, wenn die Materie eine eigene Größe nicht besitzt, sondern Größe hat nur sofern sie die Größe nicht von sich getan. — Soviel zur Erörterung dieser schwierigen Frage.

Da wir aber der 'Körperlichkeit' erwähnt haben, so sei die Frage aufgeworfen ob Körperlichkeit das aus allem (*Qualitäten und Materie*) Zusammengesetzte ist, oder ob sie eine Idee, eine rationale Form ist welche in die Materie eintritt und sie zum Körper macht. Wenn dies der Körper ist, das aus allen Qualitäten mitsamt der Materie Zusammengesetzte, so wäre die Körperlichkeit mit dem Körper identisch. Aber auch wenn sie eine Form ist, welche durch ihr Hinzutreten den Körper hervorbringt, so muß natürlich diese Form die sämtlichen Qualitäten in sich umfassen. Dagegen darf diese rationale Form, wenn sie nicht eine bloße Definition sein soll welche aussagt was das Ding ist, sondern eine Form welche das Ding hervorbringt, die Materie nicht in sich enthalten, sondern sie muß Form an der Materie

sein, welche durch ihr Eingehen in die Materie den Körper hervorbringt, dergestalt daß zwar der Körper aus Materie und innewohnender Form besteht, die Form selber aber, als Idee, ohne Materie und als bloße Form vorzustellen ist — so sehr sie immerhin von der Materie unabtrennbar sein mag; denn die abgetrennte Form ist freilich eine andere, die im Geist belegene, welche im Geiste liegt weil sie selber Geist ist. Doch davon anderwärts.

38. WIE KAM DIE VIELHEIT DER IDEEN ZUSTANDE? DAS GUTE

VI 7 *πῶς τὸ πλῆθος τῶν ἰδεῶν ὑπέστη καὶ περὶ τἀγαθοῦ*

Als Gott (oder einer der Götter) die Seele in das Werden entsandte, da setzte er dem Antlitz des entstehenden Wesens 'lichttragende Augen' ein und gab ihm die übrigen Organe für jeden einzelnen Sinn; denn er sah voraus daß es nur so sich würde erhalten können, wenn es die Dinge im Voraus sehen und im Voraus hören und wenn es sie ertasten könne, um das eine zu fliehen und dem andern nachzugehen. Woher nun nahm er dies sein 2
Voraussehen? Er gab ja nicht daraufhin daß vorher andere Wesen entstanden wären, die dann durch das Fehlen der Sinne umgekommen wären, nun später den Menschen und den übrigen Lebewesen dasjenige, durch dessen Besitz sie erst in der Lage waren die Schädigung zu vermeiden. Nun, er wußte, so könnte einer sagen, 3
daß das Lebewesen dem Warmen und Kalten und den übrigen Schädigungen der Körper ausgesetzt sein würde; und da er dies wußte, gab er ihnen, damit ihre Körper nicht ohne weiteres zu Grunde gingen, die Fähigkeit zur Sinneswahrnehmung und die Organe durch welche die Sinne sich betätigen können. Nun gab er ihnen entweder 4
nur die Organe und die Fähigkeiten hatten sie schon, oder er gab ihnen beides. Indessen, gab er ihnen auch die Fähigkeit, so wären sie zuvor nicht wahrnehmungsbegabt gewesen, obgleich sie doch Seelen waren. Hatten sie dagegen die Fähigkeit zur Sinneswahrnehmung schon als sie Seelen waren, und sind sie somit geworden um in die Werdewelt einzugehen, so ist ihnen das Eingehen in die Werdewelt von Anlage angestammt. Dann 5

ist es also wider ihre Anlage, fern von der Werdewelt zu bleiben, im geistigen Reich; und sie sind überhaupt geschaffen worden eigens um einem andern zu gehören und um im Bösen zu weilen. — Dann hätte also jene Vorsorge zum Ziel daß sie gerade in der Welt des Bösen erhalten blieben; und darauf soll sich eines Gottes
6 Überlegung gerichtet haben! Und überhaupt soll er Überlegung gehabt haben! Was könnten denn die Ausgangspunkte solcher Überlegungen gewesen sein? Denn Überlegungen, auch wenn sie aus andern Überlegungen herkommen, müssen doch unbedingt auf eines oder mehreres zurückgehen, das vor aller Überlegung liegt. Was also waren die Ausgangspunkte? Es müssen ja entweder Wahrnehmung oder Geist gewesen sein. Indessen Wahrnehmung gab es überhaupt noch nicht. Also war es der
7 Geist. Wenn aber der Geist die Voraussetzungen bildet, so ist das Ergebnis eines Schlusses Wissenschaft. Er bezieht sich also auf keinerlei Sinnending. Denn wenn für eine Haltung der Ausgangspunkt im Geistigen liegt und das Ergebnis ebenfalls beim Geistigen anlangt, wie kann
8 sie da zum Denken des Wahrnehmbaren gelangen? Mithin kann die Vorsorge für ein Lebewesen und überhaupt für diese ganze Welt nicht aus Überlegung erwachsen sein. Gibt es doch dort droben überhaupt keinerlei Überlegung, sondern man spricht von Überlegung nur um zu verdeutlichen daß alles so eingerichtet ist wie es auf den späteren Stufen einer Überlegung entspringen würde, und von Voraussicht, weil es so eingerichtet ist, wie auf den späteren Stufen ein weiser Mann auf Grund von
9 Voraussicht verfahren würde. Bei dem nämlich, das sich nicht vor der Überlegung vollzieht, ist die Überlegung nützlich weil es an der Kraft fehlt die vor aller Überlegung liegt, und desgleichen die Voraussicht, weil es dem Voraussehenden an jener Kraft mangelt, vermöge
10 derer er einer Voraussicht nicht mehr bedürfte. Denn die Voraussicht hat ja zum Inhalt daß nicht dieses, sondern dieses geschehe, und fürchtet gleichsam das was nicht von dieser bestimmten Beschaffenheit ist; dort

aber, wo es nur das Dieses gibt, hat eine Voraussicht keine Stelle. So wählt auch die Überlegung ein Dieses statt eines andern; wo es aber nur das eine von den beiden gibt, wozu braucht sie da noch zu überlegen? Wie sollte also das was allein, was Eines, was einfach ist, 11
die Entscheidung entfaltet in sich tragen: 'dies, damit nicht jenes'? Denn 'dies' stand ja ohnehin bevor, wenn eben nicht das andere, und dies erwies sich nützlich, dies heilsam, nachdem es eingetreten. So hat Jenes es also im Voraus gewußt und im Voraus überlegt. Und das ist 12
denn auch der Grund dafür, wovon wir soeben zu Anfang sprachen, daß Gott der Seele die Wahrnehmungsfähigkeit gab, mag auch im übrigen diese Gabe und ihre näheren Umstände noch so problematisch sein. Es ist uns 13
freilich, wenn keine seiner Wirkungskräfte unvollkommen sein darf, überhaupt verwehrt, irgend ein Stück, das Gottes ist, uns anders vorzustellen denn als ein Allganzes. So muß denn in jedem Ding, das Ihm gehört, alles enthalten sein. Es muß also auch die Verwirklichung des Künftigen als eines bereits Gegenwärtigen in Ihm vorhanden sein. So ist denn in Ihm nichts später, sondern das was jetzt in ihm schon vorhanden ist, tritt später in einem andern ins Werden. Ist aber das Künftige 14
dort bereits zugegen, so muß es dergestalt zugegen sein als sei es bereits für das später Entstehende vorausgedacht, und das heißt derart, daß kein Ding dann noch etwas nötig hat, und das heißt daß es ihm an nichts fehlt. Es war also alles schon vorhanden, es war immer vor- 15
handen und war dergestalt vorhanden daß man später sagen kann, dies ist aus jenem Grunde entstanden. Denn wenn es ausgebreitet und gleichsam entfaltet ist, so kann es ein Nacheinander von diesem und diesem sichtbar werden lassen, solange es aber zusamt ist, ist es ganz nur ein Dieses, und das heißt, es hat in sich selber auch seine Ursache.

Von hier aus könnte man auch nicht weniger als von 2 16
andern Ausgangspunkten die eigentliche Art des Geistes erfassen; denn wenn wir auch tiefere Einblicke in sie

haben als die andern, so sehen wir doch immer noch nicht wirklich, ein wie gewaltiges Ding der Geist ist. Wir geben wohl zu daß er das 'Daß' habe, nicht aber auch das 'Warum', oder wenn schon, dann nur als ein besonderes.
17 Wir sehen einen Menschen oder wenn es so trifft, ein Auge, und sehen sie als Abbild eines Abbildes; in der oberen Welt aber ist dies Mensch und zugleich das Warum des Menschen, wenn denn der Mensch in der oberen Welt geisthaft sein muß, ist Auge und zugleich das Warum des Auges, denn sonst könnte es überhaupt nicht dasein, wenn es nicht auch sein Warum wäre. Hier unten dagegen ist, wie die Teile eines Dinges jedes für sich sind,
18 so auch sein Warum. Dort oben dagegen ist alles in Einem, sodaß das Ding identisch ist mit dem Warum des Dinges. Oftmals freilich ist auch hier unten das Ding und sein Warum identisch, z. B. das Warum einer Mondfinsternis. Und warum sollte eigentlich nicht auch bei den andern Dingen hier unten ein jedes auch sein Warum sein, und sein Warum für jedes Ding seine Sub-
19 stanz sein? Vielmehr ist es sogar notwendig so; wenn wir versuchen auf diesem Wege das Wesenswas eines Dinges zu erfassen, so schlagen wir das richtige Verfahren ein. Denn was ein jedes ist, darum ist es. Ich meine nicht daß die Idee für jedes Ding der Grund des Seins ist — das ist gewiß richtig —; sondern auch bei jeder einzelnen Idee, wenn du sie in sich selber auf-
20 faltest, findest du in ihr ihr Warum. Denn was untätig ist und kein Leben hat, besitzt das Warum nicht durchaus; was aber Idee ist und zum Geiste gehört, woher sollte das anders sein Warum nehmen? Wollte man sagen: vom Geiste, nun, es ist ja vom Geiste nicht abgesondert, wenn es denn überhaupt selber ist; sofern der Geist nun alle diese Inhalte ohne jeden Mangel besitzen
21 muß, dürfen sie auch nicht des Warum ermangeln. Sonst hat der Geist jedes einzelne Warum der Dinge die in ihm sind; was aber die Dinge in ihm angeht, so ist er selber jedes einzelne der Dinge in ihm, sodaß keines obendrein noch eines Warum seines Entstehens bedarf,

sondern zugleich mit seinem Entstehen trägt es auch schon den Grund seines zu Stande kommens in sich selber. Und da es nicht von Ungefähr geworden, so ist 22
ihm kein Stück des Warum ausgelassen, sondern es hat das Warum ganz und hat damit, zugleich mit dem Grunde, auch das Schönsein. Folglich gibt es auch den Dingen, die an ihm Teil erhalten, dergestalt an sich Teil, daß sie auch das Warum erhalten. Wahrhaftig, so 23
wie in diesem unserm All, welches aus vielen Dingen sich zusammenfügt, alle Dinge miteinander verknüpft sind, und jedes Ding, indem es Alles ist, zugleich auch sein Warum ist (auch bei dem Einzelding ist das Verhältnis des Teiles zum Ganzen ein entsprechendes), und dabei entsteht nicht erst dies und nach ihm das, sondern mit ihrem Entstehen bedingen sie sich gegenseitig in Ursache und Verursachtem, so und noch viel mehr müssen dort droben alle Dinge gleichermaßen je zum Ganzen stehen und jedes einzelne zu sich selber. Existieren nun 24
dort alle Dinge zusamt und nicht von Ungefähr und darf man keines abtrennen, dann hat das Verursachte die Ursachen in sich selber und zu jedem Ding dort gehört es, daß es ursachlos seine Ursache in sich trägt. Haben nun die Dinge dort keine Ursache des Seins, sondern sind aus eigner Kraft, ohne Hilfe einer Ursache, so müssen sie wohl bei sich und mit sich die Ursache haben. Anderseits, wenn dort oben nichts von Ungefähr ist, je- 25
des Ding aber vieles in sich hat, so muß man von jedem was es in sich hat das Warum angeben können. Es war also zuvor und mit dem Ding zusammen das Warum, welches dort oben kein Warum, sondern ein Daß ist, oder besser: Warum und Daß sind dort eines. Was könnte 26
jenes Ding denn auch über den Geist hinaus in sich haben, als sei es ein Gedanke des Geistes, dem es zu eigen wäre kein vollendetes Erzeugnis zu sein? Ist es aber vollkommen, so läßt sich nichts angeben das ihm fehlt, noch warum ihm gerade dies nicht beiwohnt. Und wohnt es ihm bei, so muß man angeben können warum es beiwohnt. Somit ist das Warum schon in der Existenz

27 enthalten. In jedem Denkakt also des Geistes, z. B. dem der den 'Menschen' betrifft, leuchtet miteins der ganze Mensch auf und bringt all sein Sein schon mit, und da er alles was er hat von Anbeginn zusamt hat, ist er ganz und rund und fertig. Ferner, ist er nicht ganz, sondern bedarf er noch einer Zutat, so ist er ein Gewordener. Nun ist er aber immerdar; folglich ist er auch ganz.

28 Indessen der entstehende Mensch ist ja ein Gewordener; weswegen soll es also über ihn keine Planung geben? Nun, er ist Abbild jenes oberen Menschen, und man braucht ihm nichts fortzunehmen oder hinzuzutun; sondern das Planen und Überlegen beruht nur auf Setzung; denn er (*Plato*) hatte ja gesetzt, die Welt sei ein Werdendes, und für diesen Fall gilt das Planen und Überlegen; indem er aber darauf hindeutet daß sie ewig werdend ist, hat er damit auch das Überlegen aufgehoben. Denn im Ewigen hat keine Überlegung statt; sie würde ja ein Vergessen voraussetzen wie ers früher gemacht 29
habe. Ferner, würde er es nach der Überlegung besser machen, so war es vorher nicht schön; war es aber schön, so bleibt es sich immer gleich. Schön aber waren die Dinge dann wenn ihre Ursache in sie einbegriffen war. So ist ja auch heute noch ein Ding schön, weil es alles umfaßt (denn eben das ist Gestalt, was alles umfaßt) und weil es auch die Materie im Bann hält; es hält sie aber im Bann, wenn sie kein Stück von ihr ungestaltet übrigläßt, übrig läßt sie aber etwas, wenn irgend eine Form fehlt, z. B. das Auge oder irgend ein anderer Teil. 30
Somit, wenn man die Ursache eines Dinges angibt, zeigt man zugleich seinen ganzen Bestand auf. Weshalb also bekam der Mensch Augen? Damit er alles hätte. Und weshalb Brauen? Damit er alles hätte. Auch wenn man sagen wollte: um der Erhaltung willen, so meint man damit die Bewahrung des Seinsbestandes, die im Begriff der Erhaltung liegt und hält das betreffende Ding für 31
einen notwendigen Beitrag zu diesem Seinsbestand. So war also schon Sein unter Einschluß dieses Dinges, ehe dies Ding wurde, und die Ursache zu seinem Werden ist

also ein Teil des Seinsbestandes; wenn also auch dies Ding ein anderes ist, so gehört es doch zum Seinsbestand. So ist denn alles ineinander enthalten, und das Sein als Ganzheit ist vollkommen und gesamt, das Schönsein ist mit der Ursache verbunden und in der Ursache enthalten, und Substanz, Wesenswas und Warum sind Eines. Wenn also das Begabtsein mit Wahrnehmung, und 32
zwar mit solcher *(irdischer)* Wahrnehmung, in der Idee enthalten ist infolge ewiger Notwendigkeit und Vollkommenheit, und der Geist, so wahr er vollkommen, in sich die Ursachen dafür enthält, dergestalt daß wir nachträglich sehen daß es so das Rechte ist (denn dort oben ist die Ursache eines mit dem Wesen und sein notwendiger Bestandteil), wenn es also keineswegs so liegt, daß der 33
Mensch dort droben allein Geist war und die Wahrnehmungsfähigkeit erst hinzugetan wurde als er in die Werdewelt entsandt wurde, wie sollte da nicht der 'Mensch' der oberen Welt sich in diese untere hinabwenden? Denn was hat die Wahrnehmungsfähigkeit für einen Inhalt außer Wahrnehmungsdinge zu ergreifen?

Aber das ist doch wirklich ein Unding, daß dort oben 34
der Mensch von Ewigkeit begabt ist mit der Wahrnehmung und dann erst hier unten wirklich wahrnimmt und die Verwirklichung einer dort oben schon vorhandenen Fähigkeit erst hier unten vollzieht, wo die Seele schon schwächer wird! Nochmals also müssen wir zur Lösung 4
dieser Schwierigkeit klar erfassen, was denn eigentlich 'Mensch' in der oberen Welt ist. Vielleicht aber gilt es 35
zuvor festzulegen, was eigentlich hienieden 'Mensch' sei, damit wir nicht, ohne auch nur diesen genau zu kennen, uns auf die Suche nach jenem begeben als hätten wir diesen schon; manche glauben vielleicht auch, dieser und jener sei derselbe. Ausgangspunkt dieser 36
Prüfung sei das folgende. Ist der Mensch hier unten eine rationale Form der Seele die verschieden ist von derjenigen Seele, welche diesen Menschen hier hervorbringt und ihm Leben und Überlegung darbietet, oder ist eben die so beschaffene Seele der Mensch? Oder die Seele die

37 sich des so und so bestimmten Körpers bedient? Sofern der Mensch ein vernunfthaftes Lebewesen ist, ein Lebewesen aber aus Seele und Leib besteht, so kann der Begriff des Menschen nicht mit der Seele zusammenfallen. Indessen, wenn der Begriff Mensch sich aus vernunfthafter Seele und Leib ergibt, wie kann dann seine Existenz ewig sein, da dieser Begriff eines derartigen Menschen sich erst verwirklicht, wenn Seele und Leib zu-
38 sammentreten? Ein solcher Begriff ist nur eine Aussage über das künftige Wesen und nicht der Art wie das was wir 'Mensch an sich' nennen, sondern gleicht mehr einer beschreibenden Bestimmung und zwar einer solchen die noch nicht einmal etwas über das Wesenswas aussagt. Denn sie trifft nicht einmal die Idee die in der Materie ist, sondern bestimmt nur das Zusammen von Idee und Materie, das bereits vorliegt. Und wenn das so ist, dann haben wir den 'Menschen' noch nicht gefunden; denn er war ja derjenige welcher der rationalen Form entspricht.
39 Wollte aber einer sagen: 'Die Begriffsbestimmung muß eben ein Zusammen von Form und Materie sein, nämlich diese in jener', so legt er keinen Wert auf die Feststellung was das Wesen des einzelnen Dinges ist; man muß aber, mag es auch noch so nötig sein bei den in der Materie befindlichen Ideen die Begriffsbestimmungen unter Einschluß der Materie festzulegen, so muß man doch die rationale Form selber, die das Ding, z. B. den Menschen, hervorgebracht hat, ins Auge fassen, und dies ganz besonders diejenigen welche den Anspruch machen, bei jedem Ding das Wesenswas mit der Definition zu erfassen, wenn es sich um eine eigentliche Definition handelt.

40 Was ist nun denn das Mensch sein? und das heißt: was ist es das diesen Menschen hier hervorgebracht hat und in ihm enthalten, nicht von ihm abgetrennt ist? Ist die rationale Form selber das vernunfthafte Lebewesen, oder ist das Lebewesen erst die Vereinigung von Form und Materie, die rationale Form dagegen bringt das vernunfthafte Lebewesen hervor? Und was ist sie

dann selber? Oder 'Lebewesen' steht in der Definition statt 'vernunfthaftes Leben'. Somit ist der Mensch vernunfthafes Leben. Ist nun dies Leben ohne 41
Seele? Entweder muß die Seele dies vernunfthafte Leben darbieten, dann wäre der Mensch eine Wirkungsform der Seele und nicht Substanz; oder die Seele muß der Mensch sein. Indessen wenn die vernunfthafte Seele der Mensch sein soll, wie kann die Seele dann, wenn sie in ein anderes Lebewesen eingeht, nicht mehr Mensch sein? Folglich muß der Mensch eine rationale 42
Formkraft sein, die von der Seele verschieden ist. Was hindert nun anzunehmen, daß der Mensch eine Vereinigung von beiden sei, Seele die an einer so bestimmten Formkraft vorfindlich ist, wobei die Formkraft gleichsam eine entsprechend bestimmte Wirkungsform der Seele ist, und diese Wirkungsform nicht ohne ihre zugehörige wirkende Kraft sein kann? So steht es ja 43
auch mit den Formkräften im Samen: sie sind weder ohne Seele möglich noch sind sie schlechthin Seele. Denn die rationalen Formen, die etwas hervorbringen, sind nicht ohne Seele, und es ist nichts befremdliches daran, daß derartige Wesenheiten rationale Formen sind. Die Form- 44
kräfte nun, die den 'Menschen' hervorbringen, welcher Art der Seele gehören sie als ihre Wirkungskraft an? Etwa der vegetativen? Nein, der welche das 'Lebewesen' ausmacht, welche bereits ungetrübter Seele ist und, worum es hier eben geht, von stärkerer Lebendigkeit. Somit ist also der Mensch eine Seele der geschilderten 45
Art, welche eintritt in eine Materie der geschilderten Art, weil sie eben dieses Wesens ist und gleichsam schon ohne den Leib hierauf tendiert; sie schafft im Leibe ihr entsprechende Formen und bringt so ein zweites Abbild des 'Menschen' hervor, soweit der Leib dafür aufnahmefähig ist (so wie von diesem wieder einen 'Menschen' von dritter Abstufung der Maler hervorbringt); und dies Ab- 46
bild hat in sich die Gestalt, die Gedanken, den Charakter, die Zustände, die Kräfte des Menschen, aber alle nur getrübt, weil dies nicht der Erste 'Mensch' ist; auch die

Arten seiner Wahrnehmung sind andere, sie scheinen deutliche Wahrnehmungen zu sein, sind aber dunkler im Vergleich mit den ihnen übergeordneten, und deren Ab- 47
bilder. Der 'Mensch' aber, der diesem übergeordnet ist, gehört zu einer Seele die bereits gotthafter ist, sie hat einen höheren Menschen und klarere Wahrnehmungen. Und dieser höhere Mensch ist wohl der den Platos Definition meint, und wenn er hinzufügt (*Seele*) 'die sich des Leibes bedient', so deswegen weil sie über der anderen (*zweiten*) thront die sich primär des Leibes bedient, wäh- 48
rend sie selber es nur sekundär tut. Denn als das entstandene Wesen bereits wahrnehmungsbegabt war, da folgte diese höhere Seele nach und verlieh ihm eine noch eindeutigere Lebendigkeit, oder besser: sie folgte nicht nach, sondern setzte das Leben gleichsam hinzu; denn sie tritt nicht aus dem geistigen Bereich hinaus, sondern bleibt mit ihm verknüpft und hält die untere, die gleichsam an ihr aufgehängt ist, und mischt sich selber mit ihr, Formkraft zu Formkraft. Daher ist auch dieser Mensch getrübt und wird nur durch die Erleuchtung hell und sichtbar. —

6
49 Wie also kann nun in dieser höheren Seele ein Wahrnehmungsvermögen vorhanden sein? Nun, ihr Wahrnehmungsvermögen richtet sich auf die Wahrnehmungsgegenstände dort droben, und diese Gegenstände sind solche wie es der oberen Welt entspricht. Daher nimmt der irdische Mensch die sinnliche Harmonie wahr, indem der wahrnehmungsbegabte Mensch sie vermöge der irdischen Wahrnehmung aufnimmt und von dieser untersten Stufe ein Band knüpft zur Harmonie in der oberen Welt, und nimmt das Feuer wahr indem er es verknüpft mit dem Feuer in der oberen Welt, von welchem die obere Seele Wahrnehmung hatte entsprechend dem dort oben 50
von Natur vorhandenen Feuer. Denn sind diese Körper dort oben, so hat auch die Seele Wahrnehmung von ihnen und kann sie erfassen, und der obere Mensch, sofern er Seele dieser Art ist, kann sie wahrnehmen, woher denn auch der spätere Mensch, Abbild jenes oberen, ihre For-

men in der Nachahmung erhält. Es ist nun der im Geist 51
befindliche Mensch Mensch vor allen Menschen; dieser
strahlt aus auf den zweiten und dieser wieder auf den
dritten; und der letzte besitzt in gewisser Weise die voraufgehenden, doch verwandelt er sich nicht in sie, sondern
ist nur neben sie gelagert. Der eine nun von uns betätigt 52
sich nur dem untersten Menschen gemäß, dem andern
wird auch ein Stück von dem nächsthöheren zu Teil,
einem andern kommt sogar von dem höchsten seine Wirkungskraft; jeder entspricht in seinem Sein demjenigen
Menschen nach dessen Richtschnur er sich betätigt, obgleich jeder einzelne alle drei Stufen besitzt — und auch
wieder nicht besitzt. Vom Leibe aber ist das oberste Leben,
ist der höchste Mensch abgesondert; und wenn das Leben
der zweiten Stufe dem Leibe nachfolgt, und tut das ohne
sich von dem obern Reich abzusondern, dann sagt man
daß dort, wo jenes ist, auch dieses ist.

Nimmt aber die Seele einen tierischen Leib in Besitz, 53
so findet man das befremdlich, da sie ja die rationale
Form eben des Menschen ist. Nun, sie ist eben alles, und
betätigt sich bald nach diesem, bald nach jenem ihrer
Inhalte. Wenn sie rein ist, ehe sie verdorben wird, will
sie den Menschen und ist Mensch; er ist ja ein Schöneres, und das Schönere schafft sie. (Sie schafft aber auch 54
Dämonen, welche höher stehen, dabei aber von gleicher Art sind wie die Seele die den Menschen schafft;
und der der nun wieder über diesen Dämonen steht, ist
ein größerer Dämon, oder vielmehr: ist Gott. Es ist der
Dämon ein Abbild Gottes, der an Gott geknüpft ist, so
wie der Mensch an den Dämon; denn der, an den der
Mensch geknüpft ist, heißt nicht Gott, er ist von Gott
unterschieden so wie Seele von Seele, obgleich sie beide
von derselben Gattung sind. Man muß aber unter Dämonen eine Gattung der Verständigkeit (?) verstehen
(*daimon — daĕmon*), wie Plato die Dämonen bestimmt.
Wenn nun die Seele der Tiergestalt, die sie gewählt hat, 55
nachfolgt, so gibt diejenige Seele, die verknüpft bleibt
mit der Seele die sie als Mensch war, diesem Tier die

Form des Tiers der oberen Welt, denn sie besitzt diese; 7
und es ist dies ihre niedrigere Betätigungsart. Wenn nun 56
aber die Seele erst nachdem sie verdorben und geringer
geworden, eine Tiergestalt bildet, so gab es also zu Anbeginn nichts was ein Rind oder ein Pferd hervorgebracht
hätte; und so wäre die rationale Form des Pferdes und
überhaupt das Pferd wider die Natur. Nein, es ist nur
etwas niedrigeres, nicht aber wider die Natur; jene obere
Substanz war in gewissem Sinne schon von Anbeginn
Pferd und Hund. Und wenn die Seele die Möglichkeit 57
hat, so bringt sie das Schönere hervor, wo aber nicht, so
bringt sie eben nur das hervor was sie vermag: ist ihr
doch Hervorbringung aufgetragen. So schafft der Künstler, der doch viele Gestalten hervorzubringen weiß, doch
jeweils entweder dasjenige wozu er den Auftrag hat, oder
das was das Material nach seiner Eignung verlangt. Warum sollen wir nicht annehmen, daß die Kraft der Allseele die Tiergestalten im Voraus skizziert (sie ist ja die
Gesamtform) bevor noch die von ihr ausgehenden Seelenkräfte zu ihnen gelangen, und daß diese Vorskizzen eine
Art von vorgängiger Erleuchtungen in die Materie hinein
sind, und daß dann die ausgestaltende Seele, derartigen
Spuren nachgehend, Teil für Teil die Spuren zu Gestalten
bildet und jede einzelne Seele das wird dem sie naht,
indem sie sich seiner Gestalt bequemt so wie der Tänzer
seine Stellungen dem ihm gegebenen Vorwurf anpaßt?

Indessen wir haben uns nur von einer Gedankenreihe 59
bis hier locken lassen. Unsere Frage geht dahin, wie das
Wahrnehmungsvermögen des Menschen zu verstehen ist
und wieso Jene Welt nicht auf das Werden hinblickt.
Und es hatte sich als Ergebnis unserer Untersuchung
herausgestellt, daß nicht Jene Welt auf diese hinblickt,
sondern diese an Jene geknüpft ist und sie nachbildet;
und daß der Mensch dieser Welt, welcher von Jenem 60
seine Kräfte erhält, auf Jene Welt hinblickt; und daß
dem Menschen dieser Welt die Wahrnehmungsdinge hier
zugeordnet sind und dem Menschen Jener Welt die Wahrnehmungsdinge dort: die Wahrnehmungsdinge dort, die

wir so nannten weil sie unkörperlich, in anderm Sinne aber doch einem Erfassen zugänglich sind; und diese Wahrnehmung hier, welche trüber ist als das Erfassen dort oben — von der wir freilich glauben sie sei, weil sie sich auf Körper bezieht, die klarere Wahrnehmung; daß 61 ferner dieser Mensch hier nur darum Wahrnehmungsgabe besitzt, weil er sie auf niederer Stufe besitzt und niedere Dinge erfaßt die Abbild von Jenen sind. Und somit sind die Wahrnehmungen hier trübe Denkakte, die Denkakte dort aber klare Wahrnehmungen.

So ist es mit dem Wahrnehmungsvermögen bestellt. 8
62 Indes, das 'Pferd als ganzes' und jedes andere Tier Jener Welt, wie sollte es nicht bereit sein auf die Lebewesen hier hinzublicken? Indessen wenn Jener, damit hier unten ein Pferd entsteht oder sonst ein Tier, den Gedanken 'Pferd' ausfindig macht — ja wie soll es denn angehen daß er erst wenn er ein Pferd hervorbringen will, ein Pferd denkt? Denn natürlich war der Gedanke 'Pferd' 63 schon vorhanden, wenn er denn ein Pferd hervorbringen wollte; somit ist es nicht möglich daß er es erst denkt, um es hervorzubringen, sondern es muß das ungewordene Pferd zuvor dasein vor dem Pferd das nach ihm werden soll. Ist dies nun vor dem Werden vorhanden und nicht 64 erst gedacht worden um hervorgebracht zu werden, so trug derjenige, welcher das jenseitige Pferd in sich trug, es nicht in sich als ein auf diese Welt hinabblickender, und nicht damit er die Wesen hier unten hervorbringe, trug er das Pferd und die andern Tiere in sich; sondern Jene oberen waren vorhanden, diese unteren aber folgten Jenen nach mit Notwendigkeit. Die Welt konnte ja nicht bei den jenseitigen Dingen stehen bleiben; wer hätte zum Stehen bringen können eine Kraft welche bei sich zu bleiben sowohl wie aus sich hervorzutreten vermochte?

Allein warum sind diese Lebewesen überhaupt in jener 65 Welt vorhanden? Was sollen sie in Gott? Mit den vernunfthaften Wesen mag es angehen; die riesige Menge der vernunftlosen Tiere aber, was haben sie höheres an

66 sich, und welches niedere haben sie nicht an sich? Nun, es ist einleuchtend, daß dies Eine, von dem wir sprechen, Vielheit sein muß, da es ja dem schlechthin Einen nachgeordnet ist; denn sonst wäre es Jenem nicht nachgeordnet, sondern selber Jenes. Ist es Jenem aber nachgeordnet, so konnte es nicht über Jenem stehen und in höherem Grade als Jenes Einheit werden, sondern mußte darin hinter ihm zurückstehen; und da das Höchste Eines war, mußte dieses mehr als Eines sein (denn die Vielheit 67 ist ein Zurückstehen). So steht nichts im Wege daß es Zweiheit ist. Dann aber konnte jedes der beiden Glieder dieser Zweiheit nicht schlechthin Eines sein, sondern mußte seinerseits wieder zumindest Zweiheit sein, und 68 ebenso wieder deren Glieder. Ferner war in jener ersten Zweiheit Bewegung wie Ruhe, es war in ihr der Geist, und es war in ihr auch das Leben; und zwar der vollkommene 69 Geist und das vollkommene Leben. Mithin war er als Geist nicht eines, sondern insgesamt, und enthielt alle Einzelgeiste in sich, und war so zahlreich wie sie alle zusammen, ja noch zahlreicher; und sein Leben war nicht das einer einzigen Seele, sondern das aller Seelen, er hatte noch größeres Vermögen, sodaß er all die Einzelseelen hervorbringen konnte; so war er das allvollendete Lebewesen, und hatte nicht nur den Menschen allein in sich, denn sonst würde es ja hier unten auch nur den Menschen 9
70 allein geben. — Indessen, kann man entgegnen, mögen immerhin die wertvollen Lebewesen in ihm sein; wie aber können es die geringwertigen und vernunftlosen? Wobei die Geringwertigkeit natürlich in der Vernunftlosigkeit besteht, wenn das Wertvolle in dem Vernunfthaften; und wenn das Wertvolle im Geisthaften besteht, so das 71 Gegenteil im Ungeistigen. Indessen wie kann etwas vernunftloses oder ungeistiges in Jenem sein, in welchem doch alles Einzelne ist und aus dem es stammt? Vor dem was hierüber und hiergegen zu sagen ist, fassen wir nochmals ins Auge, daß der Mensch, der hier unten ist, nicht von derselben Art ist wie der Mensch dort oben; somit sind auch die übrigen Lebewesen dort oben nicht von der

Art wie die hiesigen, sondern man hat sich Jene als ein Höheres vorzustellen. Ferner gibt es dort oben das Ver- 72
nunfthafte garnicht. Der Mensch hier ist vielleicht vernunfthaft, dort oben aber ist der welcher über der vernunfthaften Überlegung steht. — Aber weshalb hat denn der Mensch hier unten vernünftige Überlegung und die übrigen Lebewesen nicht? Nun, da dort oben das Denken in dem Menschen verschieden ist von dem in den andern Lebewesen, so besteht hier unten der Unterschied in Bezug auf das vernünftige Überlegen; denn in gewisser Weise gibt es auch in den übrigen Lebewesen mancherlei Akte des Nachdenkens. Und weshalb sind sie dann nicht 73
in gleichem Grade vernunfthaft wie der Mensch? Und warum sind es die Menschen untereinander nicht in gleichem Grade? Man muß daran denken daß die vielen Leben, die gleichsam Bewegungen sind, und die vielen Denkakte unmöglich die gleichen sein konnten, sondern sowohl die Leben wie die Denkakte mußten verschiedene Grade haben; und diese Grade bedeuten gleichsam ein Mehr an Lichthaftigkeit und Klarheit, und die dem Ersten Näheren sind hierin die ersten, und entsprechend die zweiten und dritten. Daher werden von den Denkakten 74
die einen zu Göttern, die andern zu einer zweiten Gattung welcher das innewohnt was man hienieden vernunfthaft nennt, und als nächste Stufe entsteht die sogenannte vernunftlose Gattung. Dort oben dagegen war auch das was wir vernunftlos nennen, Vernunft, und das geistlose Geist; denn auch der der 'Pferd' denkt, ist Geist, der Gedanke 'Pferd' ist Geist. — Indessen, ginge es um den 75
Denkakt allein, so wäre es gewiß in keiner Weise widersinnig, daß der Denkakt als solcher, obgleich er Denkakt ist, ein ungeistiges zum Gegenstande hat; in Wirklichkeit aber, wenn denn der Denkakt mit seinem Gegenstande identisch ist, kann doch nicht der Denkakt geistig sein, sein Gegenstand aber ungeistig! Denn dann würde ja der Geist sich selber ungeistig machen. Nun, er macht 76
sich nicht ungeistig, sondern er ist ein so und so bestimmter Geist; denn es ist ein so bestimmtes Leben. Denn so

wie ein beliebig beschaffenes Leben doch niemals Leben zu sein aufhört, so hört auch ein Geist von der und der Beschaffenheit doch nicht auf Geist zu sein; wie denn auch der Geist, der sich einem beliebigen Tier anpaßt, doch nicht aufhört der Geist aller zu sein, z. B. auch des Menschen, sowahr jeder einzelne beliebig herausgegriffene
77 Teil des Geistes das Gesamte ist. Nur daß er dies vielleicht in einem andern Sinne ist; denn aktuell ist er eben jenes Einzelne und nur dem Vermögen nach das Gesamte; wir erfassen aber in jedem Einzelnen das aktuell Verwirklichte; und dies aktuell Verwirklichte ist die jeweils unterste Stufe. Mithin ist von diesem Geist hier die unterste Stufe 'Pferd', und sofern er hier innehielt in seinem Fortschreiten zu immer niedren Lebensstufen, ist er 'Pferd'; ein anderer Geist aber hält erst auf einer noch niedren
78 Stufe inne. Denn indem die geistigen Kräfte sich entfalten, lassen sie mehr und mehr von sich in der Höhe zurück; und indem sie hinabschreiten, verlieren sie etwas; freilich, indem sie das eine verlieren, machen sie wegen der Mängel des Lebewesens, welche infolge dieser Lücken in Erscheinung treten, anderes ausfindig und fügen es
79 dem Lebewesen hinzu; z. B. steht dem werdenden Tier nicht mehr genug zum Leben zur Verfügung, so bildet sich eine Kralle, krumme Klauen, scharfe Zähne oder Hörner. Der Geist also, wo er hinabstieg, dort taucht er auch wieder empor vermöge der Selbstgenugsamkeit seines Wesens, und findet in sich selber niedergelegt das Heil-
10 80 mittel für die Mängel. — Indessen wie soll es schon dort droben diese Mängel geben? Und was sollen Hörner zur Abwehr dort droben? Nun, sie sind nötig zur Selbstgenugsamkeit und Vollständigkeit des Lebewesens als solchen. Denn als Lebewesen mußte es vollständig sein, als Geist mußte es vollständig sein und auch als Leben vollständig; fehlten ihm somit die einen Dinge, so mußte es doch jene anderen (*zur Erhaltung hinzugefügten*) besitzen. Der Unterschied nun zwischen den einzelnen Lebewesen besteht darin, daß die einen diese Dinge, die andern dafür andere besitzen, auf daß aus ihnen allen das allervoll-

ständigste Lebewesen, der vollständige Geist und das vollständigste Leben sich ergebe, dabei aber auch jedes Einzelne als Einzelnes vollkommen sei. Weiter, besteht 81
jene Welt aus vielen Dingen, so muß sie anderseits doch Eines sein. Nun geht es nicht an daß sie aus vielen Dingen besteht die dabei alle dasselbe sind; denn dann wäre sie ein selbstgenugsames Eines. Folglich muß sie, so wie sonst jedes Zusammengesetzte, bestehen aus Dingen die jeweils gattungsmäßig unterschieden sind und als Einzelne so erhalten bleiben wie denn ihre Gestaltung und ihre rationale Form ist; denn es müssen die Gestalten 82
z. B. am Menschen mit all ihren Unterschieden erhalten bleiben (obgleich das über alledem stehende Eines ist), auch mit dem gegenseitigen Unterschied von besser und geringer; z. B. ist 'Auge' von 'Finger' unterschieden, gehört aber zu dem Einen Menschen, und ist geringer im Vergleich zu dem Ganzen, besser aber sofern es eben dies ist; und so lautet die Definition 'Lebewesen', dazu tritt aber noch etwas anderes, das nicht bereits mit 'Lebewesen' gegeben ist. Es besteht ja auch ihre Tugend darin daß sie sowohl das allgemeine wie das individuelle besitzen, und erst das Gesamt aus allgemeinem und individuellem ist schön, während das bloße Allgemeine indifferent ist.

Es heißt aber auch der Himmelsbau dort oben ver- 11
schmähe nicht den Besitz aller Lebewesen (und viele 83
scheinen sogar am Himmel); enthält doch auch diese unsere Welt alle Lebewesen; und woher sollte diese sie sonst erhalten? — Enthält denn nun die obere 84
Welt überhaupt alle Dinge die es hier unten gibt? Ja, soweit sie durch rationale Form geschaffen und einer Idee gemäß gebildet sind. Indessen wenn sie das Feuer enthält, so enthält sie auch Wasser und Erde, und unbedingt enthält sie auch die Pflanzen. Wie aber leben denn dort oben die Pflanzen und wie das Feuer und die Erde? Denn entweder müssen sie leben, oder sie wären dort oben gleichsam Leichname, und dann lebte nicht alles in Jener Welt. Was heißt es denn überhaupt daß 85
auch die Dinge dieser Welt in jener Welt Leben haben?

Was die Pflanzen angeht, so fügen sie sich dieser Behauptung leicht. Denn auch die Pflanze hier unten ist rationale Form in Leben gebettet; und wenn nun die an der Materie erscheinende Form der Pflanze, kraft derer sie Pflanze ist, ein so bestimmtes Leben ist, eine bestimmte Seele, 86
und diese Form ein einheitliches ist, so ist sie entweder die Erste Pflanze, oder nicht sie, sondern die Erste Pflanze ist ihr übergeordnet, von welcher denn die Pflanze herstammt (denn jene Erste Pflanze ist Eines, die Pflanzen hier aber sind Vielheit und müssen notwendig von der Einen herstammen). Ist dem aber so, dann muß jene Erste Pflanze weit ursprünglicher Leben haben und eben dies, nämlich 'Pflanze' sein, und erst von Jener her haben diese Pflanzen hier ein Leben zweiten und dritten Grades, 87
das auf dem Abglanz von Jener beruht. Aber die Erde, wieso hat sie Leben? Was heißt 'Erde sein', und was ist das für eine Erde in Jener Welt die das Leben haben soll? Aber fragen wir zuvor: was ist diese Erde hier, und das heißt: was ist ihr Sein? Auch diesmal muß es sich um eine Gestalt und eine rationale Form handeln. Vorhin bei der Pflanze war es so, daß auch ihre hiesige Form 88
Leben hat; ist so auch in dieser Erde hier Leben? Nun, fassen wir die vorzüglich erdhaften Dinge ins Auge, wie sie in ihr erzeugt und gestaltet werden, so werden wir auch hier unten das wahre Wesen der Erde ausfindig machen. Das Wachstum und sich Formen der Steine, das Emporwachsen der Gebirge und ihre innere Gestaltung, wir müssen es doch zweifellos zurückführen auf das innere Werken und Formgeben der in der Seele be- 89
findlichen rationalen Form; hierin müssen wir die schaffende Idee der Erde erblicken, so wie in den Bäumen das sogenannte vegetative Vermögen wirkt; das was wir Erde nennen, entspricht dem Holz des Baumes; und wenn ein Stein losgebrochen ist, ist es mit ihm bestellt wie mit einem Ast der vom Baume abgehauen, ist der Stein dagegen nicht losgebrochen sondern hängt noch mit der Erde zusammen, so ist er wie ein Ast der nicht von der 90
lebenden Pflanze abgehauen ist. Nachdem wir so die

Wesenheit die als werkende der Erde innewohnt, als Leben aufgedeckt haben welches in ihrer rationalen Form steckt, können wir von hier aus leicht glaubhaft machen, daß die Erde in Jener Welt weit ursprünglicher lebendig ist, daß sie das als rationale Form sich darstellende Leben der Erde ist, Erde an sich und primär Erde, von welcher die hiesige Erde erst herstammt. Wenn nun auch das 91
Feuer eine an der Materie auftretende Form ist, und ebenso die andern Elemente, und das Feuer nicht von selber entsteht — denn woher sollte es entstehen? Denn aus der Reibung (*der Weltkörper*), wie man wohl denken könnte, entsteht es nicht, denn diese Reibung findet erst statt wenn das Feuer bereits im All vorhanden ist und die sich reibenden Körper es bereits besitzen; auch ist die Materie nicht in dem Sinne potentielles Feuer, daß es aus ihr stammen könnte — wenn 92
also das was das Feuer als Gestaltendes hervorbringt, einer rationalen Form entsprechen muß, was sollte es dann anderes sein als Seele, welche die Kraft hat Feuer hervorzubringen, und das heißt: Leben und rationale Form, beide eines und dasselbe. Daher denn auch Plato jedem der Elemente Seele zuschreibt, und Seele in keinem andern Sinne denn als die Hervorbringerin dieses sinnlichen Feuers. So ist also das was das hiesige Feuer her- 93
vorbringt, Leben, eine feuerhafte Art Leben, das wahrere und eigentliche Feuer. So ist das Feuer jener Welt, da es in höherem Grade Feuer ist, in höherem Maße lebendig; es hat also auch das Feuer als solches Leben. Und das gleiche gilt von den andern Elementen, von Wasser und Luft. — Indessen warum sind diese Elemente nun nicht 94
beseelt wie die Erde? Es ist ja klar, daß auch sie im Gesamtlebewesen enthalten sind und Teile dieses Lebewesens sind. Es tritt aber an ihnen kein Leben in Erscheinung, ebensowenig wie bei der Erde. Es war aber bei der Erde ihr Leben zu erschließen aus den Wesen die in ihr entstehen. Aber es entstehen auch im Feuer Lebewesen, und offenkundiger im Wasser, auch kommen in der Luft Lebewesen zu Stande. Das einzelne Feuer jedoch, indem es 95

entsteht und rasch wieder erlischt. läuft an der Seele des Gesamtfeuers vorüber, es ist nicht zu einer beharrenden Masse verfestigt, so daß es die ihm innewohnende Seele zeigen könnte, und ebenso Luft und Wasser; denn wenn diese Elemente ihrem Wesen nach feste Gestalt annehmen könnten, so würden sie sie zeigen können, weil sie aber verfließender Gestalt sein müssen, zeigen sie die 96
Seele nicht, die sie in sich tragen. Es scheint das ähnlich zu liegen wie mit den Flüssigkeiten im menschlichen Leibe, z. B. dem Blut. Das Fleisch nämlich, und alles was zu Fleisch wird, hat, so glaubt man, die Empfindung vom Blut her, das Blut aber, da es keine Empfindung 97
hervorruft, scheint keine zu haben. Und doch muß notwendig auch in ihm Empfindung vorhanden sein; es ist nur, auch ohne daß ihm etwas Gewaltsames widerfährt, leicht bereit sich von der innewohnenden Seele zu trennen; und ebenso muß man es sich bei den genannten drei Elementen vorstellen. Haben doch auch die Wesen, die vor allem aus Luft bestehen (*die Dämonen*), Empfindungs- 98
losigkeit gegenüber Affektionen. So wie die Luft an dem Licht, das gerade erstreckt verharrt, solange es Licht bleibt (?), vorüberläuft, gleichermaßen läuft sie auch an ihrer eignen Seele vorüber, im Kreise oder auf welchem Wege sonst (?); und ebenso die übrigen Elemente.

12 99 Indessen wir wollen aufs neue folgendermaßen anheben. Da wir behaupten daß dies All gleichsam nach dem Muster von Jenem existiert, so muß in jenem Reich noch früher das All ein Lebewesen, und, wenn sein Sein allvollendet ist, alle Lebewesen sein. So muß denn auch der Himmel dort oben Lebewesen sein, kann also nicht der Sterne entbehren, die ja hier unten eben Himmel genannt 100
werden; und eben hierin beruht das 'Himmel' sein. Es ist aber dort klärlich auch die Erde nicht leer und allein, sondern weit mehr als hier unten belebt, es sind auf ihr die Tiere allesamt, die hier unten Bodentiere und Landtiere heißen, und natürlich auch die Pflanzen, welche in 101
ihrem Leben gegründet sind; auch das Meer ist dort oben und jegliches Wasser in einem lebendigen Fließen welches

beharrt, und alle Wassertiere; und auch das Luftelement ist Teil des dortigen Alls, und die Lufttiere in ihm, die lebendig sind entsprechend wie die Luft selber; denn wie sollten nicht die Wesen, die in einem Lebendigen sind, selber lebendig sein, wo sie es doch schon hier unten sind. Somit ist also notwendig jedes lebende Wesen dort oben 102
vorhanden. Denn so wie jeder der großen Weltteile dort oben ist, ebenso steht es notwendig mit den in ihm enthaltenen Lebewesen. So wie nun dort oben der Himmel vorhanden ist und in der Weise wie er beschaffen ist, ebenso sind auch alle Lebewesen am Himmel in derselben Beschaffenheit dort oben vorhanden; es ist unmöglich daß sie nicht vorhanden sind, sonst würde auch jener nicht vorhanden sein.

Wer also fragt, woher dort die Lebewesen kommen, der 103
fragt, woher dort der Himmel kommt; und das heißt fragen woher das Lebewesen; das aber ist gleichbedeutend mit der Frage, woher dort Leben kommt, und zwar das gesamte Leben, die gesamte Seele und der gesamte Geist — wo es doch dort oben keinerlei Armut noch Not gibt, sondern alle Dinge von Leben angefüllt sind und gleichsam überwallen. Es kommt aber ihr Fließen gleichsam 104
aus einer einzigen Quelle, nicht wie aus einem einzigen 'Hauch' oder einer einzigen Wärme, sondern so wie wenn es eine einzige Qualität gäbe welche alle Qualitäten in sich enthält und als solche bestehen läßt, Süße im Verein mit Wohlgeruch, damit verbunden das Herbe des Weines und die Eigenart aller andern Geschmäcke, ferner der Anblick von Farben und das was durch Tasten erfaßt wird, dazu dann noch das was das Ohr hört, alle Melodie 13
und jeder Rhythmus. Es ist nämlich weder der Geist 105
ein Einfaches, noch die aus dem Geiste stammende Seele, sondern all das ist vielfältig gerade sofern es einfach ist, d. h. nichtzusammengesetzt, und sofern es Urgrund ist und verwirklichende Kraft. Denn auf der untersten Stufe ist die verwirklichende Kraft einsam, da sie hier ja innehält, beim Ersten dagegen sind die Kräfte allesamt. Was ferner die Bewegung des Geistes angeht, so 106

bewegt er sich gewiß stetig und immer in gleicher Bahn, jedoch nicht stückweise durch je ein einzelnes Identisches, sondern durch alle zugleich; ist doch auch dies Einzelne seinerseits nicht Eines, sondern ebenfalls, wenn es zerlegt wird, unendlich. Und von welchem Ding sollte denn die Bewegung anheben und zu welchem letzten Ziele führen? Und alles was zwischen diesen beiden Punkten läge, sollte es sein wie eine Linie oder wie ein anderer
107 Körper aus gleichen Teilen und ohne Vielfalt? Aber was wäre Großes daran: wenn der Geist keinem Wechsel unterliegt und keinerlei Andersheit ihn zum Lebendigsein auferweckt, dann kann er auch keine Wirkungskraft sein; denn ein derartiger Zustand würde sich in nichts unter-
108 scheiden von Nichtwirkungskraft. Und wäre seine Bewegung von dieser Art, so wäre er nicht in allen Weisen, sondern nur in einer einzigen Weise Leben; er muß aber alles Leben leben von überall her und darf nichts nicht leben. Folglich muß er sich zu allen Dingen bewegen, vielmehr bereits bewegt haben; bewegte er sich einsinnig, so würde
109 er nur dies Eine haben. Ferner, entweder bleibt er er selbst und schreitet zu nichts hinaus, oder, wenn er hinausschreitet, muß es ein anderes geben das beharrt: folglich ist es Zwei. Und ist dies Zweite mit dem andern identisch, so bleibt es immer noch eines und schreitet nicht hinaus; ist es aber von ihm unterschieden, so schreitet es mitsamt dieser Verschiedenheit hinaus und bringt aus dem Iden-
110 tischen und dem Andern ein drittes Eines hervor. Da dies Entstandene also aus dem Identischen und dem Anderen geworden ist, liegt es in seiner Anlage, das Identische und das Andere zu sein; und zwar nicht irgendein anderes, sondern das andere insgesamt, wie ja auch seine Identität das Identische insgesamt ist. Da es also alles Identische ist und alles Andere, so gibt es nichts von
111 dem Andern dessen es ermangelte. Es liegt also in seinem Wesen sich zu jedem andern Dinge zu wandeln. Wenn all die andern Dinge nun vor ihm sind, dann müßte er von ihnen affiziert werden. Sind sie aber nicht vorher da, so hat er sie alle erst erzeugt, oder vielmehr, er ist

sie alle. Die seienden Dinge können also nicht dasein
112 wenn nicht der Geist sie bewirkt, indem er immer ein anderes neu bewirkt und gleichsam jeden Pfad wandelt, und zwar in sich selber wandelt, so wie der wahrhafte Geist in sich seine wesenseignen Bahnen wandelt; wesenseigen aber ist ihm, unter Substanzen zu wandeln, indem die Substanzen seine Pfade mit wandeln. Er ist aber aller-
113 wärts selber; daher ist sein Wandel ein verharrender. Es erfolgt aber sein Wandel auf dem 'Gefilde der Wahrheit', aus dem er nicht heraustritt, sondern er umfaßt und besetzt es ganz, indem er sich für seine Bewegung gleichsam einen Ort schafft, einen Ort der zusammenfällt mit dem dessen Ort er ist. Und es ist dies Gefilde vielgestaltig, nur
114 so kann er es durchwandeln. Wäre es nicht an jeder Stelle und immerdar vielgestaltig, so würde der Geist, so weit es nicht vielgestaltig ist, stille stehen. Steht er aber stille, so denkt er nicht, folglich hat er, wenn er einmal stehen
115 blieb, nicht mehr gedacht; und wenn das, so existiert er überhaupt nicht. So ist der Geist denn Denken und seine Bewegung ist eine gesamte, sie erfüllt die gesamte Substanz, und die gesamte Substanz ist das gesamte Denken welches das gesamte Leben umfaßt, immer wieder ein anderes, neues Ding; und weil ihm das Identische eignet, eignet ihm auch das Andere, und wenn man ihn zerlegt,
116 so taucht immer wieder das Andere auf. Seine ganze Wanderung aber führt durch Leben, sie führt ganz durch Lebewesen, so wie dem der die Erde durchwandert, alles was er durchwandert Erde ist, auch wenn es eine in sich unterschiedene Erde ist. Dort oben ist das Leben, das der Geist durchwandert, sofern es Leben ist, immer dasselbe, sofern es aber immer ein anderes Leben ist, nicht
117 dasselbe. Das Wandern aber des Geistes, welches durch das nicht Selbige führt, ist immer dasselbe, weil er nicht wechselt. Es kommt aber dabei den andern Dingen das unveränderlich gleiche zu; denn wäre an den andern Dingen nicht das unveränderlich gleiche, so müßte der Geist ganz untätig sein und hätte nirgends seine Aktua-
118 lität und Wirkungskraft. Es ist aber der Geist selber die

andern Dinge, sodaß er selber allgesamt ist; denn wenn er selber es ist, so ist er es als ganzer, ist er es aber nicht, so hat er überhaupt kein Sein. Ist er es aber selber ganz, und ist allgesamt, weil er alles ist, und es nichts gibt das zu der Gesamtheit nicht beitragen müßte, so ist nichts an ihm, das nicht ein anderes wäre und als ein anderes auch seinerseits zum Ganzen beisteuerte; denn wäre es nicht ein anderes, sondern das Selbige, so müßte es den Geist um seine eigne Substanz mindern, da es sein Wesen nicht zur Beisteuer zur Verfügung stellt.

14
119 Man kann auch aus Beispielen, die von der Art des Geistes sind, erkennen was für ein Ding der Geist ist und daß er sich nicht zufrieden gibt als Einheit zu existieren, ohne sich dem Anderssein zu öffnen. Man nehme als Beispiel eine beliebige rationale Form einer Pflanze oder
120 eines Tieres. Ist diese nur ein Einheitliches und nicht vielfältige Einheit im geschilderten Sinne, so wäre sie garnicht rationale Form, und das Entstehende anderseits bliebe bloße Materie, weil es nicht so wäre daß die Form zu allem würde indem sie an jeder Stelle in die Materie
121 eindränge und kein Stück an ihr unverändert ließe. Z. B. ein Antlitz ist nicht eine einheitliche Masse, sondern es sind an ihm Nase und Augen; und die Nase wieder ist nicht einheitlich, sondern ihr einer Teil muß von dem andern verschieden sein, wenn es eine Nase sein soll; denn wäre sie nur schlechthin einheitlich, so wäre sie
122 bloße Masse. — Auf diese Weise ergibt sich auch das Unendliche im Geiste, weil er gleichsam vielheitliche Einheit ist, nicht so wie ein einheitliches Gebäude, sondern wie eine rationale Form die in sich selber vielheitlich ist: in einer einzigen Gestalt, eben der des Geistes, enthält er wie in einem Umriß immer wieder Umrisse und darin
123 wieder Figuren und Kräfte und Gedanken; wobei seine Zerlegung nicht auf der Geraden geschieht, sondern immer fortschreitend nach innen, so wie das Gesamtlebewesen sich zerlegt in die in ihm befaßten Lebewesen und diese wieder in andere bis hin zu immer kleineren Lebewesen und immer schwächeren Kräften, bis es schließ-

lich bei der unteilbaren Form (*Individuum*) halt macht. Diese Zerlegung nun, die dem Geiste zu eigen ist, trifft 124
nicht Dinge die ineinander verschwommen sind — freilich sind sie auch wieder zur Einheit verbunden: dies ist es vielmehr eigentlich, was man die 'Freundschaft' im All nennt, nicht die Freundschaft in dem hiesigen All, denn die ist nur Nachahmung und ist eine Freundschaft unter Fernstehenden; die eigentliche Freundschaft aber ist das Einssein aller Dinge und ihr niemaliges Geschiedenwerden; geschieden aber ist, so heißt es, was in dieser Welt ist.

Dieses Leben nun, vielfältig und allgesamt und ur- 15
sprünglich und einheitlich, wer wollte nicht bei seinem 125
Anblick froh sein in ihm zu weilen und alles andere Leben gering achten? Denn Finsternis sind die andern Leben hier unten, winzig und trübe und geringwertig und nicht lauter und besudeln das lautere Leben. Richtest du 126
deinen Blick auf diese, so kannst du nicht mehr jene lauteren Weisen des Lebens schauen noch leben, sie die alle beisammen sind und in denen nichts ist das nicht lebte und lauter lebte, da es nichts Böses in sich hat. Denn das Böse ist nur hienieden, weil hier nur ein Abglanz des Lebens und ein Abglanz des Geistes ist; dort aber ist das Urbild, das er gutgestaltig nennt, weil der Geist das Gute in den Gestalten (*Ideen*) besitzt. Jenes 127
nun ist das Gute; der Geist aber ist gut indem er in Jenes Anschauen sein Leben hat; es sind aber die Gegenstände seiner Anschauung auch ihrerseits gutgestaltig und er erwarb sie in dem Augenblick, als er das Wesen des Guten anschaute. Sie gelangten aber zu ihm nicht so 128
wie sie dort droben waren, sondern so wie er selber sie empfing. Denn ihr Urgrund ist Jener, aus Jenem kommen sie in ihn, und er ist es der sie aus Jenem hervorbringt. Denn es wäre nicht füglich daß er im Blicken auf Jenen garnichts dächte noch auch daß die Gegenstände seines Denkens schon in Jenem vorhanden gewesen, denn dann konnte er sie nicht mehr selbst erzeugen. So erhielt er 129
denn von Jenem das Vermögen sie hervorzubringen und sich so zu ersättigen an seinen eignen Erzeugungen, indem

Jener ihm dargab was Er selber garnicht besaß. Sondern aus dem Einen, das Jenes ist, wurde für ihn Vieles; denn da er das Vermögen, das er bekommen, nicht zu bewahren vermochte, zerbrach er es und machte aus dem einheitlichen eine Vielheit, damit er so der Reihe nach die Dinge aufzunehmen vermöchte. Was er nun so erzeugte, das kam aus der Kraft des Guten und war gutgestaltig, und er selber war gut aus gutgestaltigen, ein
130 mannigfaltiges Gutes. Mag man ihn daher vergleichen mit einer lebendigen Kugel von mannigfachem Inhalt, mag man ihn sich denken als ein Ding das leuchtet von lebendigen Antlitzen die nach allen Seiten blicken, oder mag man sich ihn vorstellen als die Gesamtheit der lauteren Seelen, die an einem Ort versammelt sind, ohne einen Mangel, sondern ihre gesamten Inhalte in sich tragend, und oben auf ihnen thronend den gesamten Geist, daß dieser Ort erstrahle vom Leuchten des Geistes — immer würde man, wenn man ihn sich so vorstellte, selber außerhalb stehen als ein anderer und ihn als anderen schauen; es gilt aber vielmehr selber jener zu werden und so sich selber zum Gegenstand des Schauens zu machen.

16
131 Man darf aber auch nicht für immer in diesem vielfältigen Schönen verweilen, sondern muß noch weiter steigen, muß sich nach oben schwingen und dies hinter sich lassen, muß, ausgehend nicht von dem hiesigen Weltbau, sondern von dem jenseitigen, sich verwundern wer
132 ihn erzeugt und auf welche Weise. Jede Idee ist ein einzelnes und gleichsam eine besondere Prägung; indem sie nun gutgestaltig ist, hat sie ein Gemeinsames das sich über sie alle erstreckt. Sie hat das Seiende, das sich über alle erstreckt, es hat ferner jede einzelne Idee auch das Lebewesen, da ein gemeinsames Leben in ihnen allen ist, sie hat vielleicht auch noch anderes. Was aber ist dasjenige, nach dessen Muster und um dessentwillen die
133 Ideen gut sind? Für eine Prüfung solcher Frage wird es wohl förderlich sein von folgendem Punkt anzuheben.

Dachte der Geist in dem Augenblick, als er auf das Gute blickte, Jenes Eine als Vielheit, und obgleich es Eines war, dachte er es als Vielheit und zerteilte es bei sich, weil er nicht ein Ganzes zumal denken konnte? Indessen 131
er war noch garnicht Geist als er Jenes erblickte, sondern er erblickte Es auf eine ungeisthafte Weise; oder besser wird man sagen, daß er Es überhaupt niemals gesehen hat, sondern er lebte auf Es hin, er war an Es geknüpft und zu Ihm gewandt; und diese seine Bewegung wurde gefüllt, da sie auf Es hin geschah und rings um Jenes, und füllte ihn an, er war nun nicht mehr bloße Bewegung, sondern ersättigte und gefüllte Bewegung; so wurde er 135
in der Folge zu allen Dingen und erkannte dies, indem er sein selber gewahr wurde, und war damit zum Geist geworden, angefüllt, damit er habe was er schauen könne, und auf es schauend im Lichte; denn von Dem, der ihm jene Dinge verlieh, erhielt er auch das Licht. Deshalb 136
heißt es von Jenem, daß Er nicht nur Urheber der Substanz ist, sondern auch dessen daß sie gesehen wird. Und wie die Sonne, welche für die Sinnendinge Ursache ist daß sie gesehen werden und daß sie entstehen, damit in gewissem Sinne auch Ursache des Sehvermögens ist — denn ohne sie gäbe es sowenig ein Sehen wie die gewordenen Dinge — so ist auch die Wesenheit des Guten, welche 137
Ursache der Substanz und des Geistes ist und dem Lichte entspricht für das was dort oben Gegenstand und Träger des Sehens ist, weder das Seiende noch der Geist, sondern Ursache von beiden und ermöglicht mit ihrer Art Licht dem Seienden und dem Geiste das Denken. So entstand 138
der Geist indem er sich füllte, und als er voll war, da war er da, und seine Vollendung und sein Schauen fallen zusammen. Urbeginn aber ist ihm Jenes das vor seiner Erfüllung liegt; und ein zweiter, gleichsam äußerer Beginn ist der, der ihn voll machte und von dem er, indem er voll wurde, gleichsam geprägt ward.

Aber wie gelangten diese Dinge in den Geist und wie 17
kann er sie sein, da sie doch nicht dort in dem was voll 139
machte waren und anderseits auch nicht in Dem was voll

wurde? Denn zu der Zeit als er noch nicht voll gemacht
140 wurde, hatte der Geist sie noch nicht. Nun, es ist nicht notwendig daß derjenige, welcher etwas gibt, dies auch habe, sondern in Fällen dieser Art muß man das Gebende für das Höhere halten und das Gegebene für geringer als das Gebende; denn auf solche Weise findet Entstehung
141 im Reich des Seienden statt. Denn das Aktuelle muß das Erste sein, und die späteren Stufen müssen potentiell das vor ihnen liegende sein; auch liegt das Erste jenseits über dem Zweiten und das Gebende über und vor dem Gegebenen; denn es ist stärker. Ist also etwas früher als die Aktualität, so liegt es jenseits über der Aktualität,
142 und damit auch jenseits über dem Leben. Ist nun im Geist Leben, so hat der Gebende wohl Leben gegeben, ist aber selber schöner und höheren Wertes als das Leben; so erhielt der Geist Leben und bedurfte doch nicht eines vielgestaltigen Gebers; und es war sein Leben ein Abglanz
143 von Jenem und nicht das Leben Jenes. Solange dies Leben nun nach Jenem sich ausrichtete, blieb es unbegrenzt; aber eben indem es seinen Blick nach dort richtete, erhielt es eine Grenze, während Jener keine Grenze hat. Denn schon durch das bloße Hinblicken auf ein Ding wird es eben durch dies Ding begrenzt und erhält
144 in sich Grenze, Ende und Gestalt. Und zwar lag diese Gestalt in dem Geformten, das Formende aber war ungeformt; und die Grenze war nicht gleichsam von außen einer Größe umgelegt, sondern die Grenze erstreckte sich durch dies gesamte Leben hin in seiner ganzen Vielfalt und Unendlichkeit, da sie ja von einer Wesenheit entsprechender Art ausstrahlte; und es war nicht etwa das Leben eines bestimmten Dinges, denn dann wäre es als das eines nicht mehr Teilbaren (*Individuellen*) begrenzt gewesen; begrenzt war es aber doch; so war es also be-
145 grenzt als das Leben eines vielheitlichen Einen. So war denn auch jegliches einzelne Leben begrenzt, infolge der Vielfältigkeit des Lebens war es als Vielheit begrenzt, infolge der Grenze anderseits als Eines. Als was wurde nun dies eine begrenzt? Als Geist; denn begrenztes Leben

ist Geist. Und als was die Vielheit? Als Vielheit der Geiste. So sind also alle diese Dinge Geiste, der gesamte ist Geist, und die einzelnen sind Geiste. Der gesamte Geist nun, 146
der jeden einzelnen Geist enthält, enthält er jeden als identischen? Aber dann enthielte er ja nur Einen. Enthält er aber viele, so muß ein Unterschied vorhanden sein. Wie aber kam denn nun der einzelne zu diesem Unterschied? Nun, eben indem er überhaupt dieser eine wurde, hatte er schon den Unterschied; denn die Gesamtheit des Geistes ist ja nicht identisch mit jedem beliebigen einzelnen Geist. So war denn also das Leben des 147
Geistes Möglichkeit insgesamt, sein Schauen, das von dorther kam, Möglichkeit sämtlicher Dinge, und der dann entstandene Geist trat in Erscheinung als die sämtlichen Dinge selber. Er aber thront über ihnen — nicht um selber ein Fundament zu haben, sondern um ihnen ein Fundament zu geben, indem er die Gestalt der Ersten Dinge erschaut, welche selber gestaltlos ist. Der Geist 148
nun ist für die Seele ebenso in sie erstrahlendes Licht wie Jener für den Geist; und wenn er die Seele begrenzt, so macht er sie vernunfthaft, indem er ihr den Abglanz dessen mitteilt was er selber erhielt. So ist denn nun der 149
Geist ein Abglanz von Jenem; und während der Geist Gestalt ist und aus sich heraustritt und Vielheit wird, ist Jener ungeformt und gestaltlos; denn eben darum schafft er die Gestalten. Wäre aber Jenes schon Gestalt, so wäre der Geist Vernunft. Es durfte aber in keinem Falle das Erste ein Vieles sein, denn dann müßte seine Vielheit abhängen von einem andern, das seinerseits über ihm liegen müßte.

Doch zurück zu der Frage wem zufolge die Ideen im 18
Geiste gutgestaltig sind. Sind sie es sofern sie jede Idee 150
sind, oder sofern sie schön sind, oder was sonst? Wenn denn alles was von dem Guten herstammt, einen Abglanz und eine Prägung an sich trägt, die Jenes ist oder besser: von Jenem stammt, so wie das vom Feuer Stammende einen Schimmer von Feuer und das vom Süßen Stammende einen Schimmer von süß, wenn ferner von Jenem das

Leben stammt das in den Geist eintritt (denn es bildete sich aus der von Jenem kommenden Wirkungskraft) und der Geist durch Jenes existiert und die Schönheit der Ideen von Jenem kommt, so ist wohl alles gutgestaltig, 151
das Leben wie der Geist und die Idee. Aber was ist das den Ideen Gemeinsame? Denn die Herkunft von Jenem reicht noch nicht dazu hin daß sie untereinander dieselben sind, es muß in ihnen selbst ein Gemeinsames vorhanden sein; denn es können von demselben Ursprung aus sehr wohl auch Dinge entstehen die nicht identisch sind, sie können auch, obgleich als identisch dargeboten, doch im Aufnehmenden verschieden werden; ist doch auch ein anderes das sich auf die Erste Wirkungskraft richtende, ein anderes das vermöge der Ersten Wirkungskraft dargebotene, und wieder ein anderes das was sich 152
aus beiden ergibt. Nun steht nichts im Wege daß die Gutgestaltigkeit der Idee zwar auf jeder Einzelnen der genannten Wesenheiten beruht, vorzugsweise aber doch noch auf einem Andern. Was also ist es auf dem sie in erster Linie beruht? Indessen zuvor ist es nötig das Folgende ins Auge zu fassen: ist das Leben ein Gutes sofern man es als eben dieses, als reines Leben betrachtet und alles andern entkleidet? Nein, nur sofern es von Jenem stammendes Leben ist. — Aber heißt denn 'von Jenem stammend' überhaupt etwas anderes als 'von der und der Beschaffenheit'? Wir entgegnen mit der Frage: was ist denn das Leben von der und der Beschaffenheit? Es ist das Leben des Guten. Nun ist aber das Leben nicht Leben 153
Jenes, sondern von Jenem stammendes Leben. — Indessen wenn in jenem höheren Leben etwas wohnt, das von Jenem stammt, und wenn es das wahrhafte Leben ist, wenn ferner gesagt werden muß daß von Jenem nichts Wertloses stammen kann, dann muß man es notwendig auch sofern es Leben ist als gut ansprechen und muß also auch beim Geist, bei jenem Wahren und Ersten Geist anerkennen daß er gut ist, und dann ist klar daß 154
auch jede einzelne Idee gut und gutgestaltig ist. Was ist es nun, demzufolge und durch dessen Besitz sie gut ist?

Ist es ein Gemeinsames, oder beruht es mehr auf einem als auf den andern, oder hat es das eine primär, das andere aber erst im Gefolge davon und sekundär? Denn da wir angesetzt haben, daß jede einzelne Idee schon in ihrem eignen Wesen etwas Gutes trägt und sie eben hierdurch gut sein sollte — war doch auch das Leben nicht einfach 155
als solches ein Gutes, sondern sofern es als wahres Leben anzusprechen ist und sofern es von Jenem stammt, und so auch erst der wahrhafte Geist — so muß an ihnen etwas identisches sichtbar werden. Denn wenn 156
man von unterschiedenen Dingen ein identisches aussagt, so mag das ruhig in ihrem Wesen enthalten sein, trotzdem kann man es im Denken abgesondert erfassen, so z. B. an Mensch und Pferd die Bestimmung 'Lebewesen', oder 'warm' an Wasser und Feuer; im ersten Fall ist es die Gattung, im andern Falle ist es in dem einen primär und im andern sekundär (denn sonst würden beide und überhaupt jedes nur durch zufälligen Gleichklang warm genannt). Ist also im Wesen der Ideen das 157
Gute nur enthalten oder ist jede einzelne als Ganze gut? Wenn aber jede einzelne als ganze gut ist, beruht das dann nicht auf einem einheitlichen Guten? Und wie das? Nun, sie sind vielleicht seine Teile? Aber das Gute ist doch teillos! Gewiß, es ist als solches ein Eines, aber doch nur in dem Sinne als es dies bestimmte ist; es ist 158
ja auch die erste Wirkungskraft gut und das was sich an ihr bestimmt ist gut und ebenfalls ihre Vereinigung, und zwar die Wirkungskraft weil sie durch das Gute entstanden, das an ihr Bestimmte, weil seine Ordnung von ihm stammt, und ihre Vereinigung aus beiden Gründen. Es stammt also von ihm her sehr wohl auch etwas das nicht identisch ist; so wie von demselben Menschen Stimme und Gang und sonst etwas ausgeht, das doch alles der Norm entspricht. Nun, in diesem Falle ist es so, 159
weil es sich um Ordnung und Rhythmus handelt; was aber ist das Gute in jenem andern Falle (*bei den Ideen*)? Man könnte geltend machen daß in diesem Falle das Gute als ganzes von außen in den schönen Gegenstand

eintritt und die Dinge, an denen die Ordnung statthat, von ihm verschieden sind, während sie in jenem Falle auch selber gut sind.

160 Aber warum sind denn nun die Ideen auch selber gut? Denn mit dem Glauben an die Begründung, weil sie von Jenem stammen, ist es nicht getan; gewiß muß man zugestehen daß sie als von Jenem stammende werthaft sind, aber die Untersuchung muß darauf drängen eben
19 161 das zu erfassen, worin ihr Gutsein besteht. Sollen wir etwa der Seele und ihrem Trachten die Entscheidung anheimstellen, und im Vertrauen auf ihr Erleben das gut nennen, wonach sie trachtet, aber garnicht untersuchen warum sie danach trachtet? Und sollen wohl bei jedem Ding den strengen Nachweis erbringen was es nach seinem Wesen ist, gerade aber beim Guten uns mit dem Trachten
162 der Seele zufrieden geben? Aber bei solchem Verfahren würden sich viele Unmöglichkeiten ergeben. Erstens ist auch das Gute ja eines von den Dingen, über die wir den strengen Nachweis führen wollten. Sodann gibt es viele Wesen die trachten, und ihr Trachten richtet sich auf ganz verschiedene Ziele; wie können wir also nach dem trachtenden Wesen eine Entscheidung treffen? Vielleicht wenn es besser ist? Aber wir werden wohl garnicht erkennen können welches Wesen das bessere ist, wenn wir
163 nicht wissen was das Gute ist. Aber vielleicht werden wir das Gute bestimmen als die Vollkommenheit jedes einzelnen Dinges? Indessen so gelangen wir zu seiner Idee und rationalen Form — gewiß der richtige Weg, aber wenn wir dann zur Idee und Form gelangen, was wollen wir von ihr aussagen, da wir ja gerade danach suchen, inwiefern
164 Idee und Form gut sind? Denn bei geringeren Dingen können wir, scheint es, das Gute, obgleich es dort nicht rein und nicht ursprünglich ist, erkennen durch Vergleich mit eben dem geringeren; dort aber wo es kein Schlechtes gibt, sondern das Bessere nur auf sich allein steht, werden
165 wir keinen solchen Ausweg finden. Beruht nun vielleicht die Schwierigkeit darauf daß unsere Untersuchung auf das Warum gerichtet ist, jene aber aus sich selber gut sind,

indem bei ihnen das Warum das Daß ist? Aber auch wenn wir ein anderes als Ursache für sie annehmen, so bleibt die Schwierigkeit die gleiche, solange das Denken nicht bis dorthin vordringt. Gleichwohl aber wollen wirs nicht aufgeben, vielleicht kommen wir zu einem Ergebnis wenn wir auf einem andern Wege vorgehen.

20 166 Nachdem wir also für jetzt den Strebungen keinen Glauben schenken hinsichtlich der Feststellung des Wesens oder der Qualität, müssen wir uns da nicht zu den Entscheidungen wenden und die Gegensätzlichkeit der Dinge ins Auge fassen, z. B. Ordnung Unordnung, Symmetrie Asymmetrie, Gesundheit Krankheit, Gestalt Ungeformtheit, Substanz Vernichtung und allgemein das ins Sein Treten und das aus dem Sein Verschwinden? Denn das erste Glied in jedem dieser Paare ist ja unzwei- 167 felhaft dem Guten zugehörig; und wenn das, so muß man auch das, was sie hervorbringt, notwendig auf die Seite des Guten stellen. So gehört also Tugend und Geist und Leben und Seele, wenigstens die verständige, zum Guten; und damit dann auch das, wonach die verständige Seele trachtet. Und warum sollen wir nun nicht, könnte einer 168 vorbringen, beim Geist innehalten und ihn als das Gute ansetzen? Es ist ja Seele und Leben Abglanz des Geistes, und er ist es nach dem die Seele trachtet. So ist ihr Trachten nach dem Geist zugleich ein Urteil, sie urteilt daß Gerechtigkeit besser ist als Ungerechtigkeit und so jede einzelne Art Tugend besser als die entsprechende Art des Lasters, und das was ihr Urteil vorzieht, ist dasselbe was ihr Trachten wählt. Indessen ob sie wirklich allein nach 169 dem Geist trachtet, bedürfte doch wohl einer ausführlicheren Erörterung, in der wir zu zeigen hätten daß der Geist nicht die letzte Stufe ist und daß nach dem Geiste nicht alle Wesen trachten, wohl aber nach dem Guten, und daß einerseits nicht alle Wesen die keinen Geist haben, auf seinen Besitz aus sind, anderseits aber die Wesen, welche Geist haben, nicht bei ihm innehalten, sondern weitersuchen nach dem Guten, und den Geist erstreben aus Überlegung, das Gute aber noch vor dem Denken. Da 170

ja ferner die Wesen auch nach Leben trachten und nach dauerndem Sein und Wirken, so ist der Geist nicht, sofern er Geist ist, Gegenstand ihres Trachtens, sondern sofern er gut ist, vom Guten stammt und zum Guten führt; und ebenso steht es mit dem Leben.

21 171 Was ist nun also das, was als ein Einheitliches in allen diesen Dingen jedes von ihnen zu einem guten macht? So wollen wir uns denn erkühnen zu folgender Aufstellung. Der Geist und das Leben Jener Welt sind gutgestaltig, und das Trachten richtet sich auch auf sie eben sofern sie gutgestaltig sind; gutgestaltig aber nenne ich sie darum weil das Leben die Wirkungskraft des Guten ist oder vielmehr die aus dem Guten hervorströmende Wirkungskraft, und der Geist die bereits bestimmte 172 Wirkungskraft. Sie sind aber beide erfüllt von seinem Glanze und die Seele strebt eifrig nach ihnen weil sie von ihnen stammt und darum sich wieder zu ihnen hinwendet; sie erstrebt sie also als ihr wesenseigene, nicht als gute; da sie aber gutgestaltig sind, sind sie auch insofern nicht gering zu schätzen; denn das wesenseigene, wenn es nicht gut ist, mag wohl wesenseigen sein, aber man meidet es doch; sonst würden ja auch andere Dinge, die fern von jener Welt und in der Tiefe sind, das Trachten erregen. 173 Es richtet sich aber auf jene beiden das gespannte Verlangen nicht wenn sie nur sind was sie sind, sondern wenn sie von Jenem noch ein weiteres Stück dessen, was sie schon selber sind, hinzuerhalten; denn so wie bei den Körpern, denen doch Licht eingemengt ist, es dennoch weiteren Lichtes bedarf damit das in ihnen befindliche Licht überhaupt sichtbar wird, so bedarf es auch bei den Dingen Jener Welt, obgleich sie Licht in Fülle in sich tragen, eines weiteren, höheren Lichtes, damit sie sowohl für sich selbst wie für jemand anders sehbar werden.

22 174 Wenn nun einer dieses Licht erblickt, dann und erst dann wird er erregt und zu jenen hingezogen, und des Lichtes, das auf ihnen schimmert, begierig erquickt er sich an ihm; so wie bei den irdischen Körpern das Liebesverlangen sich nicht auf die zugrunde liegenden Körper

richtet, sondern auf die an ihnen erscheinende Schönheit.
Es ist nämlich ein jedes von den oberen Dingen was es
175 ist und steht auf sich selber; zum Gegenstand des Trachtens aber wird es erst durch den Schimmer den das Gute über es breitet, welches den Dingen dort droben gleichsam Reize verleiht und den trachtenden Wesen das Liebesverlangen eingibt. Und so wird denn die Seele, indem sie das von Jenem kommende Rinnsal in ihr Inneres empfängt, in Erregung gesetzt, wird in den Taumel der Leidenschaft gerissen und von Sehnsucht gestachelt: dann wird sie ganz zu Liebesverlangen. Vordem aber wird
176 sie selbst nicht zum Geist in Bewegung gesetzt, ob er gleich schön ist; denn seine Schönheit ist untätig bevor er das Licht des Guten empfängt, und demgemäß fällt die Seele in sich selber 'rücklings zu Boden' und ist in allem untätig und auch wenn der Geist zugegen ist bleibt sie ihm gegenüber stumpf. Dringt aber in sie von Jenem
177 her gleichsam ein wärmender Strahl, dann erstarkt sie und wird wach, dann wird sie wahrhaft 'beflügelt', und ob auch das sie Umgebende und Nahe sie noch so leidenschaftlich anzieht, sie schwingt sich dennoch, sozusagen durch Erinnerung gelenkt, zu einem andern, Größeren hinauf. Und solange es noch etwas gibt das höher ist als
178 das eben Zugegene, hebt sie sich hinauf, denn ihre Anlage hebt sie empor vermöge Jenes, der ihr das Liebesverlangen eingab. So hebt sie sich empor auch über den Geist; über das Gute jedoch vermag sie nicht hinauszudringen, weil über Ihm nichts mehr darüber ist. Verharrt sie jedoch
179 im Geist, so erschaut sie wohl Schönes und Ehrwürdiges, allein sie hat das noch nicht ganz erlangt worauf sie aus ist. Denn sie naht dann gleichsam einem Antlitz, welches wohl schön ist, doch aber das Auge nicht zu erregen vermag, weil jener Reiz nicht in ihm leuchtet, der noch über der Schönheit schimmert. Weshalb denn auch hier auf
180 Erden man die Schönheit nicht so sehr in der Symmetrie zu erblicken hat als in dem Glanze, der über der Symmetrie strahlt, und der den eigentlichen Reiz des Schönen ausmacht. Denn warum leuchtet der Glanz des Schönen

heller auf einem lebenden Antlitz, auf dem eines Verstorbenen dagegen nur noch als schwacher Schimmer, und zwar ehe noch das Fleisch des Gesichtes und sein
181 symmetrisches Gefüge verfallen ist? Und warum sind die Bildwerke, die lebendiger sind, schöner als die andern, auch wenn diese symmetrischer sind? Und warum ist ein weniger schöner Mensch, der lebt, schöner als ein schöner
182 der im Bilde dargestellt ist? Nun, weil der konkret Vorhandene eher Gegenstand des Trachtens ist. Das aber ist er weil er Seele hat; und dies, weil er in höherem Grade gutgestaltig ist; und dies wieder, weil er gewissermaßen vom Licht des Guten überstrahlt ist und durch dies Strahlen wach geworden ist und sich emporgeschwungen hat, und mit emporhebt was in ihm ist, und dieses nach seinen Kräften ebenfalls gutmacht und aufweckt.

23
183 Wenn also Jenes es ist auf das die Seele Jagd macht, das dem Geiste das Licht darbietet und das Abbild des Geistes (*die Seele*) durch seine Strahlen erregt, so darf man fürwahr sich nicht verwundern daß Es eine solche Kraft hat und die Seele zu Sich hinbannt und wie mit Zaubermacht fortruft aus aller Irrfahrt, daß sie bei Ihm zur Ruhe komme. Denn wenn aus Ihm alle Dinge stammen, so ist deren keines mächtiger als Es, vielmehr alle geringer. Und das was das Beste unter allem Seienden ist,
184 was könnte es anderes sein als das Gute? Ferner, wenn die Wesenheit des Guten völlig selbstgenugsam sein muß und unbedürftig irgendeines beliebigen anderen, was für eine andere könnte man da noch ausfindig machen als eben Diese, welche vor den andern Dingen war was sie
185 ist, als es noch garnichts Böses gab. Entsteht aber das Böse erst später, und zwar in den Dingen die in keinem Betracht an Jenem Anteil erhielten, in der niedrigsten Stufe der Wirklichkeit, wo es über das Böse hinaus keinen Schritt mehr abwärts ins Niedere weitergeht, so steht das Böse zu Ihm in konträrem Gegensatz und findet in der Mitte dazwischen nichts zu dem es der Gegensatz sein könnte.
186 Also muß das Gute dieser Gegensatz sein. Denn entweder gibt es überhaupt kein Gutes, oder, wenn es denn not-

wendig ein Gutes geben muß, so muß es Dieses sein und nichts anderes. Wollte man aber behaupten daß es garnicht vorhanden ist, so könnte es auch das Böse nicht geben; dann wären also die Dinge von Natur für den Wählenden ohne Wertunterschied (*indifferent*); das aber ist unmöglich. Was man aber sonst für Dinge als gut anspricht, die gehen auf Dieses zurück, Es selber aber auf nichts weiteres. — Ist es nun aber so beschaffen, was 187
bringt es dann hervor? Nun es hat hervorgebracht den Geist, hervorgebracht das Leben, und aus dem Geist die Seelen und alles andere, was teilhat an Vernunft, an Geist oder Leben. Was also aller dieser Dinge Quelle und Urgrund ist, wie könnte einer dessen Gutsein nach Art und Größe ganz aussagen? Indessen was bewirkt Es heute noch? Nun, auch jetzt noch erhält Es jene und macht denken das Denkende und leben das Lebende, indem Es ihm Geist, indem Es Leben einhaucht; und wenn etwas nicht leben kann, so macht es dieses wenigstens existieren.

Was aber macht Es aus uns? Sollen wir nochmals 24
davon sprechen was jenes Licht ist das den Geist erleuchtet und an dem die Seele Anteil erhält? Nein, wir lassen das für später bei Seite und wenden uns füglich zuvor zu
1 den folgenden Problemen. Ist und heißt das Gute des- 189
wegen gut, weil es für ein anderes Wesen Gegenstand des Trachtens ist, und wenn es nur für einige Gegenstand des Trachtens ist, so ist es nur ein Gutes für einige, ist es dagegen für alle Gegenstand des Trachtens, so nennen wirs das Gute? Oder läßt sich diese Feststellung lediglich als Zeugnis dafür verwerten daß es ein Gutes gibt, während doch der Gegenstand des Trachtens auch an sich von solcher Wesensart sein muß daß er auch mit Recht
2 mit einem so hohen Namen belegt wird? — Ferner, trach- 190
tet das Trachtende darum nach ihm weil es etwas von ihm bekommt, oder nur wegen der bloßen Freude? Und wenn es etwas bekommt, was ist das? Geht es ihm dagegen nur um die Freude, warum freut es sich an ihm und nicht
3 an irgend etwas anderem? — Darin steckt dann auch

das Problem, ob das Gute auf dem Wesenseignen be-
191 ruht oder auf etwas anderem. — Ferner, ist das Gute 4
überhaupt einem andern gehörig oder ist das Gute nur für sich selber gut? Nun, was jeweils gut ist, ist es ja nicht für sich selber, sondern ist notwendig das Gute eines andern; dann ist es für das eine Wesen gut, es gibt aber
192 andere Wesen, für die es kein Gutes gibt. — Und schließ- 5
lich dürfen wir auch den Einwand nicht beiseite schieben, den vielleicht ein eigensinniger Mensch erheben könnte, der sagen würde: 'Heda, ihr, warum tut ihr so groß mit Worten und Namen und nennt, oben wie unten, das Leben gut, ihr nennt den Geist gut und das was jenseits
193 von beiden liegt? Warum soll denn eigentlich der Geist gut sein? Was hat denn der, der die Ideen als solche denkt, für gutes davon, wenn er jede einzelne Idee betrachtet? Ja, wenn er sich betrügen läßt und hat seine Lust an ihnen, mag er den Geist vielleicht gut nennen, und ebenso das Leben, da es lustvoll ist; hält er aber stand und bleibt erhaben über die Lust, warum soll er sie dann als gut
194 anerkennen? Etwa weil er selber ist? Welchen Gewinn zieht er denn aus seinem Sein und was soll es ihm ausmachen ob er ist oder ob er überhaupt nicht da ist? Man müßte denn die Liebe zu sich selber als Ursache dafür ansetzen. Dann hat also wegen dieses Truges, der rein naturhaft ist, und wegen der Furcht vor der Auslöschung, die
25 Setzung des Guten Glauben gefunden!' (Plato freilich,
195 der die Lust mit dem höchsten Ziel verbindet und das Gute nicht als einfaches und nicht im Geist allein ansetzt, wie im Philebos geschrieben steht, hat vielleicht diese Schwierigkeit bemerkt und daher sich weder herbeigelassen das Gute gänzlich mit dem Lustvollen gleichzusetzen — und daran tut er recht — noch glaubte er anderseits daß man den Geist, da er ja ohne Lust ist, als das Gute ansetzen dürfe, weil er das die Lust erregende
196 Moment im Geist nicht sah; oder vielleicht auch nicht deshalb, sondern weil er forderte, daß das Gute, da es so herrliche Anlage in sich trägt, notwendig freudevoll sein müsse, und daß das Ziel des Trachtens für den der es

erlangt unbedingt Freude bringt; mithin habe, dem die Freude nicht zuteil wird, auch das Gute garnicht, und anderseits, wenn dem Trachtenden die Freude zuteil wird, könne das Erste sie nicht haben; und damit könne Es auch das Gute nicht haben. Das ist auch keineswegs unsinnig; 197
denn der Trachtende ist ja nicht auf das Erste Gute aus sondern auf das für uns Gute; und überhaupt, da er einem andern gehört wird das Gute ihm zuteil als ein von ihm verschiedenes, denn er ist mangelhaft und vielleicht zusammengesetzt; daher denn auch das was einsam und allein ist, keinerlei Gutes enthält, sondern ein anderes, höheres Sein hat.)

(1) Ziel des Trachtens muß gewiß das Gute sein; es wird 198
aber nicht dadurch daß es Ziel des Trachtens ist, gut, sondern dadurch daß es gut ist, Ziel des Trachtens. Ist 199
es nun nicht so, daß für das Niedrigste im Reiche des Seins das über ihm Liegende das Gute ist und dieser Aufstieg immer weiter geht und jeweils das Übergeordnete für das Nachgeordnete zu seinem Guten macht, wenn denn der Aufstieg nicht aus der Entsprechung heraustritt, sondern jeweils zu einem Höheren fortschreitet? Zum Stillstand aber wird dieser Aufstieg kommen bei 200
der letzten Stufe über die hinaus es kein Höheres mehr gibt; und sie wird das Erste und wahrhafte und eigentlichste Gute sein, und zugleich Ursache der andern Guten. Für die Materie ist das Gute die Form, und hätte 201
sie Bewußtsein, so würde sie sie freudig begrüßen; und für den Körper die Seele, ohne sie würde er ja weder dasein noch sich erhalten können; und für die Seele die Tugend, und weiter hinauf der Geist und über diesem das was wir die Erste Wesenheit nennen.

(2) Jedes von diesen Guten nun wirkt in der Tat etwas 202
in dem, dessen Gutes es ist: das eine empfängt Ordnung und Gliederung, das andere Leben, das andere Vernunft und rechtes Leben; für den Geist aber ist das Gute, welches nach unserer Auffassung auch in ihn eintritt (weil er nämlich Wirkungskraft von Jenem her ist, und weil Jenes es ihm auch heute noch dargibt) das was wir Licht

26 nennen; was aber dies eigentlich sei, davon später. Das-
203 jenige nun, das von sich aus die Gabe hat wahrzunehmen, erkennt das Gute, wenn es zu ihm gelangt, und sagt aus daß es es besitzt. Was aber nun wenn es einem Trug zum Opfer fiel? Dann muß doch etwas Ähnliches dasein, und auf dieser Ähnlichkeit der Trug beruhen. Und wenn das, so ist eben jenes Ähnliche für es das Gute; wie es denn auch, wenn jenes Andere naht, sich lossagt von dem,
204 von dem es betrogen ist. (Übrigens bezeugt auch das schmerzliche Verlangen, das jedes Ding nach ihm hat, daß es für jedes einzelne Ding ein Gutes gibt. Die unbeseelten Dinge nämlich erhalten das für sie Gute von einem andern, was aber Seele hat, bei dem bewirkt das Trachten, daß sie selber dem Guten nachjagen; so wie die leblosen Körper von den Lebenden besorgt und gepflegt werden, die lebenden aber für sich selber Vorsorge
205 treffen.) Daß es aber das Gute wirklich erlangt hat, bestätigt sich dann, wenn es selber besser wird und wenn es ihm nicht leid wird, sondern ihm Erfüllung zuteil wird und es dann bei Jenem bleibt und kein anderes mehr sucht. Deshalb ist auch die Lust nicht selbstgenügsam, denn sie ist nicht mit dem Nämlichen zufrieden; das Neue ist auch nicht das Nämliche, weil sie wieder eine Lust will; denn das, woran sie ihre Lust hat, ist immer wieder je
206 ein Neues. Es darf also das Gute, was man wählt, nicht etwa bloß das Gefühl sein, das der hat der das Gute erlangt; wer dies für das Gute hält, bleibt unerfüllt, da er ja nur das Gefühl hat, was man im Besitze des Guten haben
207 würde. Daher man sich denn auch sonst nicht mit dem bloßen Gefühl zufrieden gibt, wenn man das nicht hat was das Gefühl hervorruft, z. B. mit der Lust an der Gegenwart eines Knaben, wenn er gar nicht zugegen ist; und wer in der leiblichen Sättigung das Gute findet, der wird, denke ich, nicht mit der Lust als äße er zufrieden sein, wenn er garnicht ißt, mit der Lust als genösse er der Liebe, wenn er dem begehrten Mädchen garnicht beiwohnt oder überhaupt nicht in Aktion tritt.

27 Was nun ist es, das dem Einzelnen zu Teil werden muß, *(3)*
208

damit es das ihm Zukommende habe? Eine Gestalt, werden wir sagen; es ist ja für die Materie die Gestalt das Gute, und für die Seele ist die Tugend ihre Gestalt. Ist nun aber diese Gestalt deswegen für das betreffende das Gute, weil sie ihm wesenseigen ist, und richtet sich sein Trachten auf das Wesenseigene? Nein, auch das ihm 209
Gleiche ist ihm ja wesenseigen, und wenn er dies will und am Gleichen seine Freude hat, so hat er damit noch nicht das Gute. Aber wenn wir etwas als das Gute ansprechen, müssen wir das nicht auch als das Wesenseigne gelten lassen? Nein, wir müssen vielmehr sagen, daß das Gute nach demjenigen beurteilt werden muß was höher und besser als das Wesenseigne ist, auf das es potentiell gerichtet ist. Denn indem es potentiell das ist worauf es gerichtet ist, ist es seiner bedürftig; wessen es aber als eines Höheren bedürftig ist, das ist für es das Gute.

(4) Die Materie nun ist das allerbedürftigste und ihr ist 210
die niedrigste Formgestalt benachbart, denn diese folgt auf sie in der Richtung nach oben. Wenn aber sogar diese Gestalt auch für sich selber ein Gutes ist, so ist in weit höherem Grade für sie ein Gutes ihre Vollendung, ihre Idee, ihr Höheres, welches gut ist sowohl nach seiner eignen Anlage als anderseits darum weil es seinerseits Gutes schafft. Aber warum ist dies denn nun für sich selber ein 211
Gutes? Etwa weil es sich selbst das wesenseigenste ist? Nein, sondern weil es ein Teil des Guten ist (weshalb denn auch diejenigen Menschen in höherem Grade der Wesensaneignung fähig sind, die in höherem Grade lauter und gut sind). Es ist also ganz unsinnig zu untersuchen, 212
warum etwas, das gut ist, für sich selber gut ist, als müßte es, um zu sich selbst zu gelangen, aus seinem Sein heraustreten und sich nicht mit sich selber als Gutem zufrieden geben. Nur bei dem Einfachen muß man allerdings prüfen ob es, da ja in ihm nicht ein eines von einem andern unterschieden ist, eine Wesensaneignung mit sich selber hat und ob es selbst für sich selber das Gute ist.

So ergreift also, wenn diese Darlegungen richtig sind, 213
der Aufstieg nach oben das Gute als etwas in der Wirk-

lichkeit vorhandenes, es macht nicht das Trachten das Gute sondern das Trachten findet statt weil ein Gutes da ist, es wird denen, die das Gute besitzen, in diesem Besitz etwas Lustvolles zu Teil. Die Frage aber, ob auch dann wenn es keine Lust im Gefolge hat, das Gute zu
28 wählen ist, muß für sich untersucht werden; für jetzt haben wir die Folgerungen aus unserer Darlegung zu betrachten.

214 Wenn in allen Fällen das, was als Gutes hinzutritt, die Form ist und auch für die Materie die Form das Gute ist, würde da die Materie, wenn sie einen Willen hätte, wollen
215 daß sie ganz zu reiner Form würde? Aber wenn dies, so müßte sie ihren eignen Untergang wollen. Jedwedes Ding aber ist gerade darauf aus was ihm zum Guten dient! Indessen vielleicht würde sie doch den Willen haben nicht Materie zu sein, sondern zu sein; und wenn sie das erhält, wird sie den Willen haben ihre eigne
216 Schlechtigkeit fahren zu lassen. Indessen wie kann das Böse ein Trachten nach dem Guten haben? Nun, wir haben ja garnicht der Materie das Trachten zugesprochen (es war nur eine gedankliche Annahme daß wir ihr Bewußtsein zuschrieben; wenn es denn überhaupt angängig war ihr das zuzuschreiben und sie dabei noch als Materie zu belassen); sondern wir nahmen an daß die Form zu ihr tritt wie ein gutes Traumbild und daß sie dadurch
217 in einen Zustand schönerer Ordnung eintritt. Ist die Materie das Böse selber, so ist darüber das nötige gesagt; ist sie aber etwas anderes und nur so etwas wie Schlechtigkeit, ist da anzunehmen daß ihr Wesenseignes, wenn sie Bewußtsein von ihrem Sein bekäme, sich noch auf das Höhere, das Gute richte? Nun, nicht die Schlechtigkeit ist das Wählende, sondern das was erst schlecht geworden ist. Fällt dagegen ihr Sein mit dem Bösen zusammen, so kann dies gewiß nicht das Gute wählen. Indessen wenn das Böse Bewußtsein von sich selbst erhielte, könnte es sich mit sich selbst zufrieden geben? Wie könnte das Unbefriedigende befriedigend sein? Wir haben ja das Gute
218 nicht als das Wesenseigne angesetzt. Soviel hierüber.

Wenn nun also in allen Fällen die Form das Gute ist und je bei höherem Hinaufsteigen sich eine höhere Form ergibt (denn die Seele ist in höherem Grade Form als die Form des Körpers, und von der Seele ist es das eine Stück in höherem, das andere in noch höherem Grade, und der Geist in höherem Grade als die Seele), so tritt das Gute 219
an das Stück der Seele heran, welches der Materie entgegengesetzt ist und sich gleichsam von ihr gereinigt und sie abgelegt hat; und zwar naht jedem das Gute nach seinem Vermögen, das höchste Gute aber nur dem der alles Materielle ablegt. Die Wesenheit des Guten, welche 220
ja aller Materie entweicht oder vielmehr ihr überhaupt in keiner Weise nahe kommt, ist hinaufgeflohen in die Gestaltlosigkeit, von welcher die Erste Gestalt stammt. Doch darüber später.

Wenn nun das Gute keine Lust im Gefolge hat, sondern 29
es etwas ist das vor aller Lust ist und aus dem sich die 221
Lust erst herleitet, warum ist es dann nicht doch etwas willkommenes? Nun, indem wir es willkommen nennen, haben wir es damit schon als Lust angesprochen. Wo es aber doch vorhanden sein muß, da soll es möglich sein daß man es als Vorhandenes nicht willkommen heißt? Wenn dem so wäre, dann würde das, welches das Gute besitzt, obgleich es Bewußtsein hätte, doch der Gegenwart des Guten nicht inne werden. Aber warum soll es 222
denn nicht so sein, daß es wohl seiner Gegenwart inne wird, sonst aber in seinem Besitze nicht weiter in Erregung gerät? Ein Verhalten das umso eher sich einstellen wird, je besonnener und je unbedürftiger das Betreffende ist. Weshalb denn auch das Erste keine Lust kennt, nicht nur weil es einfach ist, sondern weil nur der Besitz von etwas Entbehrtem lustvoll ist.

(5) Indes wird dieser Punkt ohne weiteres einleuchtend 223
werden, wenn wir vorher das noch Ausstehende bereinigt und jene letzte gegnerische Erwägung aus dem Felde geschlagen haben. Diese Erwägung sah eine Schwierigkeit 224
darin, was denn der Verständige für einen Gewinn nach der Seite des Guten haben soll, da er in keiner Weise betroffen ist wenn er diese Dinge hört, denn er hat kein Verständnis für sie und hört deshalb entweder bloße Worte oder versteht jeweils etwas anderes darunter und ist auf ein Sinnliches aus und sieht das Gute in Geld oder
225 derartigen Dingen. Hierauf ist zu erwidern daß dieser, wenn er diese Dinge gering achtet, eben damit eingesteht daß er von sich aus selber ein Gutes ansetzt, da er aber nicht weiß wie es damit bestellt ist, paßt er es seiner eignen Vorstellung an; denn man kann nicht sagen: 'nicht dieses', wenn man gänzlich ohne Erfahrung und Vorstellung ist was 'dieses' ist, und vielleicht ahnt man damit schon etwas von dem was über den Geist hinaus-
226 liegt. Ferner, wenn er beim Erblicken des Guten und des ihm Benachbarten es nicht erkennt, so möge er von seinen Gegensätzen ausgehend zu seiner Vorstellung gelangen. Oder will er das Ungeistige auch nicht für ein Übel ansehen, obgleich doch jeder vorzieht zu denken und stolz ist wenn er denken kann, und auch die Sinneswahrnehmung dies bestätigt, da sie ein Sinnen sein möchte? Ist mithin der Geist ein Wert und das Schöne, und der Erste Geist ein höchster Wert, als was soll man sich da erst, wenn mans kann, dessen Erzeuger und Vater vorstellen?
227 — Indem der Gegner weiter das Dasein und das Leben gering achtet, zeugt er gegen sich selber und gegen alle seine eigenen Gefühle. Wenn aber jemand wider das Leben murrt weil ihm Tod beigemengt ist, so murrt er nur gegen ein Leben dieser Art, nicht gegen das wahrhafte Leben.

30
228 Ob nun dem Guten die Lust beigemengt sein muß und das Leben nicht vollkommen ist, wenn man die göttlichen Dinge ins Auge faßt und zumal ihren Urgrund, das ist füglich jetzt zu betrachten, indem wir damit das Gute
229 ganz und gar erfassen. Wer da glaubt das Gute bestehe aus dem Geist als dem Substrat und aus der Affektion, die in der Seele infolge des Denkens entsteht, der bestimmt damit keineswegs die Vereinigung beider als Ziel und Gutes an sich, sondern dann ist eben der Geist das Gute,

und daneben freuen wir uns an dem Besitz des Geistes. So die eine Meinung vom Guten; eine andere steht zu 230
dieser im Gegensatz und vermengt die Lust mit dem Geiste zu einem aus beiden bestehenden Einheitlichen, und setzt dies als das Substrat, und wir sollen dann im Besitz eines so vermengten Geistes oder auch in seinem Anschauen das Gute haben; denn das was ganz allein für sich steht, könne weder das Gute sein noch als das Gute gewählt werden. Wie aber soll sich Geist und Lust 231
zu einer zusammengehörigen Wesenseinheit mengen? Daß man der leiblichen Lust keine Vermengung mit dem Geiste zutrauen kann, ist doch wohl jedermann klar; das gilt aber auch von den jeweiligen vernunftlosen Freuden der Seele. Vielmehr, da jede wirkende Kraft, jeder Zu- 232
stand und jedes Leben verbunden ist und gleichsam vermählt mit einer Zutat, vermöge derer dem einen Leben, wenn es den Weg seiner Anlage gehen will, ein hinderliches, etwas von seinem Gegenteil beigemengt ist, welches es nicht sein selber sein läßt, das andere Leben dagegen hat lautere, reine Wirkungskraft und ist in einem strahlenden Stande, so schreiben sie einer derartigen Verfassung des Geistes, da sie sie für willkommen und erstrebenswert halten, eine Vermengung mit Lust zu, aus
Mangel an einer eigenen Bezeichnung, so wie sie auch 233
sonst die von uns beliebten Wörter übertragen gebrauchen; z. B. 'trunken von Nektar' und 'zu Mahl und Bewirtung' (wie die Dichter sagen 'und es lächelte der Vater') und zahllose Fälle der Art. In Wirklichkeit näm- 234
lich ist das wahrhaft Willkommene in Jener Welt, der Gegenstand höchster Befriedigung und das Ziel heftigster Sehnsucht, Es das nicht werdend ist und nicht in Bewegung, wohl aber die Ursache ist welche mit ihrem Schimmer die andern hell und leuchtend macht. Des- 235
wegen setzt er der Mischung auch die Wahrheit hinzu und führt vorher das Messende ein und läßt von dort her die Symmetrie und die Schönheit, die in der Mischung sind, in das Schöne gelangen.

Daher in dieser Hinsicht auch unser Selbst auf der 236

Seite des Guten steht, und in einem andern Sinne das uns wahrhaft Erstrebenswerte unser eignes Selbst ist, wenn wir uns selbst mit uns selbst sammeln auf unser bestes Teil, das was in uns symmetrisch und schön und
31 angestammte Form ist und klares, geisthaftes, schönes
237 Leben. Nachdem dann aber all dies verschönt wurde durch Jenes was vor ihm ist, und Licht erhielt, da bekam der Geist den Glanz der geisthaften Wirkungskraft mit dem er die Natur bestrahlte, und die Seele bekam die Kraft zum Leben, indem reicheres Leben in sie drang.
238 Da erhob sich denn der Geist nach droben und verharrte dort, beglückt um Jenen weilen zu dürfen; aber auch die Seele, die es vermochte, wandte sich hinauf, und wie sie Jenen erkannte und erblickte, ergötzte sie sich an der Schau und war ergriffen, soweit sie denn fähig war zu sehen. Sie schaute gleichsam erschüttert und ward inne daß sie auch in sich selbst ein Stück von Jenem trägt; so geriet sie in einen Zustand der Sehnsucht, so wie der Verliebte durch ein Bild des geliebten Gegenstandes zu dem Wunsch bewegt wird, den Geliebten selber zu sehen.
239 Und so wie der Liebende sich eine Haltung zu geben sucht die dem Geliebten möglichst gleicht, und seinen Leib hübscher macht, aber auch seine Seele ihm angleichen möchte und nach Kräften der Zucht und andern Tugend des Geliebten gleichkommen will (sonst wäre er in den Augen eines solchen Geliebten minderwertig), und das sind diejenigen die mit dem Geliebten Gemeinschaft haben können: gleichermaßen begehrt die Seele nach Jenem, da sie von Anbeginn durch Ihn mit Liebesverlangen er-
240 füllt wurde. Und die Seele, der das Verlangen leicht kommt, braucht sich nicht erst durch die schönen irdischen Dinge an Ihn gemahnen zu lassen, sondern sie hat das Verlangen, auch wenn sie nicht weiß daß sies hat, und ist darum immer auf der Suche, da sie hinauf will
241 zu Jenem, achtet sie der irdischen Dinge gering; und auch wenn sie die schönen Dinge in unserm All erblickt, traut sie ihnen nicht, weil sie sieht wie sie in Fleisch und Körper sind und besudelt sind durch ihre derzeitige

Behausung und zertrennt in Größen und nicht das Schöne selber sind (denn das Schöne würde es, wie es ist, nicht über sich gebracht haben in den Schlamm der Körper zu steigen und sich zu beschmutzen und damit zunichte zu machen); sieht sie aber noch, wie sie fließend vorüberziehen, dann erkennt sie vollends, daß sie dasjenige was auf ihnen schimmert, von anderswoher haben. So 242
eilt sie denn dorthin, eifrig im Ausfinden dessen wonach sie ja verlangt, und nicht ablassend ehe sie es ergriffen, wenn ihr nicht etwa einer eben das Verlangen nimmt. Und dort erblickt sie dann all jenes was schön ist und zugleich wahr, und kräftigt sich noch mehr da sie sich erfüllt mit dem Leben des Seienden, und indem sie auch selber ein wahrhaft Seiendes wird und Einsicht gewinnt in das wahrhaft Seiende da sie ihm nahe ist, wird sie dessen inne nach dem sie so lange sucht.

Wo nun ist der, der diese gewaltige Schönheit und dies 32
mächtige Leben erschaffen, der die Substanz erzeugt 243
hat? Du siehst die Schönheit an alle diesen mannigfachen Gestalten? Wohl ist es schön hier zu verweilen; allein wenn man im Schönen weilt, heißt es Ausschau halten, woher das Schöne kommt und woher seine Schönheit stammt. Jener darf keines von diesen schönen Dingen 244
sein; denn dann müßte er ein etwas von ihnen sein, und damit ein Teil. So darf Er auch nicht eine so und so beschaffene Form sein oder eine einzelne Kraft, noch auch alle Kräfte zusammen die vorhanden und hier oben befindlich sind, sondern Er muß jenseits aller Kräfte sein und jenseits aller Formen. Ferner ist Urgrund das 245
Gestaltlose, nicht das was der Form bedürftig ist, sondern das von dem alle geistige Form herkommt. Das Werdende nämlich mußte, sollte es überhaupt werden, ein Etwas werden und erhielt vorher eine eigne Form; dasjenige aber, was niemand gemacht hat, zu welchem Etwas hätte man es machen sollen? Somit ist Es nichts von den seienden Dingen, und ist doch sie alle: nichts, weil die seienden Dinge später sind, und alles, weil sie aus Ihm stammen. Da es nun alle Dinge hervorzubringen 246

vermag, was für Größe soll man ihm zuschreiben? Nun, es muß wohl unendlich sein. Ist es aber unendlich, so hat es keinerlei Größe; ist doch Größe ebenfalls ein Späteres; auch darf es, wenn es auch die Größe hervorbringen soll, sie selber nicht haben. So schafft Er das Große der Substanz, das nicht quantitativ ist, und auch noch andere
247 Dinge nach Ihm haben Größe. Sein Groß-Sein aber besteht darin, daß nichts mächtiger ist als Es und nichts sich ihm gleichstellen kann; denn wie sollte etwas, das in nichts mit Ihm dasselbe ist, sich einem seiner Stücke angleichen können? — Seine Erstreckung ferner auf immerwährende Dauer und über alle Dinge hin setzt ihm kein Maß; gibt ihm aber auch nicht Ungemessenheit, denn wie sollte es sonst das Maß der andern Dinge sein?
248 Somit hat es auch keine Gestalt. Wahrhaftig, wenn etwas ersehnt ist und du kannst keine Gestalt und keine Form an ihm fassen, das ist dann das allerersehnteste und reizvollste, und da stellt sich ein schier ungemessenes Liebesverlangen ein; denn hier ist das Verlangen nicht begrenzt, denn auch der geliebte Gegenstand ist es nicht, sondern unendlich wird die Liebe sein, die sich auf Es richtet.
249 Dann muß auch seine Schönheit eine Schönheit anderer Art sein, eine Schönheit über aller Schönheit. Denn da Es nichts ist, was kann es für eine Schönheit haben? Reizvoll aber muß das sein, welches die Schönheit hervorbringt; so ist Es, als das Vermögen alles Schönen, die Blüte der Schönheit, welche Schönheit hervorbringt; Es erzeugt die Schönheit und macht sie zugleich noch schöner durch den Überfluß von Schönheit, den Es bei
250 sich hat. So ist Es der Schönheit Urbeginn und ist der Schönheit Ziel. Indem Es Urbeginn der Schönheit ist, macht es sie schön, deren Urbeginn Es ist; und zwar macht Es die Schönheit schön nicht in Geformtheit, sondern auch die so entstandene Schönheit ist ungeformt und nur auf andere Weise in Geformtheit; denn das, was eben nur dies, nämlich Form genannt wird, ist Form an einem andern, sofern sie aber auf sich selber steht, ist sie ungeformt. Das also, was an der Schönheit Teil

hat, ist geformt, nicht aber die Schönheit selber. Wenn 33
daher Jenes Schönheit genannt wird, so muß man dabei 251
eher von Form in diesem Sinne absehen und sie sich nicht
vor Augen stellen, damit man nicht das Schöne verfehle
und zu dem absinke das nur vermöge einer trüben Teil-
habe schön genannt wird. Jenes aber ist als eine unge- 252
formte Gestalt schön, wenn es überhaupt Gestalt ist, und
nur in soweit schön als man es aller Form entkleidet; z. B.
auch der gedanklichen Form, vermöge derer wir ein
Ding als unterschieden von dem andern ansprechen, so
wie wir Gerechtigkeit und Selbstbeherrschung verschieden
voneinander nennen, obgleich sie beide schön sind. Wenn 253
der Geist etwas einzelnes Eigenes denkt, ist er damit
schon gemindert, auch wenn er alles zusammenfaßt was
im geistigen Bereich vorhanden ist; nimmt er nur ein
Einzelnes, so erhält er nur eine einzige geistige Form,
nimmt er alle zusammen und hat damit eine Art mannig-
facher Form, so bedarf es doch noch eines weiteren, näm-
lich wie er Das erblicken soll, welches über jenem so
herrlich Schönen und Mannigfaltigen liegt, und nicht
mannigfaltig ist, Es nach welchem die Seele sich streckt
ohne sagen zu können warum sie so nach ihm bangt, die
Vernunft aber sagt, deswegen weil dies das wahrhaft
erstrebenswerte ist, da denn in dem gänzlich gestaltlosen
die höchste und reizvollste Wirklichkeit belegen ist. Daher 254
was du immer auf eine Gestalt zurückführst und der
Seele zeigst, immer sucht sie über ihm ein anderes, das
ihm die Form gegeben. Und so sagt denn die Vernunft,
daß alles was Form hat, daß Form und Gestalt ganz ab-
gemessen ist, daß es aber nicht ganz selbstgenügsam ist
noch aus eigner Kraft schön, sondern auch seinerseits
gemischt. Nun dürfen wohl diese schönen Dinge, nicht 255
aber darf das wahrhaft Schöne oder vielmehr Überschöne
abgemessen sein; und dann auch nicht geformt und nicht
Gestalt sein. Gestaltlos also ist das ursprünglich Schöne,
das Erste, und die Schönheit dort oben ist Jenes, die
Wesenheit des Guten. Das bezeugt auch der Zustand des 256
Liebenden; denn solange er bei jenem weilt, der das sinn-

liche Schöne an sich trägt, liebt er noch nicht; wenn er
aber bei sich selber ein nicht sinnliches Abbild von ihm
erzeugt in ungeteilter Seele, dann ersteht in ihm der
Eros. Zu sehen aber begehrt er das geliebte Wesen, damit
257 es den verdorrenden Eros benetze. Kommt er aber zu
der Einsicht daß man hinübergehen muß zu dem weniger
Gestalteten, so richtet er sein Streben auf Jenes; war doch
von Anbeginn, was er erlebte, Verlangen, das geweckt
wurde von dem trüben Abglanz eines starken Lichtes. Der
Abglanz nämlich des Ungeformten ist Form; denn Es
erzeugt ja die Form und nicht erzeugt die Form Es; und
zwar erzeugt Es sie wenn Materie hinzutritt. Die Materie
aber steht notwendig am fernsten, weil sie von sich aus
258 keine auch nur von den niedersten Formen besitzt. Wenn
nun das Reizvolle nicht die Materie ist, sondern das durch
die Gestalt gewordene, und wenn die Gestalt an der
Materie von der Seele kommt, die Seele aber in höherem
Grade Gestalt ist und in höherem Grade reizvoll, und der
Geist wieder in höherem Grade als sie Gestalt ist und in
noch höherem Grade reizvoll, so muß man die Erste
Wesenheit des Schönen als gestaltlos ansetzen.
34
259 So werden wir uns auch nicht mehr verwundern, daß
sie so gewaltige Sehnsuchtskräfte erregt, wenn sie gänz-
lich auch jede geistige Form hinter sich läßt. Legt doch
auch die Seele, wenn sie von gespanntem Verlangen nach
Jenem ergriffen ist, jede Form ab die sie hat, auch jede
260 geistige Form die immer in ihr sein möge. Denn es ist
nicht möglich, während man etwas anderes in sich trägt
und sich damit befaßt, Jenes zu erblicken oder sich ihm
anzupassen; vielmehr darf man nichts Böses, aber auch
wieder nichts Gutes zu Handen haben, damit die Seele
für sich allein Jenes für sich allein aufnehmen könne.
261 Wird der Seele Jenes aber glückhaft zu Teil und kommt
zu ihr, vielmehr tritt, da es zugegen ist, in Erscheinung,
wenn sie ausbiegt vor allem was gegenwärtig ist und sich
selber zurüstet so schön als möglich und zur Gleichheit
mit Ihm gelangt (was diese Zurüstung und Schmückung
262 sei, das ist den sich Rüstenden ohne weiteres klar), und

Ihn dann in sich erblickt wie Er miteins erscheint (es steht ja nichts zwischen ihnen, sie sind nicht mehr zwei, sondern beide sind Eines; du kannst sie nicht mehr sondern solange Er beiwohnt; ein Abbild hiervon sind übrigens hier unten Liebender und Geliebter, welche die Vereinigung wollen), dann wird sie nicht des Leibes mehr 263
gewahr daß sie in ihm weilt, noch spricht sie sich selber als irgend ein anderes an, nicht als Mensch, nicht als Lebewesen, nicht als Seiendes, nicht als Alles; denn wechselvoll wäre die Schau all dieser Dinge und sie hat zu ihnen keine Muße und will sie nicht, sondern auf Jenes ist sie aus und begegnet Ihm als gegenwärtig und schaut nur Jenes und nicht sich selber, und hat nicht einmal Muße darauf zu sehen, als was sie denn schaut. Da würde 264
sie Jenes gegen kein Ding der Welt eintauschen, und böte man ihr den ganzen Himmelsbau, denn sie weiß daß es nichts gibt das noch besser und in höherem Grade gut wäre; denn höher hinauf kann sie nicht steigen, auch würde alles andere, und mag es auch oben sein, für sie ein Herabsteigen bedeuten. Daher sie in diesem Augen- 265
blick auch das richtige Urteilen und Erkennen hat, daß Dies es ist wonach sie verlangte, und festzustellen vermag, daß nichts mächtiger ist als Es. Denn es gibt dort oben keinen Trug; wo könnte sie das Wahre als Wahreres antreffen? Was sie von ihm aussagt, das ist Jenes, auch 266
später (?) sagt sie es von ihm aus, ja auch wenn sie schweigt; und indem ihr wohl ist, trügt sie sich nicht daß ihr wohl ist; denn sie sagt dies nicht auf Grund eines leiblichen Kitzels, sondern weil sie zu Dem geworden ist, was sie ehedem war, als ihr Heil wurde; sie sagt es, indem 267
sie alles andere, woran sie zuvor ihre Freude hat, Herrschaft Macht Reichtum Schönheit Wissen, gering achtet, und würde es doch nicht sagen wenn sie nicht einem begegnet wäre das stärker ist als alle das; auch fürchtet sie nicht daß ihr etwas zustoße, da sie ja bei Jenem ist; und wenn das andere rings um sie her zunichte wird, so ist das gerade das was sie will, damit sie allein bei Ihm sei. So groß ist das Wohlsein zu dem sie gelangt.

35
268 In diesem Augenblick ist ihre Verfassung derart, daß sie auch das Denken, das sie doch sonst hoch hielt, gering achtet, weil das Denken ja eine Bewegung ist und sie nicht bewegt werden will. Denn, so sagt sie, auch Jener denkt nicht, den sie erblickt; obgleich sie ihrerseits schaut indem sie zu Geist geworden ist und gleichsam vergeistet
269 und im geistigen Raume stehend; indem sie im geistigen Raum steht und sich in ihm bewegt, hat sie das Geistige und denkt, allein wenn sie Jenen erblickt, dann läßt sie alles fahren; so wie einer, der in einen reichgeschmückten schön verzierten Palast eintritt, allen reichen Schmuck darin beschaut und anstaunt, ehe er den Herrn des Hauses
270 gesehen, wenn er aber ihn sieht, der nicht schön ist wie die Bildwerke sondern würdig der wahrhaften Schau, dann läßt er jene andern Dinge beiseite und blickt fürderhin nur auf ihn; und indem er dann auf ihn schaut und das Auge nicht wegwendet, sieht er durch das ununterbrochene Hinblicken schließlich kein äußeres Sehbild mehr, sondern vermengt sein eignes Sehen mit dem Angeschauten, so daß, was vorher Sehbild war, nun in ihm zur Schau
271 wird, und vergißt aller der andern Schaubilder (ein Vergleich, welcher ganz der Wirklichkeit entsprechen würde, wenn der dem Beschauer des Hauses Entgegentretende nicht ein Mensch wäre sondern ein Gott, und zwar ein solcher der nicht sichtbar erscheint, sondern die Seele
272 des Schauenden erfüllt). So kommt denn auch dem Geiste eine doppelte Kraft zu, die eine zum Denken, und mit ihr schaut er das was in ihm ist; und die andere, durch die er das jenseits von ihm Liegende mit einem intuitiven Akt der Aufnahme sich zu eigen macht (vermöge derer er auch früher schon nur geschaut hatte und indem er schaute, hernach den Geist bekam und so zu Einem
273 wurde). Und zwar ist die eine Kraft das Schauen des verständigen Geistes, die andere der Geist in Liebesverlangen, wenn er unverständig wird, 'trunken vom Nektar': dann wird er zum Liebenden, einfach geworden und ersättigt im Wohlsein; und besser als ehrbarer Ernst ist für ihn
274 die Trunkenheit von einem derartigen Rausche. — Sieht

nun der Geist in diesem Zustande stückweise jetzt eines und ein andermal das andere? Nein; nur die Darstellung läßt es zur Verdeutlichung als ein nacheinander Entstehendes erscheinen; in Wirklichkeit aber hat der Geist das Denken immerdar, und hat zugleich auch das, was nicht Denken ist sondern ein andersartiges Erschauen von Jenem. Indem er nämlich Jenen erblickt, treten dessen Erzeugnisse in ihm hervor und er wird gewahr, wie sie entstehen und in ihm vorhanden sind: und wenn er dies sieht, so sagt man daß er denkt; Jenen dagegen schaut er bereits mit dem bloßen Vermögen, das ihm hernach zum Denken wird. Die Seele aber schaut Ihn, 275
indem sie den Geist, der in ihr ist, gleichsam verwirrt und so zum Verschwinden bringt; oder vielmehr: der Geist in ihr schaut zuerst, dann aber gelangt die Schau auch zu ihr und sie wird mit dem Geiste eins; das Gute aber 276
ist über die beiden gebreitet und fügt sich in ihre Vereinigung, indem Es darüber schimmert, und macht die beiden zur Einheit: so schwebt es über ihnen und verleiht ihnen seliges Gewahren und Schauen; Er (*Gott, das Gute*) hebt sie so hoch, daß sie weder an einem Orte sind noch sonst irgend, wo ein anderes in einem andern ist; ist Er ja auch selber nicht irgendwo, sondern der geistige Ort ist in ihm, Er aber nicht in einem andern. Daher wird die 277
Seele in jenem Augenblick nicht bewegt, weil auch Jenes keine Bewegung hat; sie hat also auch kein Leben, denn Jenes hat ja auch kein Leben, sondern ist über allem Leben; sie ist auch nicht Geist, da sie ja nicht denkt, denn sie muß Ihm gleich werden; sie denkt aber Jenes nicht, weil auch Jenes nicht denkt.

Die übrigen Fragen sind somit geklärt; und auch über 278
den letzten Punkt ist damit schon einiges gesagt, jedoch haben wir über ihn in Kürze noch weiter zu sprechen: wir gehen dabei aus von der Schau, schreiten aber auf begrifflichem Wege fort. Denn die Erkenntnis, bzw. das intuitive Erfassen des Guten ist das Höchste; und sie nennt er 'das höchste Lehrstück', und meint mit 'Lehr-

stück' nicht das Schauen auf Jenes, sondern etwas das man
279 zuvor über Es lernen soll. Die Lehrer dafür sind Analogie und Abstraktion, die Erkenntnis dessen was aus Ihm herstammt, und gewisse 'Stufen des Aufstieges'; und Weggeleiter dahin sind Reinigung, Tugend und Läuterung, Wandeln im geistigen Reich und in ihm Sitz und Stelle
280 haben und Gast an seinem Tische sein, bis einer zugleich Beschauer und Schaunis wird, er selbst von sich selber und von den andern geistigen Dingen, und zu Substanz und Geist und allvollendetem Lebewesen wird und sie nicht mehr von außen anschaut: und ist er das geworden, so ist er schon nahe bei, der nächste Schritt ist dann schon Jenes, Es ist bereits in der Nähe, das über allem Geisti-
281 gen seinen Glanz breitet. Da läßt er denn jegliches Lehrstück bei Seite; soweit wie er geleitet und im Schönen gegründet im Geiste weilt, solange denkt er wohl; jetzt aber reißt ihn die Woge eben des Geistes gleichsam fort, und hoch hebt ihn ihr Schwall hinauf: da erblickt er Es mit einem Schlage, er sieht nicht wie, sondern das Schauen erfüllt seine Augen mit Licht und läßt durch das Licht nicht etwas anderes sichtbar werden, sondern
282 dies Licht selber ist es was er sieht. Denn in Jenem steht nicht das Gesehene für sich und für sich sein Licht, auch nicht das Denkende für sich und das Gedachte, sondern es ist ein Gleißen, welches diese Dinge gebiert und von sich entläßt, daß sie von ihm her sind. Er selber aber ist nur das Gleißen welches den Geist gebiert, ein Gleißen das von seinem Licht nichts einbüßt im Gebären, sondern es bleibt Gleißen, und jener entsteht eben dadurch daß Es Gleißen ist; denn wäre Es nicht solcher Art, so wäre der Geist nicht ins Sein getreten.

37
283 Diejenigen deren Lehre Ihm Denken zuschreibt, haben ihm nicht ein Denken der niederen Dinge zugeschrieben, die von ihm herstammen: freilich ist auch das, wie wieder andere behaupten, unsinnig, daß Jener die andern Dinge nicht wissen solle — genug, jene schreiben Ihm, da sie keinen höheren Wert über ihm ausfindig machen konnten,
284 das Denken seiner selbst zu. Gleich als würde Er durch

das Denken ehrwürdiger und als stehe das Denken höher als das was Er an sich selber ist und als gäbe nicht vielmehr Er erst dem Denken die Würde; denn worauf soll Seine Würde beruhen, auf dem Denken oder auf Ihm selber? Wenn auf dem Denken, so wäre Er durch sich selbst nicht würdig oder doch weniger; wenn aber auf Ihm selber, so ist Er vor dem Denken vollkommen und gelangt nicht erst durch das Denken zur Vollendung.

Soll Er aber das Denken nötig haben, weil Er Akt ist 285
und nicht Potenz, so ist zu erwidern: wenn Er immerdar denkende Substanz sein soll und sie Ihn insofern als Akt bezeichnen, so sagen sie zwei Dinge zugleich von Ihm aus, die Substanz und das Denken, sie lassen Ihn nicht einfach sein, sondern setzen Ihm etwas anderes hinzu, so wie bei den Augen das aktuelle Sehen eine Hinzufügung bedeutet, auch wenn sie immer sehen. — Soll Er aber 286
aktuell sein, weil Er Akt, und zwar Denkung, ist, so ist zu sagen daß Er gerade weil Er Denkung ist, nicht selber denkt, so wie auch Bewegung sich nicht selber bewegt. — 'Aber was denn? Sagt ihr nicht auch selber daß die 287
obere Welt Substanz und Akt ist?' Gewiß, aber wir gestehen auch daß dies Vielheit ist, und daß Vielheit etwas Späteres ist, das Erste dagegen nennen wir einfach; das Denken schreiben wir demjenigen zu das aus Ihm herstammt, es sucht gleichsam nach seiner eigenen Wesenheit, nach sich selber und dem was es hervorgebracht, und indem es sich in der Schau zu Jenem hinwendet und es erkennt, wird es dann mit Fug und Recht zum Geist; dasjenige dagegen das weder geworden ist noch etwas über sich hat, sondern immer ist was es ist, welchen Grund soll das haben zu denken? Weshalb denn 288
Plato mit Recht von Ihm sagt, daß Es über dem Geist steht. Der Geist nämlich, wenn er nicht denkt, wäre Nichtgeist; denn wem das Denken im Wesen liegt, der ist, wenn er es nicht ausübt, Nichtgeist. Das aber, dem keinerlei Geschäft obliegt, wie will man dem ein Geschäft beilegen um es dann, weil es es nicht ausübt, mit der Negation dieses Geschäftes zu prädizieren? Das ist ja

als wollte man Jenes als einen nichtarztenden Arzt bezeichnen!

289 Keinerlei Geschäft aber liegt Ihm deshalb ob, weil es ihn nicht ankommt etwas hervorzubringen; denn Er reicht selber hin und braucht außer sich nach nichts anderem zu suchen, da Er über allen Dingen ist; Er reicht hin für sich selber und für die andern, indem Er ist was
38 Er ist. Er ist aber nicht einmal das 'Ist'; denn auch dessen
290 bedarf Er mitnichten. Auch die Aussage 'er ist gut' geht nicht auf Ihn, sondern auf das von dem das Ist gilt. Von Ihm gilt das Gutsein nicht wie ein Ding das man von einem andern Ding aussagt, sondern als Bezeichnung des Wesens; und wir sagen, wenn wir Ihn als 'das Gute' bezeichnen, dies nicht über Ihn aus und prädizieren nicht etwas, was Ihm anhaftet, sondern sofern Er es selber ist;
291 da wir aber nicht von Ihm sagen wollen 'er ist Gutes' noch auch den Artikel 'das' davorsetzen wollen, anderseits aber uns nicht deutlich machen können bei völliger Weglassung des 'gut', so nennen wir es 'das Gute', sodaß wir des 'ist' nicht mehr bedürfen, denn dadurch würden wir das Ausgesagte von dem Subjekt verschieden machen.
292 — Allein wer wird von Ihm gelten lassen daß er ein Wesen sei das nicht von sich selber Bewußtsein und Erkenntnis hat? Was soll er denn aber erkennen? 'Ich bin'? Aber Er ist ja nicht. — Aber warum soll Er nicht von sich aussagen 'ich bin das Gute'? Nun, weil Er dann wieder
293 das 'ist' von sich prädizieren würde. Aber vielleicht sagt er nur 'das Gute'? Nein, er muß etwas hinzufügen; denn 'gut' ohne das 'ist' kann einer wohl denken, wenn er es von einem andern aussagt; wer aber von sich selbst denkt daß er gut ist, muß in jedem Falle denken 'ich bin das Gute'; denn sonst würde er wohl denken, es würde aber nicht der Gedanke in ihm vorhanden sein daß er selber es ist. Folglich muß der Gedanke lauten 'ich bin das
294 Gute'. Wenn nun aber der Gedanke selber das Gute ist, bezöge sich der Gedanke nicht auf Ihn sondern auf das Gute, und das Gute würde nicht Er sein, sondern das Denken. Ist dagegen das Denken des Guten von dem

Guten verschieden, dann ist also damit das Gute vor dem Denken des Guten. Ist aber das Gute vor dem 295
Denken, dann reicht es sich selber hin an Gutsein und bedarf garnicht mehr eines Denkens über sich selber.

Aber in welcher andern Eigenschaft denkt Es sich denn 296
selber? Es kommt Ihm ja keinerlei Eigenschaft zu. — Dann wird Es sich vielmehr in einem einfachen Akt der Intuition selber erfassen. — Indessen da Es keinerlei 39
Art von Abstand oder Unterschied zu sich selber hat, was kann das was Es selber erfaßt, anders sein als Es selber? Weshalb denn auch mit Recht angenommen wird (?), 297
daß überall da, wo der Geist und die Substanz vorhanden ist, er auf Andersheit fußt. Denn der Geist muß immer auf Andersheit und Selbigkeit fußen, wenn er überhaupt denken soll; denn sonst könnte er sich vom Gedachten nicht auseinanderhalten durch sein sich zu ihm als ein anderer Verhalten; auch könnte er dann nicht alle Dinge anschauen, da keine Andersheit ihn davon trennt, alle Dinge zu sein; es würde ja nicht einmal zu einer Zweiheit kommen. Ferner, wenn Jener denken soll, wird er doch 298
nicht allein sich selber denken, wenn er überhaupt einmal denkt. Warum sollte Er dann nicht alle Dinge denken? Soll Er vielleicht nicht die Kraft dazu haben? — Allgemein also, Er kann nicht einfach sein, wenn er sich selber denkt; sondern das Denken von Ihm muß ein anderes Subjekt haben, wenn denn überhaupt etwas im Stande ist Ihn zu denken. Wir sagten aber schon, daß es kein Denken ist, wenn Er sich selbst nicht als einen andern anschauen will. Wenn er aber selber denkt, so wird er zur Vielheit, Gedachter, Denkender, Bewegter und was sonst die Prädikate des Geistes sind. Überdies muß 299
man auch das ins Auge fassen, was schon an anderer Stelle ausgeführt wurde, daß jegliches Denken, wenn es Denken sein soll, etwas Mannigfaltiges sein muß; gäbe es von ihm nun etwas derartiges wie eine unmittelbare Selbsterfassung, so wäre sie sozusagen ein einfacher, ganz und gar identischer Bewegungsakt und hätte nichts denkmäßiges an sich.

Wie also steht es? Er wird weder die andern Dinge 300
wissen noch sich selber, sondern 'in ehrwürdiger Ruhe stille stehen'. Die andern Dinge sind später als Er, Er war vor ihnen was er ist, und ein Denken, das sie zum Gegenstand hätte, wäre nachträglich und nicht immer dasselbe noch auf das Ruhende gerichtet; aber auch wenn Er das Ruhende dächte, wäre Er vielfältig; denn es könnte ja doch nicht so sein, daß die späteren Dinge mit dem Denken zugleich auch die Substanz ergriffen, Seine Gedanken dagegen bloße leere Theorie wären. — Und 301
was die Vorsehung angeht, so genügt es daß Er ist, da von Ihm alles herkommt. — Und wie sollte Er die Dinge, die auf Ihn gerichtet sind, denken, wenn er nicht einmal sich selber denkt? Nein, Er steht stille in ehrwürdiger Ruhe. — Plato nun hat gesagt, und zwar spricht er von 302
der Substanz, daß sie denken wird und nicht in ehrwürdiger Ruhe stillestehen, und damit ausgesprochen daß die Substanz denkt, das aber was nicht denkt, in ehrwürdiger Ruhe stille steht; den Ausdruck 'stille stehen' braucht er weil er sich nicht anders deutlich machen kann, für das ehrwürdigere aber, das wahrhaft Ehrwürdige hält er das was über das Denken hinausgeht.

40 Daß also Jenem kein Denken zukommt, das wissen 303
diejenigen sehr wohl, die sich mit derartigen Gedankengängen beschäftigt haben. Allein es gilt nun außer dem Angeführten noch einiges zu Herzen gehende beizubringen, wenn es dem Worte irgend möglich ist es auszudrücken; denn dem zwingenden Beweise muß auch Überredung beigemengt sein.

304 Es gilt also zu erkennen und darauf zu achten, daß jeder Gedanke aus etwas herkommt und sich auf etwas bezieht. Der Gedanke der einen Art nun, welcher mit demjenigen, aus dem er herkommt, verbunden ist, hat zur Unterlage (*Substrat*) dasjenige auf das er sich bezieht, und ist selbst gleichsam über es gelagert, da er dessen Aktualität ist und es, das potentiell ist, zur Erfüllung bringt; dabei erzeugt er aber selber nichts, denn er ist lediglich von dem, worauf er sich bezieht, gleichsam die Voll-

endung. Der Gedanke von der andern Art dagegen, wel- 305
cher mit Sein verbunden ist und das Sein zur Existenz
bringt, kann nicht wohl in demjenigen sein, von dem er
herkommt; denn wäre er in ihm, so könnte er nichts er-
zeugen; sondern er steht auf sich selbst als potentielle
Zeugungskraft, und seine Verwirklichung ist die Sub-
stanz; er ist in der Substanz mit darin, und dies Denken 306
und diese Substanz sind nichts verschiedenes, und wenn
diese Wesenheit sich selber denkt, so ist sie nichts unter-
schiedenes, sondern höchstens dem Wort nach Vielheit
(weil man auch hier von Gedachtem und Denkendem
sprechen kann), wie vielmals bewiesen worden. Und zwar 307
ist dieses die Erste Wirkungskraft und hat ein in die
Existenztreten der Substanz erzeugen können: das Andere,
dessen Abbild sie ist, ist ein so Gewaltiges, daß sie zur
Substanz wurde. Wäre sie dagegen Jenem inhaerent und
nicht nur von Ihm herkommend, so würde sie garnichts
anderes sein als Jenem inhaerent, und wäre nicht ein für
sich selbst Existierendes. Da nun dies die Erste Wirkungs- 308
kraft ist und das Erste Denken, so kann sie über sich
nicht wohl eine Wirkungskraft oder ein Denken haben.
Wenn also einer von dieser Substanz und diesem Denken
hinaufschreitet, so wird er nicht zu einer Substanz ge-
langen und nicht zu einem Denken, sondern er wird
jenseits von Substanz und Denken anlangen bei einem
seltsamen Ding, welches weder Substanz in sich hat noch
Denken, sondern allein und auf sich selber steht und kein
Bedürfnis hat nach denen die aus ihm herkommen. Denn 309
Es hat die Wirkungskraft nicht erzeugt indem es selber
vorher Wirkungskraft ausübte, denn dann wäre die
Wirkungskraft schon dagewesen, bevor sie entstand;
noch hat Es das Denken erzeugt nachdem Es selber ge-
dacht hatte, denn dann hätte Es bereits gedacht ehe noch
das Denken entstanden war.

Überhaupt ist das Denken, wenn es dem Guten in- 310
haeriert, geringer als Es; sodaß es dem Guten nicht wohl
zukommen kann. Ich sage 'dem Guten nicht zukommen'
nicht als sei es nicht möglich das Gute zu denken; dies

mag der Fall sein; sondern in dem Sinne daß dem Guten
selber kein Denken innewohnt, denn sonst wäre das Gute
und das was geringer ist als Es zu einer Einheit verbunden.
Ist aber das Denken geringer, so wird zugleich mit seinem
Denken auch sein Sein geringer sein. Ist dagegen das
Denken höherstehend, so müßte das Gedachte geringer
311 sein. Also ist das Denken nicht im Guten, sondern da
es geringer ist und erst durch das Gute seinen Wert er-
hält, ist es anderswo als Jenes und erspart Ihm die Trü-
bung durch sich, so wie Es auch von den andern Dingen
nicht getrübt ist. Und indem Es ungetrübt vom Denken
ist, ist es rein was es ist, und wird nicht durch die Gegen-
wart des Denkens verhindert, rein und einig zu sein. —
312 Wenn aber einer auch Es zu einer Vereinigung von Den-
kendem und Gedachtem machen wollte, zu einem Sein
und einem dem Sein gesellten Denken, und auf diesem
Wege es zu einem sich selber denkenden machen wollte,
so würde auch Es noch eines andern bedürfen, das vor
313 ihm läge. Denn die Wirkungskraft und das Denken, da
es entweder Vollendung eines andern ihm Unterliegenden
ist oder mit ihm zusammen existiert, hat ja auch seiner-
seits vor sich eine andere Wesenheit, und darum kommt
ihm das Denken ganz natürlich zu, denn es hat ja etwas
das es denken kann, da vor ihm ein Anderes liegt; und
wenn es sich selber denkt, so lernt es gleichsam kennen was
in es eingetreten ist infolge der Schau dieses andern.
314 Was aber nichts anderes vor sich hat noch etwas bei
sich das von einem andern kommt, was soll Es über-
haupt denken und wie gar sich selber? Wonach sucht
Es, wonach verlangt Es denn? Etwa zu wissen wie groß
seine Kraft ist, als sei sie außerhalb von Ihm, sofern Es
sie dachte — ich meine, als wenn die Kraft, die Es kennen
lernte, eine andere wäre als die vermöge derer Es kennen
lernte; sind sie aber Eine, wonach soll Es da noch suchen?
11 Es könnte nämlich wohl sein, daß das Denken den Wesen
315 als eine Hilfe verliehen ist, welche der Göttlichkeit wohl
näher stehen, aber doch unter ihr bleiben, und gleichsam
als ein Auge für ihre Blindheit. Er aber, wozu bedarf

Er eines Auges das Seiende zu erblicken, wo er selber Licht ist? Was seiner aber bedarf, das sucht durch das Auge das Licht, da es bei sich selber Finsternis hat. Wenn nun das Denken Licht ist, das Licht aber nach 316
dem Lichte nicht zu suchen braucht, so wird wohl Jenes Glanz, da er nicht nach Licht zu suchen braucht, auch nicht auf das Denken aus sein noch sich das Denken beilegen; denn was sollte dann der Geist tun, was sollte er sich nach seiner Bedürftigkeit beilegen, damit er denken könnte?

So wird Er also sein selber nicht gewahr, denn Er be- 317
darf dessen nicht, noch ist Er Zweiheit — oder vielmehr noch mehr: Er selber, das Denken (denn Er selber ist ja nicht das Denken) und als Drittes muß noch das Gedachte hinzutreten. Ist dagegen Denkendes, Denken und Gedachtes identisch, so werden sie, indem sie gänzlich Eines werden, sich selber in sich selbst verschwinden lassen; sofern sie aber sich infolge ihrer Andersheit wieder sondern, sind sie nicht Jenes. Alle andern Dinge also muß 318
man gänzlich fortlassen bei der höchsten Wesenheit, welche keiner Hilfe bedarf; was du auch hinzutust, du verminderst durch die Zutat sie, die keines Dinges bedarf. Für uns freilich bedeutet das Denken etwas Herr- 319
liches, weil die Seele den Geist zu besitzen bedürftig ist; und auch für den Geist, weil das Sein für ihn dasselbe ist wie das Denken, und das Denken ihn hervorgebracht hat; daher muß er immer mit dem Denken gesellt bleiben und immer seiner selbst inne werden und wissen daß dies dieses ist, weil die beiden Einheit sind; wäre er freilich nur Eines allein, so reichte er sich selber hin und brauchte jenes Wissen nicht. Wie denn der Spruch 'Er- 320
kenne dich selbst' auf diejenigen gemünzt ist, die weil sie Vielheit sind, Mühe haben ihre eignen Inhalte abzuzählen und zu erfahren, daß sie nicht alles von dem wissen, was sie nach Zahl und Art sind, oder vielmehr nichts wissen, nicht was ihr Prinzip ist und worin ihr Wesen besteht. Wenn aber etwas durch sich selber ist, 321
so steht es hoch über Selbsterkenntnis und Selbstdenken

und Selbstbewußtsein; denn es ist auch für sich selber nicht ein Etwas; es läßt ja auch nichts in sich ein, sondern es
322 genügt sich selber. Folglich ist es für sich selber auch nicht ein Gutes, sondern nur für die andern Dinge; denn sie bedürfen Seiner, Es selber aber bedarf Seiner selbst nicht, das wäre lächerlich, denn dann müßte Es auch seiner selbst ermangeln. So schaut Es auch sich selber nicht; denn Es müßte aus dem Schauen etwas haben und be-
323 kommen. Denn alledas hat Es den Dingen nach ihm überlassen, nichts, scheint es also, ist Ihm zu eigen von dem was den andern Dingen anhaftet, wie auch das Sein nicht; und mithin auch nicht das Denken, wenn in ihm das Sein ist, und beide beisammen sind, das Erste Denken und das eigentliche Sein. Daher Es weder Begriff ist noch Wahrnehmung noch Wissenschaft, weil nichts als vorhanden von ihm ausgesagt werden kann.

42
324 Wenn du aber keinen Ausweg siehst auf solcher Bahn und in Verlegenheit bist, wohin du die eben genannten Dinge einordnen sollst, weil du mit überlegendem Nachdenken an sie herangehst: so belaß diese Dinge, die du für ehrwürdig hältst, auf der zweiten Stufe und lege die Dinge der zweiten Stufe nicht dem Ersten bei, sowenig wie die der dritten Stufe den Zweiten, sondern stelle die zweiten Dinge rings um das Erste und die Dritten um die Zweiten; denn dann wirst du sie jeweils in ihrem Sein belassen, und wirst das spätere von den oberen Dingen abhängig machen, da sie Jene umkreisen, die auf sich
325 selber stehen. Daher heißt es auch in dieser Hinsicht mit Recht: 'Um den König aller Dinge ist alles und von seinetwegen ist alles'; wobei er mit 'alles' die seienden Dinge meint, und 'von seinetwegen' deswegen sagt, weil Er ihnen Ursache des Seins ist und sie gleichsam auf Ihn hinstreben, der unterschieden ist von 'allem' und nichts von dem hat was allem andern anhaftet; denn sonst wäre es ja nicht mehr 'alles', wenn etwas von den übrigen Dingen nach ihm Jenem anhaftete; da aber auch der Geist zu 'allem' gehört, kommt Jenem auch der Geist
326 nicht zu. Und wenn er Ihn die Ursache alles Schönen

nennt, so zählt er offenbar das Schöne unter die Ideen, Ihn selbst aber setzt er über all dies Schöne. Indem er nun dies als das Zweite ansetzt, läßt er von ihm, wie er sagt, das Dritte abhängig sein, das nach ihm entsteht, und was er rings um das Dritte stellt, ist natürlich das was aus dem Dritten entsteht. Indem aber die Seele von 327
dem Geist abhängt, und der Geist vom Guten, ist also alles durch Mittelglieder von Jenem abhängig, die einen sind Ihm nahe, die andern wieder sind Nachbarn der Nahestehenden, und den weitesten Abstand haben die Sinnendinge, welche von der Seele abhängen.

INHALT

Seite

30. Die Natur, die Betrachtung und das Eine . . 1
III 8 *περὶ φύσεως καὶ θεωρίας καὶ τοῦ ἑνός*

31. Die geistige Schönheit 18
V 8 *περὶ τοῦ νοητοῦ κάλλους*

32. Die geistigen Gegenstände sind nicht außerhalb des Geistes. Das Gute 37
V 5 *ὅτι οὐκ ἔξω τοῦ νοῦ τὰ νοητὰ καὶ περὶ τἀγαθοῦ*

33. Gegen die Gnostiker 55
II 9 *πρὸς τοὺς κακὸν τὸν δημιουργὸν τοῦ κόσμου καὶ τὸν κόσμον κακὸν εἶναι λέγοντας (πρὸς τοὺς γνωστικούς)*

34. Von den Zahlen 88
VI 6 *περὶ ἀριθμῶν*

35. Weshalb das von fern Gesehene als klein erscheint 119
II 8 *πῶς τὰ πόρρω ὁρώμενα μικρὰ φαίνεται*

36. Ob die Glückseligkeit sich in der Zeit erstrecke 122
I 5 *εἰ ἐν παρατάσει χρόνου τὸ εὐδαιμονεῖν*

37. Die durchdringende Mischung 128
II 7 *περὶ τῆς δι' ὅλων κράσεως*

38. Wie kam die Vielheit der Ideen zustande? Das Gute 134
VI 7 *πῶς τὸ πλῆθος τῶν ἰδεῶν ὑπέστη καὶ περὶ τἀγαθοῦ*

Schlüssel für die chronologische Zählung der Schriften

Enn.	chron.	Enn.	chron.	Enn.	chron.	Enn.	chron.	Enn.	chron.	Enn.	chron.
I 1	53	II 1	40	III 1	3	IV 1	21	V 1	10	VI 1	42
2	19	2	14	2	47	2	4	2	11	2	43
3	20	3	52	3	48	3	27	3	49	3	44
4	46	4	12	4	15	4	28	4	7	4	22
5	36	5	25	5	50	5	29	5	32	5	23
6	1	6	17	6	26	6	41	6	24	6	34
7	54	7	37	7	45	7	2	7	18	7	38
8	51	8	35	8	30	8	6	8	31	8	39
9	16	9	33	9	13	9	8	9	5	9	9

EINE DEUTSCHE ÜBERSETZUNG
DER SCHRIFTEN DES

NIKOLAUS VON CUES

Länger als 25 Jahre stand der Plan einer deutschen Übersetzung der Schriften des Nikolaus von Cues auf dem Programm der „Philosophischen Bibliothek"; schon der Vorgänger des jetzigen Verlegers hatte eine Auswahl in 2 Bänden unter der Leitung eines der bekanntesten der damaligen Philosophen als „demnächst erscheinend" ankündigen zu können geglaubt. Die Verwirklichung mußte vertagt werden, weil erst eine sichere Textgrundlage zu schaffen war. Nunmehr sind die Arbeiten an der Heidelberger Akademie-Ausgabe so weit gefördert, daß begonnen werden kann, die philosophischen, theologischen, naturwissenschaftlichen und politischen Gedanken des Cusanus einem größeren Kreise nahezubringen. Die Leitung der Übersetzung liegt in den Händen des Leiters der lateinischen Schriften, Professor Ernst Hoffmann, so daß die Ausgabe die denkbar beste Gewähr für eine endgültige Gestaltung bietet.

Einleitungen, ausführliche Anmerkungen und Wortverzeichnisse der wichtigsten Begriffe sollen dem Verständnis jede nötige Hilfe bringen. Wie dem Cusanus seine Schriften kein Anliegen scholastischer Begriffsfügung waren, sondern ihm aus ursprünglichem Denkleben und philosophischem Reformwillen erwuchsen, so ist auch die Übersetzung bestrebt, über die genaue Textwiedergabe hinaus die Mittel und Symbole des cusanischen Denkens in ihrer geistigen Lebenskraft und Lebensfülle verstehbar zu machen.

Als 1. Heft erscheint „Der Laie über die Weisheit" übersetzt von Dr. E. Bohnenstädt und mit einem Geleitwort über „Nikolaus von Cues als Philosoph" versehen von Professor Ernst Hoffmann. Das nächste Heft wird die Schrift „Über den Beryll" bringen, übersetzt von Dr. K. Fleischmann. Diese beiden kleinen Schriften erscheinen hier zum ersten Male in deutscher Übersetzung.

Weiter sollen zunächst folgen:

De quaerendo Deum / De visione Dei /
De Concordantia Catholica. (Mit Geleitwort und Anmerkungen von Gerh. Kallen.)

FELIX MEINER VERLAG IN LEIPZIG

NICOLAI DE CUSA OPERA OMNIA

IUSSU ET AUCTORITATE ACADEMIAE LITTERARUM HEIDELBERGENSIS AD CODICUM FIDEM EDITA

Zunächst sollen die philosophischen und staatstheoretischen Schriften veröffentlicht werden. Sie werden in 14 Bänden von etwa 1600 Seiten zu einem Gesamt-Subskriptionspreise von etwa RM 300.— erscheinen.

Bisher liegen vor:

Vol. I: **De Docta Ignorantia Libri Tres.**
Ediderunt Ernestus Hoffmann et Raymundus Klibansky.
4°. XIX, 179 Seiten. RM 36.—

Vol. II: **Apologia Doctae Ignorantiae.**
Edidit Raymundus Klibansky.
4°. XI, 49 Seiten. RM 12.—

Im Druck befinden sich:

Vol. V: **Idiota de Sapientia I. II; de Mente; de Staticis Experimentis. Ed. L. Baur.**

Vol. XII: **De Venatione Sapientiae; De Apice Theoriae. Ed. R. Klibansky.**

In Vorbereitung:

Vol. XIII/XIV: **Concordantia catholica. Ed. G. Kallen.**

„Mit dieser Ausgabe erfüllt die Heidelberger Akademie eine Ehrenschuld der deutschen Wissenschaft gegenüber dem großen deutschen Denker, der an einem der wichtigsten Knotenpunkte der geistesgeschichtlichen Entwicklungslinien, im Schnittpunkt des Mittelalters, der Renaissance und der Neuzeit zugleich steht. Immer wieder erneute Versuche der Deutung des großen Denkers und Gelehrten beweisen, wie sehr seine Gestalt und sein Werk in unserer gegenwärtigen Lage aktuell sind. So ist die erste, allen Anforderungen der Editionstechnik entsprechende Gesamtausgabe seiner philosophischen Werke also wirklich eine dringende Notwendigkeit, und es muß den verdienstvollen Herausgebern aufrichtig gedankt werden, daß sie die große Mühe der schwierigen Textherstellung nach allen Handschriften und Drucken, besonders aber auch die Riesenarbeit eines vollständigen Apparates der Stellennachweise, der Parallelstellen und der Nachwirkung bestimmter Texte bei Späteren übernommen haben.
Man kann jetzt schon sagen: die große Mühe der Cusanus-Edition lohnt sich reichlich und wird den Dank aller Forscher erhalten, denen sie die Arbeit der Klärung der menschlichen Geistesgeschichte so wesentlich erleichtert."
Prof. Dr. A. Dempf (Bonn) in den „Blättern für deutsche Philosophie"

FELIX MEINER VERLAG IN LEIPZIG

FELIX MEINER
LEIPZIG

VERLAGSVERZEICHNIS

1911—1936

Der Verlag Felix Meiner wurde am 1. 4. 1911 mit dem Ziel der Pflege der sozial-wissenschaftlichen, historischen und philosophischen Wissenschaften gegründet.

Den Grundstock bildete die seit 1868 bestehende **„Philosophische Bibliothek"**. Sie wurde von Grund aus erneuert und bedeutend erweitert. Die Sammlung ist in erster Linie auf die Bedürfnisse des Universitätsunterrichts abgestellt, demgemäß wird grundsätzlich jede Schrift einzeln abgegeben. Größter Wert wird auf gewissenhafte Textgestaltung bzw. Übersetzung, auf gehaltvolle, die Ergebnisse der wissenschaftlichen Kleinarbeit zusammenfassende und das Verständnis fördernde Anmerkungen und Einleitungen gelegt und insbesondere auf sorgfältige Sach- und Namenregister. So wurden bald die Ausgaben nicht nur als die denkbar besten Behelfe für Unterricht und Seminarbehandlung bezeichnet, sondern viele der Bände wurden als wesentliche Förderung der Wissenschaft gerühmt.

Besondere Anerkennung errangen die Ausgaben von **Kant, Descartes, Aristoteles** und **Spinoza,** deren Erneuerung bereits unter dem Vorbesitzer, der Dürrschen Buchhandlung, begonnen war und nun zu Ende geführt wurde, und von **Fichte,** die aus dem Verlag Fritz Eckardt übernommen worden war. Daneben traten eine vollständige **Platon-Übersetzung,** die Otto Apelt in 10jähriger unermüdlicher Arbeit durchführte, und die **Hegel-Ausgabe** Georg Lassons, von der die Hegel-Renaissance zum großen Teil ihren Ausgang nahm. Ganz neu in den Kreis der Klassiker trat durch eine kritische Nachlaßausgabe **Franz Brentano,** der große Antipode Hegels. Aus allem anderen sei nur noch die Neugestaltung eines deutschen **Plotin** durch R. Harder erwähnt.

Aus den hohen wissenschaftlichen Ansprüchen ergaben sich gewisse **Schwierigkeiten der buchtechnischen Gestaltung.** Nur langsam konnten die Bearbeiter ein Werk nach dem andern fertigstellen. Das erschwerte die Anpassung an die Fortschritte des buchgewerblichen Geschmacks, zumal infolge der geringen Absatzgeschwindigkeit eine vorzeitige Ausmerzung größerer Vorräte volkswirtschaftliche Verschwendung gewesen wäre. Das **Format** der Bände lag fest und war eben noch durch die von Dürr begonnene Neugestaltung bestätigt worden. Eine Umgestaltung des **Satzbildes** war nur in beschränktem Maße möglich, da fast von jedem Philosophen einzelne Bände schon neu vorlagen. Der **Einband** wurde trotz der Bedenken, die sich aus längerem Nebeneinander verschiedener Einbandarten ergeben, zweimal umgestaltet: das eine Mal in vorsichtiger Form gleich nach 1911, das andere Mal nach der Inflation durch Übergang zu einem lebhafteren farbenfreudigen Grün. Auch die verheerende Qualität des Kriegs- und Inflationspapieres wirkte sich bei dem Unternehmen, weil seine Kalkulation auf den gleichmäßigen Absatz von Jahrzehnten aufgebaut war, besonders ungünstig aus. Obgleich der Verlag so lange wie irgend möglich und um den Preis unrentabel kleiner Auflagen die Verwendung von Holzpapier vermieden hatte, ist es doch erst jetzt möglich, diese Epoche als überwunden anzusehen. (Die wenigen Werke, die vorläufig noch holzhaltiges Papier aufweisen, wurden in diesem Verzeichnis durch ein † gekennzeichnet.)

Die **Preisgestaltung** war, bei einem Bogenpreis zwischen 15 und 40 Pf., immer sehr mäßig, zumal wenn berücksichtigt wird, daß der Raum stark ausgenutzt wird und daß zu einer Preissenkung nicht andere, volkstümlichere Literaturgattungen herangezogen werden können. Mit Rücksicht auf die neuerliche Minderung der Kaufkraft der Studentenschaft und das Zurücktreten des philosophischen Interesses hinter unmittelbare Lebensnotwendigkeiten der Gegenwart wurden bei Ausgabe dieses Katalogs noch zahlreiche Preise erheblich gesenkt.

Man täusche sich nicht darüber, daß ein erheblicher Teil der Werke nicht wieder hergestellt werden kann. Damit wird die Reichhaltigkeit der „Philosophischen Bibliothek", die lange Zeit als die umfassendste Sammlung philosophischen Schrifttums in der ganzen Weltliteratur gerühmt wurde, in den nächsten Jahren bedeutende Einbuße erleiden.

Fortsetzung siehe dritte Umschlagseite.

VERZEICHNIS DER »PHILOSOPHISCHEN BIBLIOTHEK«

Eine Nummernübersicht der Sammlung befindet sich auf S. 4 des Umschlags.

BAND

140 **D'Alembert's** Einl. in d. französ. Enzyklopädie v. 1751 **(Discours préliminaire).** 23, 153 u. 11; 8, 188 u. 4 Seiten. 4.50, Glw. 5.50
Text und Erläuterungen sind auch einzeln erhältlich.

1-13 **Aristoteles. Philosophische Werke.** Hrsg. v. *E. Rolfes.*
In 3 Halbpergamentbänden 40.—

1 — **Über die Dichtkunst.** M. Einltg. und erklär. Namen- u. Sachreg. hrsg. v. *A. Gudeman.* 24, 67 u. 24 S. ....1.50, Glw. 2.50

6 — **Kleine naturwissenschaftliche Schriften** (Parva Naturalia). 10, 122 u. 36 S. .....4.—, Glw. 5.—

2/3 — **Metaphysik.** 3., verb. Aufl. 24, 165 u. 44; 4, 156 u. 71 S. je 3.50, Glw. 4.50

4 — **Über die Seele.** Hrsg. v. *Ad. Busse.* 2., verb. Aufl. 20, 94 u. 27 S. .....2.70, Glw. 3.60

5 — **Nikomachische Ethik.** 2. Aufl. 24, 234 u. 54 S., 4.—, Glw. 5.—

7 — **Politik.** 3. Aufl. 31, 294 u. 47 S. .....5.80, Glw. 7.20

8-13 — **Organon.**.....Glw. 15.—
Daraus einzeln:

8 — **Kategorien.** M. d. „Einführg. d. Porphyrius". 8, 78 u. 8 S. 1.50

9 — **Peri hermenias** od. Lehre vom Satz. 7, 29 u. 13 S.....—.80

— — Bd. 8/9 in einem Ganzleinenband 3.30

† 10 — Lehre v. Schluß, od.: **Erste Analytiken.** 10, 151 u. 58 S. 4.50, geb. 5.50

† 11 — Lehre v. Beweis, od.: **Zweite Analytiken.** 18, 107 u. 57 S. 4.—, geb. 5.—

12 — **Topik.** 17, 203 u. 24 S.....4.—, geb. 5.—

13 — **Sophistische Widerlegungen.** 9, 68 u. 12 S.....1.50, geb. 2.20

— *s.a. Taschenausg. S. 16, P. Petersen S. 23, E. Rolfes S. 24, O. Willmann S. 19.*

183 **Augustinus. Vom seligen Leben.** Hrsg. v. *Jhs. Hessen.* 30, 37 u. 6 S.....1.50, Glw. 2.20

Verwiebe, W. Welt u. Zeit bei Augustin. '33. IV, 88 S... 5.—

† Holzhaltiges Papier.

1911—1936

Der Verlag Felix Meiner wurde am 1. 4. 1911 mit dem Ziel der Pflege der sozial-wissenschaftlichen, historischen und philosophischen Wissenschaften gegründet.

Den Grundstock bildete die seit 1868 bestehende **„Philosophische Bibliothek"**. Sie wurde von Grund aus erneuert und bedeutend erweitert. Die Sammlung ist in erster Linie auf die Bedürfnisse des Universitätsunterrichts abgestellt, demgemäß wird grundsätzlich jede Schrift einzeln abgegeben. Größter Wert wird auf gewissenhafte Textgestaltung bzw. Übersetzung, auf gehaltvolle, die Ergebnisse der wissenschaftlichen Kleinarbeit zusammenfassende und das Verständnis fördernde Anmerkungen und Einleitungen gelegt und insbesondere auf sorgfältige Sach- und Namenregister. So wurden bald die Ausgaben nicht nur als die denkbar besten Behelfe für Unterricht und Seminarbehandlung bezeichnet, sondern viele der Bände wurden als wesentliche Förderung der Wissenschaft gerühmt.

Besondere Anerkennung errangen die Ausgaben von **Kant, Descartes, Aristoteles** und **Spinoza,** deren Erneuerung bereits unter dem Vorbesitzer, der Dürrschen Buchhandlung, begonnen war und nun zu Ende geführt wurde, und von **Fichte,** die aus dem Verlag Fritz Eckardt übernommen worden war. Daneben traten eine vollständige **Platon-Übersetzung,** die Otto Apelt in 10jähriger unermüdlicher Arbeit durchführte, und die **Hegel-Ausgabe** Georg Lassons, von der die Hegel-Renaissance zum großen Teil ihren Ausgang nahm. Ganz neu in den Kreis der Klassiker trat durch eine kritische Nachlaßausgabe **Franz Brentano,** der große Antipode Hegels. Aus allem anderen sei nur noch die Neugestaltung eines deutschen **Plotin** durch R. Harder erwähnt.

Aus den hohen wissenschaftlichen Ansprüchen ergaben sich gewisse **Schwierigkeiten der buchtechnischen Gestaltung.** Nur langsam konnten die Bearbeiter ein Werk nach dem andern fertigstellen. Das erschwerte die Anpassung an die Fortschritte des buchgewerblichen Geschmacks, zumal infolge der geringen Absatzgeschwindigkeit eine vorzeitige Ausmerzung größerer Vorräte volkswirtschaftliche Verschwendung gewesen wäre. Das **Format** der Bände lag fest und war eben noch durch die von Dürr begonnene Neugestaltung bestätigt worden. Eine Umgestaltung des **Satzbildes** war nur in beschränktem Maße möglich, da fast von jedem Philosophen einzelne Bände schon neu vorlagen. Der **Einband** wurde trotz der Bedenken, die sich aus längerem Nebeneinander verschiedener Einbandarten ergeben, zweimal umgestaltet: das eine Mal in vorsichtiger Form gleich nach 1911, das andere Mal nach der Inflation durch Übergang zu einem lebhafteren farbenfreudigen Grün. Auch die verheerende Qualität des Kriegs- und Inflations**papieres** wirkte sich bei dem Unternehmen, weil seine Kalkulation auf den gleichmäßigen Absatz von Jahrzehnten aufgebaut war, besonders ungünstig aus. Obgleich der Verlag so lange wie irgend möglich und um den Preis unrentabel kleiner Auflagen die Verwendung von Holzpapier vermieden hatte, ist es doch erst jetzt möglich, diese Epoche als überwunden anzusehen. (Die wenigen Werke, die vorläufig noch holzhaltiges Papier aufweisen, wurden in diesem Verzeichnis durch ein † gekennzeichnet.)

Die **Preisgestaltung** war, bei einem Bogenpreis zwischen 15 und 40 Pf., immer sehr mäßig, zumal wenn berücksichtigt wird, daß der Raum stark ausgenutzt wird und daß zu einer Preissenkung nicht andere, volkstümlichere Literaturgattungen herangezogen werden können. Mit Rücksicht auf die neuerliche Minderung der Kaufkraft der Studentenschaft und das Zurücktreten des philosophischen Interesses hinter unmittelbare Lebensnotwendigkeiten der Gegenwart wurden bei Ausgabe dieses Katalogs noch zahlreiche Preise erheblich gesenkt.

Man täusche sich nicht darüber, daß ein erheblicher Teil der Werke nicht wieder hergestellt werden kann. Damit wird die Reichhaltigkeit der „Philosophischen Bibliothek", die lange Zeit als die umfassendste Sammlung philosophischen Schrifttums in der ganzen Weltliteratur gerühmt wurde, in den nächsten Jahren bedeutende Einbuße erleiden.

Fortsetzung siehe dritte Umschlagseite.

VERZEICHNIS DER »PHILOSOPHISCHEN BIBLIOTHEK«

Eine Nummernübersicht der Sammlung befindet sich auf S. 4 des Umschlags.

BAND

140 **D'Alembert's** Einl. in d. französ. Enzyklopädie v. 1751 **(Discours préliminaire).** 23, 153 u. 11; 8, 188 u. 4 Seiten. 4.50, Glw. 5.50
Text und Erläuterungen sind auch einzeln erhältlich.

1-13 **Aristoteles. Philosophische Werke.** Hrsg. v. *E. Rolfes.*
In 3 Halbpergamentbänden 40.—

1 — **Über die Dichtkunst.** M. Einltg. und erklär. Namen- u. Sachreg. hrsg. v. *A. Gudeman.* 24, 67 u. 24 S. ....1.50, Glw. 2.50

6 — **Kleine naturwissenschaftliche Schriften** (Parva Naturalia). 10, 122 u. 36 S. .....4.—, Glw. 5.—

2/3 — **Metaphysik.** 3., verb. Aufl. 24, 165 u. 44; 4, 156 u. 71 S. je 3.50, Glw. 4.50

4 — **Über die Seele.** Hrsg. v. *Ad. Busse.* 2., verb. Aufl. 20, 94 u. 27 S. .....2.70, Glw. 3.60

5 — **Nikomachische Ethik.** 2. Aufl. 24, 234 u. 54 S., 4.—, Glw. 5.—

7 — **Politik.** 3. Aufl. 31, 294 u. 47 S. .....5.80, Glw. 7.20

8-13 — **Organon.**.....Glw. 15.—
Daraus einzeln:

8 — **Kategorien.** M. d. „Einführg. d. Porphyrius". 8, 78 u. 8 S. 1.50

9 — **Peri hermenias** od. Lehre vom Satz. 7, 29 u. 13 S. .....—.80

— — Bd. 8/9 in einem Ganzleinenband 3.30

† 10 — Lehre v. Schluß, od.: **Erste Analytiken.** 10, 151 u. 58 S. 4.50, geb. 5.50

† 11 — Lehre v. Beweis, od.: **Zweite Analytiken.** 18, 107 u. 57 S. 4.—, geb. 5.—

12 — **Topik.** 17, 203 u. 24 S. .....4.—, geb. 5.—

13 — **Sophistische Widerlegungen.** 9, 68 u. 12 S.....1.50, geb. 2.20

— *s.a. Taschenausg. S. 16, P. Petersen S. 23, E. Rolfes S. 24, O. Willmann S. 19.*

183 **Augustinus. Vom seligen Leben.** Hrsg. v. *Jhs. Hessen.* 30, 37 u. 6 S. .....1.50, Glw. 2.20

Verwiebe, W. Welt u. Zeit bei Augustin. '33. IV, 88 S... 5.—

† Holzhaltiges Papier.

BAND

* **Beccaria, Cesare.** Über Verbrechen und Strafen. Hrsg. v. *K. Esselborn.* 8, 201 S. ..... 4.—, geb. 5.40

Berkeley, George. Philosophische Werke. Mit Gesamtregister. **In 3 Halblederbänden 30.—**

143 — **Theorie der Gesichtswahrnehmung.** Hrsg. v. *Raym. Schmidt.* 12, 146 u. 6 S. ..... 2.90, geb. 3.80

20 — **Abh. üb. d. Prinzipien d. menschl. Erkenntnis.** Hrsg. v. *F. Ueberweg.* 15, 107 u. 42 S. ..... Glw. 2.20

— — English edition, by *T. J. McCormack*, 17, 128 p. .... 3.—

102 — **Drei Dialoge zw. Hylas u. Philonous.** Übers. v. *R. Richter.* 2. Aufl. 7, 131 u. 1 S. ..... 2.40, Glw. 3.30

— — English edition, by *T. J. McCormack.* 17, 136 p. .... 3.—

156 — **Alciphron.** Hrsg. v. *F. Raab.* 39, 400 u. 38 S. 9.—, geb. 10.—

149 — **Siris.** Übers. v. *L.* u. *F. Raab.* 24, 120 u. 19 S., 3.50, geb. 4.50

196 — **Philosophisches Tagebuch** (Commonplace Book). Hrsg. v. *A. Hecht.* 16, 130 u. 43 S. ..... 6.—, geb. 7.50

* **Bolzano, B. Wissenschaftslehre.** 4 Bde. Neu hrsg. u. um Nachweis der von B. zitierten Verfasser, Werke u. Stellen ergänzt v. *Wolfg. Schultz.* 16, 571 u. 3 S. m. 2 Tafeln; 8, 568 u. 2; 8, 575 u. 2; 20, 566, 27 u. 34 S. .. je 10.—, geb. 12.—

† 99 — **Paradoxien des Unendlichen.** Hrsg. v. *A. Höfler.* Mit Anmerk. von *H. Hahn.* 9, 132 u. 25 S. ..... 4.—, Glw. 5.—

Fels, H. Bolzano, Leben u. Werk. '29. XII, 109 S. 4.—, Glw. 5.—

30 **Boström, Ch. J. Grundlinien eines philosoph. Systems.** Hrsg. v. *R. Geijer* u. *H. Gerloff.* 39, 285 u. 17 S. ..... 4.50, geb. 5.50

Brentano, Franz. Gesammelte Philosophische Schriften. Hrsg. v. *Oskar Kraus* und *Alfred Kastil.*

Die Ausgabe will gegenüber den Überdeckungen durch die Schüler die eigentliche Lehre Brentanos wieder freilegen. Sie macht die von Brentano selbst nicht mehr veröffentlichte Spätphilosophie der Öffentlichkeit überhaupt erst zugänglich. Aus einer Unmenge von einzelnen Diktaten und Briefen aus den letzten Lebensjahren mußte ein einheitliches, geordnetes Ganzes erst von den Herausgebern hergestellt werden. Unter diesen Umständen erhalten die Einleitungen und Anmerkungen der Herausgeber eine erhöhte Wichtigkeit und werden zum notwendigen Bestandteile der Werke selbst.

O. F. Bollnow in der „Literatur".

55 — **Vom Ursprung sittl. Erkenntnis.** 3., um die Abhandl. „Vom Lieben und Hassen" vermehrte Aufl. 1935. 12, 104, 64 u. 6 S. ..... 2.50, Glw. 3.50

* — **Die Lehre Jesu** u. ihre bleibende Bedeutung. Hrsg. v. *A. Kastil.* 20, 145 u. 4 S. ..... 4.—, geb. 5.50

192 — **Psychologie** v. empirisch. Standpunkt. 2. Aufl. Bd. I. 90, 251 u. 28 S. ..... 9.—, Glw. 10.80

193 — — Bd. II. („Klassifikation der psychischen Phänomene" und „Anhang" von 17 Nummern.) 23, 277 u. 61 S. 9.—, Glw. 10.80

207 — — Bd. III. Vom sinnl. u. noët. Bewußtsein. 1. Tl.: Wahrnehmung, Empfindung, Begriff. 38, 123 u. 68 S. 6.30, Glw. 7.60

* Texte außerhalb der Nummernfolge der Philosophischen Bibliothek.

BAND

194 **Brentano, Franz. Versuch über die Erkenntnis.** Hrsg. v. *A. Kastil.* 20, 184 u. 38 S. ..... 6.70, geb. 8.—

195 — **Die vier Phasen der Philosophie** und ihr augenblicklicher Stand. Nebst Abh. über Plotinus, Thomas von Aquin, Kant, Schopenhauer u. A. Comte. 18, 144 u. 25 S., 4.—, Glw. 5.—

209 — **Über die Zukunft der Philosophie.** 2. Aufl. Nebst den Vorträgen: Über die Gründe der Entmutigung auf philosoph. Gebiet. Über Schellings System, und den 25 Habilitationsthesen. 20, 141 u. 46 S. ..... 4.90, Glw. 5.80

210 — **Vom Dasein Gottes.** Hrsg. v. *A. Kastil.* 59, 489 u. 57 S. 24.—, Glw. 27.—

201 — **Wahrheit und Evidenz.** 31, 164 u. 64 S. .... 7.—, Glw. 8.50

203 — **Kategorienlehre.** Ontologische Untersuchungen. Hrsg. v. *A. Kastil.* 51, 301 u. 104 S. ..... 7.—, Glw. 8.50

21 **Bruno, G. Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen.** Hrsg. v. *A. Lasson.* 24, 115 u. 47 S. ..... 2.40, geb. 3.30

* **Campanella, Thomas. Der Sonnenstaat.** 40 S. ..... kart. —.50

† 22 **Cicero. Über das höchste Gut und Übel.** 346 S. 3.50, Glw. 4.50

† 23 — **Drei Bücher über die Natur der Götter.** 262 S. 2.70, Glw. 3.60

† 24 — **Lehre der Akademie.** 176 S. ..... 1.80, geb. 2.70

155 **Comte, Aug. Abh. üb. d. Geist des Positivismus.** Hrsg. v. *Fr. Sebrecht.* 17, 128 u. 13 S. ..... 2.40, geb. 3.30

* **Cusanus, Nicolaus. Opera Omnia.** Jussu et auctoritate Academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita.

Die Philosophischen Schriften werden insgesamt 14 Bände umfassen und in der Subskription etwa 300.— kosten. Sonderprospekt auf Verlangen. Band I und II sind einzeln ohne Aufschlag erhältlich.

— Vol. I. **De docta ignorantia.** Ed. *E. Hoffmann* et *R. Klibansky.* 4°. XIX, 164 u. 15 S. ..... 36.—

— Vol. II. **Apologia doctae ignorantiae.** Ed. *R. Klibansky.* 4°. XII, 36 u. 13 S. ..... 12.—

— Vol. V. **Idiota** de sapientia I/II; de mente; de staticis experimentis. Ed. *L. Baur.* Im Druck

— Vol. XII. **De Venatione Sapientiae; De Apice Theoriae.** Ed. *R. Klibansky.* Im Druck

— Vol. XIII/XIV. **Concordantia catholica.** Ed. *G. Kallen.* In Vorbereitung

Cusanus. Hauptschriften in deutscher Übersetzung. Hrsg. *Ernst Hoffmann.*

216a Heft 1: **Der Laie über die Weisheit.** '36. III, 108 S. 3.50, Glw. 4.50

125 **Damaskios. Das Leben des Isidoros.** Hrsg. *R. Asmus.* XVI, 126, 58 u. 30 S. ..... 6.30, geb. 7.60

26—29 **Descartes, René. Philosophische Werke.** Hrsg. v. *A. Buchenau* **In 2 Halbpergamentbänden.** Mit Gesamtregister. .... **20.—**

BAND

26a **Descartes, René. Abh. über die Methode.** 12, 65 u. 5 S. . . —.70

†26b — **Die Regeln zur Leitung des Geistes.** Die Erforsch. der Wahrheit durch das natürliche Licht. 18, 146 u. 4 S. 1.80

— — Bd. 26a/b in einem Ganzleinenband . . . . . 3.—

*— **Regulae.** Lat. ed. *A. Buchenau.* 4, 66 S. 1.80

27 — **Meditationen** über die Grundlagen der Philosophie mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen. In 4. Aufl. zum erstenmal vollständig übers. 14, 493 S. Vergriffen

T 21 — (Nur Text der Meditationen.) 78 S. . . . . kart. —.75

*— **Meditationes.** Curavit *A. Buchenau.* 4, 68 p. 1.50

†28 — **Die Prinzipien der Philosophie.** 48, 303 u. 7 S. 5.40, geb. 6.80

29 — **Üb. d. Leidenschaften der Seele.** 32, 120 u. 30 S. Glw. 5.—

†53/54 **Diogenes Laërtius. Leben und Meinungen berühmter Philosophen.** Hrsg. v. *O. Apelt.* 2 Bde. 28, 307 u. 34; 4, 256 u. 71 S. je 4.50, Glw. 5.50

106 **Elyot, Th. Das Buch vom Führer.** Hrsg. v. *H. Studnicka.* 1931. 32, 120 u. 8 S. . . . . 4.—, Glw. 5.—

127— **Fichte, Joh. Gottl. Werke in 6 Bänden.** Hrsg. v. *F. Medicus.*
132; 163 **Nebst einem Ergänzungsband.** Groß-8°. 2. Aufl. **Glw. 60.—**

Die neue Ausgabe verbessert den Text sorgfältig nach den Originaldrucken und entfernt so Hindernisse, die das Verständnis der Fichteschen Schriften bisher grundlos erschwerten. Die Seitenzählung ist mit angegeben. Der Schlußband bringt ein ausführliches Gesamtregister, das die Brauchbarkeit der Ausgabe für das Studium sehr erhöht. Theol. Literaturbericht.

127 — Bd. I. **Schriften bis 1795.** 240 u. 603 S. . . . 8.—, Glw. 10.—

128 — Bd. II. **Schriften von 1796—1798.** 759 S. 8.—, Glw. 10.—

129 — Bd. III. **Schriften von 1797—1801.** 739 S. 8.—, Glw. 10.—

130 — Bd. IV. **Schriften von 1801—1806.** 648 S. 8.—, Glw. 10.—

131 — Bd. V. **Schriften von 1806—1811.** 692 S. . 8.—, Glw. 10.—

132 — Bd. VI. **Schriften von 1812—1813.** Mit d. Gesamtregister. IV, 625 u. 55 S. . . . . 8.—, Glw. 10.—

163 — **Erster Ergänzungsband: Staatsphilosophische Schriften.** Hrsg. v. *R. Strecker* u. *H. Schulz.* . . . . . 8.—, Hlw. 10.—

Inhalt: Zurückforderung der Denkfreiheit (1793). — Berichtigung der Urteile über die Französische Revolution (1793). — Der Patriotismus (1806) — Machiavell (1807). — Rechtslehre von 1812. — Politische Fragmente.

Einzelausgaben:

131b — **Anweisung zum seligen Leben.** 14, 205 S. . . 1.80, geb. 2.70

†129b — **Atheismusstreit,** Die philosoph. Schr. z. 142 S. . . . . 3.—

127a — **Begriff der Wissenschaftslehre.** 1794. 4, 61 S. 1.35

†163b — Beitrag z. Berichtigung d. Urteile d. Publikums üb. d. **franz. Revolution.** Hrsg. v. *Reinh. Strecker.* 12, 255 S. 4.—, geb. 5.50

129c — **Bericht, Sonnenklarer,** üb. d. eigtl. Wesen d. neuesten Philos. 102 S. 1.35

129c — **Bestimmung des Menschen.** 155 S. . . . . 1.50, geb. 2.70

BAND

127e **Fichte, Joh. Gottl.** Vorlesungen üb. d. **Bestimmung des Gelehrten** (1794). Um Zusätze F.s z. dänischen Übers. v. 1798 vermehrt. 2, 62 S. . . . . —.70

†131a — **Über das Wesen des Gelehrten** u. s. Erscheinungen im Gebiete der Freiheit. Erlanger Vorlesungen 1805. 2, 102 S. 1.60

†131d — **Üb. d. Bestimmung des Gelehrten.** Berl. Vorles. v. 1811. 64 S. . . . . 1.—

†129a — **Erste und zweite Einleitung in die W.-L.** — Versuch einer neuen Darstellung der W.-L. 2, 118 S. 1.80

127b — **Grundlage der ges. W.-L.** (1794). 30, 245 S. 4.—, geb. 5.50

127c — **Grundriß des Eigentümlichen der W.-L.** 4, 83 S. 1.80

130b — **Grundzüge d. gegenw. Zeitalters.** 4, 256 S. . . 3.50, geb. 5.—

†129d — **Handelsstaat, der geschlossne.** 2, 127 S. . . . . 1.20, geb. 2.—

132b — **Logik, Transzendentale.** 4, 296 S. . . . . 5.80, geb. 7.50

163d — **Machiavell.** Hrsg. v. *H. Schulz.* 22, 65 S. . . . . 1.—

128a — **Naturrecht.** 2, 387 S. . . . . 5.—, geb. 6.50

129f — **Nicolais Leben** und sonderbare Meinungen. 4, 95 S. . . . 2.—

†163c — **Der Patriotismus** und sein Gegenteil. Hrsg. v. *H. Schulz.* 10, 61 S. 1.50

†163f — **Politische Fragmente.** Hrsg. v. *R. Strecker.* 36, 128 S. 3.50, geb. 5.—

Inhalt: Episode über unser Zeitalter. — Die Republik der Deutschen. — Aus dem Entwurf zu einer politischen Schrift im Frühjahr 1813. — Exkurse zur Staatslehre. — Zum ewigen Frieden (1796). — Rede bei Abbrechung der Vorlesung (1813). — Zufällige Gedanken in einer schlaflosen Nacht (1788). — Zuruf an die Bewohner der Preußischen Staaten. — Ideen zur Dedikation an Preußens gereifte Bewohner. — Eine Vorrede. — Über die Achtung des Staats für die Wahrheit.

131c — **Reden an die deutsche Nation.** 250 S. . . . . 1.50, geb. 2.20

†163e — **Rechtslehre v. 1812.** Hrsg. v. *H. Schulz.* 8, 176 S. 3.—, geb. 4.50

128b — **Sittenlehre von 1798.** 2, 369 S. . . . . 4.—, geb. 5.50

132a — **System d. Sittenlehre (1812).** 2, 117 S. . . . . 2.—, geb. 3.—

†132c — **Staatslehre.** 209 S. . . . . 3.—, geb. 4.50

†127d — **Versuch einer Kritik aller Offenb.** 2, 128 S. 2.50, geb. 3.50

130a — **Darstellung der W.-L. aus dem Jahre 1801.** 2, 163 S. 2.80

130c — **Die Wissenschaftslehre, vorgetragen i. J. 1804.** 4, 228 S. 3.50

— — W.-L. v. 1801 u. 1804 . . . . . geb. 6.50

†163a — **Zurückforderung d. Denkfreiheit** v. d. Fürsten Europens, die sie bisher unterdrückten. Hrsg. v. *R. Strecker.* 15, 34 S. 1.—

Außerhalb der Gesamtausgabe erschienen:

*— **Ideen über Gott und Unsterblichkeit.** Hrsg. v. *Fr. Büchsel.* 56 S. . . . . 1.—

BAND

120 **Fichte, Joh. Gottl. „Deduzierter Plan** einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt." Zusammen mit *Schleiermachers* und *Steffens'* Universitätsschriften hrsg. v. *Ed. Spranger*. 43, 280 u. 11 S. ..... 5.—, Glw. 6.—

†* — **Predigten.** Hrsg. v. *M. Runze*. 4, 12 u. 58 S. ..... 1.—

* — **Philosophie der Maurerei** (Briefe an Constant). Hrsg. v. *W. Flitner*. 31, 83 S. .....2.—, geb. 3.—

* — **Über d. Unterschied d. Geistes u. d. Buchstabens** in d. Philosophie. Hrsg. v. *S. Berger*. 9, 31 S. ..... Steif geh. 1.—

— *s. a. Taschenausgaben S. 16.*

Fichte-Bildnis. Zeichnung v. *Bury*, gest. v. *Schullheis*. Orig.-Kupferst. 4.50

Bergmann, Ernst. J. G. Fichte der Erzieher. 2., erhebl. verm. Aufl. 1928. 16, 383 u. 8 S. ..... 7.—, Glw. 8.50

Erben, Wilh. Fichtes Universitätspläne. (Im Anh.: F. „Ideen f. d. innere Organisation d. Univ. Erlangen.") 73 S. .. 2.—

Medicus, F. Fichtes Leben. 2. Aufl. 2, 240 S. 2.50, geb. 3.50

154 **Ficinus, Marsilius. Über die Liebe** oder Platons Gastmahl. Hrsg. v. *K. P. Hasse*. 8, 224 u. 35 S. .....Hpgt. 10.80

109 **Goethes Philosophie** aus seinen Werken. Hrsg. v. *M. Heynacher*. 2. Aufl. 131, 312 u. 7 S. .....4.—, Glw. 5.—, Hldr. 6.50

— *s. a. Hoffmeister S. 22, Leisegang S. 22.*

† 97 **Grotius, Hugo. Von d. Freiheit d. Meeres.** 93 S. 1.50, geb. 2.50

72a/c **Hartmann, Ed. v. Kategorienlehre.** 2. Aufl. Hrsg. v. *F. Kern*. 3 Bde. 20, 220 S.; 16, 224 S.; 16, 228 S. je 3.—, in Ganzleinenband 11.—

Hessen, J. Die Kat.-Lehre E. v. H.s u. ihre Bedeutg. für die Philos. d. Gegenwart. 6, 136 S. ..... 3.50, Hlwd. 4.80

Hegel, G. W. F. Sämtliche Werke. Erste kritische Gesamtausgabe in 24 Bänden. Begründet von *Georg Lasson*. Fortgeführt v. *Johs. Hoffmeister*.

Jeder Bd. in braunrotem Buckram gebunden 11.25

Diese kritische Gesamtausgabe enthält a) die von Hegel selbst herausgegebenen Werke, nach diesen ursprünglichen Ausgaben wiedergegeben und um vergleichende Seitenübersichten der verschiedenen Ausgaben und ausführliche Register bereichert; b) Hegels Vorlesungen nach den eigenhändigen Kollegheften Hegels, die bisher nicht veröffentlicht waren, und den erhaltenen Nachschriften seiner Schüler. Durch das Zurückgehen auf diese Quellen und die Anwendung der heutigen Editionsgrundsätze erhalten die Vorlesungen gegenüber der Gestalt, die die Schüler Hegels ihnen gegeben hatten, eine weit größere Ursprünglichkeit und Treue, sowohl in der Wortfassung als auch im gesamten Gedankenzusammenhang; c) eine beträchtliche Anzahl von Niederschriften Hegels, die in der alten Ausgabe entweder nicht genau und nicht vollständig oder überhaupt nicht vorhanden sind. — Aus der hier bereitgestellten Ausgabe erwächst daher erst die sichere und vollständige Grundlage für das Studium Hegels.

Ausführlicher Prospekt kostenfrei. — Bisher erschienen:

62 — **Bd. I: Erste Druckschriften.** Nach dem ursprünglichen Text hrsg. m. Namen- u. Sachreg. 44, 421 u. 12 S. 9.—, Glw. 10.80

Inhalt: Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems. — Abhandlungen und Kritiken aus dem Kritischen Journal f. Philos. und der Erlanger

BAND

Literaturzeitung. — Glauben und Wissen. — Dissertatio philosophica de orbitis planetarum, lat. und deutsch. — Disputationssätze für den Habilitationsakt, lat. u. deutsch. — Anhang: Über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt.

114 **Hegel, G. W. F. Sämtliche Werke. Bd. II: Phänomenologie** des Geistes. 3. Aufl., a. Gr. d. Erstausgabe v. 1807. M. vergleich. Seitenübersicht, Sach- und Namenreg. 80, 564 u. 19 S. 8.—, Glw. 9.80

56/57 — **Bd. III/IV:** Die Wissenschaft der **Logik.** 2 Bde. M. vergleich. Seitenübersicht, Namen- u. Sachreg. 2. Aufl. 106, 398 u. 7; 10, 506 u. 6 S. .....je 8.—, Glw. 9.80

33 — **Bd. V: Encyclopädie.** 4. Aufl. M. vergleich. Seitenübersicht. 76, 6, 499 u. 29 S. .....,8.—, Glw. 9.80

124 a/b — **Bd. VI:** Grundlinien der **Philosophie des Rechts.** Mit den von Gans redigierten Zusätzen. 3. Aufl. 1930. M. vergleich. Seitenübersicht. 1930, 100, 371 u. 9 S. — Hegels eigenhändige Randbemerkungen. 7, 124 S. In Buckram 15.—

Die Teile sind einzeln zu 7.20 (Glw. 8.80) bzw. 5.80 (Glw. 6.80) erhältlich.

144 — **Bd. VII:** Schriften zur **Politik und Rechtsphilosophie.** Mit Namen- u. Sachreg. 2. A. '23. 40, 499 u. 10 S. 8.—, Glw. 9.80

Inhalt: Die Verfassung Deutschlands. — Verhandlungen der Württembergischen Landstände 1815/16. — Die Englische Reformbill. — Wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts. — System der Sittlichkeit.

171 — **Bd. VIII/IX:** Vorlsgen üb. d. **Philosophie der Weltgeschichte.** Auf Grund d. Handschr. hrsg. In 2 Buckrambänden 22.50

Daraus einzeln:

171 e — — (Einltg.) Lasson, G. **H. als Geschichtsphilosoph.** 6, 177 u. 3 S. 3.—, Glw. 4.—

171 a — — **Die Vernunft in der Geschichte.** 3. Aufl. 1920. 12, 287 u. 17 S. 4.50, Glw. 5.50

171 b — — **Die orientalische Welt.** 14, 249 u. 10 S. ... 4.—, Glw. 5.—

171 c — — **Die griech. u. röm. Welt.** 8, 224 u. 5 S.... 3.50, Glw. 4.50

171 d — — **Die germanische Welt.** 8, 184 u. 4 S..... 3.50, Glw. 4.50

164 — **Bd. Xa.** Vorlesungen über die **Ästhetik.** 1. Halbbd. Die Idee und das Ideal. 16, 389 u. 9 S. Auf Grund d. Handschrift hrsg. 8.—, Glw. 9.80

— **Bd. XII/XIV:** Vorlesungen über die **Philosophie der Religion.** 3 Buckrambände 33.75

Daraus einzeln:

65 — Lasson, G. **Einführung** in H.s Relig.-Philos. 8, 150 S. 3.—, Glw. 4.—

59 — Teil I: **Begriff der Religion.** 12, 311 u. 15 S. 6.—, Glw. 7.50

60 — Teil II: **Die bestimmte Religion.**
1. Kap.: Die Naturreligion. 9, 234 u. 13 S. .. 5.—, Glw. 6.—

61 — 2. Kap.: Die Religionen der geistigen Individualität. 4, 242 u. 14 S. .....5.—, Glw. 6.—

BAND

Hegel, G. W. F. Philosophie der Religion.

63 — Teil III, 1.: **Die absolute Religion.** 12, 233 u. 11 S. 5.—, Glw. 6.—

64 — Teil III, 2: **Beweise vom Dasein Gottes.** 11, 177 u. 12 S. 4.—, Glw. 5.—

— **Bd. XV/XVII:** Vorlesungen über die **Geschichte der Philosophie.** Auf Grund der Vorlesungsnachschriften hrsg. v. *Johs. Hoffmeister.* Beginnt im Nov. 1936 zu erscheinen

58 — **Bd. XVIII: Jenenser Logik.** Metaphysik und Naturphilosophie. A. d. Msk. hrsg. 48, 374 u. 18 S. .. 8.—, Glw. 9.80

66/7 — **Bd. XIX/XX: Jenenser Realphilosophie.** A. Gr. der Berliner Handschr. hrsg. v. *Johs. Hoffmeister.* 2 Buckrambde. 32.—

66b — — I. Die Vorlesungen von 1803/4. Mit e. Handschriftprobe. 12, 270 u. 14 S. ..... 12.—, Glw. 13.50

66a *Voran geht*: Hoffmeister, Joh. **Goethe u. d. dt. Idealismus.** 1932. 7, 115 u. 17 S. ..... 4.—, Glw. 5.—

67 — — II. Die Vorlesgn v. 1805/6. 12, 273 u. 17 S. 12.—, Glw. 13.50

Hegel-Bildnis von *L. Sebbers,* Kupferstich v. *L. Sichling* 3.—

Günther, Gotthard. Grundzüge e. neuen Theorie des Denkens in H's Logik. 1933. XI, 266 S. ..... 10.—

Hegel heute. Eine Auswahl aus Hegels politischer Gedankenwelt. 1934. 86 S. ..... st. geh. 1.50

Heimann, Betty. System und Methode in Hegels Philosophie. 1927. 23, 483 S. ..... 16.20, Glw. 18.90

Schubert, Joh. Goethe u. Hegel. 1933. 8, 194 S. 5.20, Glw. 6.50

Hegel, s. a. Taschenausgaben S. 16.

146 **Herbart.** Lehrb. d. **Einleitung in die Philosophie.** Hrsg. v. *H. Häntsch.* 78, 380 u. 8 S. ..... 2.80, geb. 3.80

112 **Herders Philosophie.** Hrsg. v. *Horst Stephan.* 44, 275 u. 35 S. 3.50, Glw. 4.50

Doerne, M. Die Religion in H's Geschichtsphilosophie. 1927. V, 166 S. 5.40

157 **Hobbes, Th. Grundzüge der Philosophie.** Hrsg. v. *M. Frischeisen-Köhler.* 1. Tl.: **Lehre v. Körper.** 6, 21 u. 188 S. 5.40, geb. 6.70

158 — 2. Tl.: **Lehre vom Menschen. — Lehre vom Bürger.** 8, 335 u. 6 S. ..... 6.—, Glw. 7.50

* — **The Metaphysical System of Hobbes.** Sel. by *M. W. Calkins.* 25, 187 p. ..... 6.—

† * **Humboldt, W. v.** Ideen zu e. Versuch, **die Grenzen der Wirksamkeit des Staates** zu bestimmen. 16°. 308 S. ..... 2.—

T 22 — **Über die deutsche Verfassung.** Denkschriften 1813/14. —.40

— *s. a. Taschenausgaben S. 16.*

35 **Hume, David.** Eine Untersuchung über den **menschlichen Verstand.** M. e. engl.-deutschen Register. Hrsg. v. *R. Richter.* 8, 193 u. 30 S. ..... 2.70, Glw. 3.60

36 — **Dialoge üb. natürl. Religion.** Üb. Selbstmord u. Unsterblichkeit d. Seele. Hrsg. v. *F. Paulsen.* 28, 138 S. 3.—, Glw. 4.—

BAND

199 **Hume, David.** Untersuchung üb. d. **Prinzipien der Moral.** Hrsg. v. *C. Winckler.* 1929. 31, 178 u. 10 S. ..... 5.40, Glw. 6.80

— English Edition. 5, 169 p. 4.50

116 **Kaiser Julian.** Philosophische Werke. Hrsg. von *R. Asmus.* 7, 205 u. 17 S. ..... 5.40, geb. 6.80

37—52 **Kant, Imm. Sämtliche Werke.** Herausgeg. von *K. Vorländer.* **In 10 Ganzleinen-Geschenkbänden 60.—**

Die Vorländerschen Kantausgaben verbinden **wissenschaftliche Exaktheit** mit dem Vorzug übersichtlicher Lesbarkeit. Gehaltvolle **Einleitungen** bieten erwünschte Hilfe zum Eindringen in das Gedankengebäude. Ganz besonders wertvoll erwiesen sich die vortrefflichen **Sachregister,** die immer wieder als überragendes Vorbild für Registerarbeiten überhaupt gerühmt werden.

37a — **Kritik der reinen Vernunft.** Nach d. 1. u. 2. Orig.-Ausg. neu hrsg. v. *Raym. Schmidt.* 16, 766 u. 12 S. (Dazu S. 38*—59*, S. 454*—468*) ..... 6.—, Glw. 7.50

37b — — Ratke, H. **Systemat. Handlexikon zur Kr. d. r. V.** 1928. 8, 329 S. ..... 4.50, Glw. 5.50

37a und b in einem Bande auf Dünndruckpapier 9.—

113 — — Cohen, H. Kurzer Handkommentar zur Kr. d. r. V. 9, 218 u. 15 S. ..... 2.40, Glw. 3.30

38 — **Kritik d. praktischen Vernunft.** 47, 188 u. 12 S. 2.70, Glw. 3.60

39a — **Kritik der Urteilskraft.** 38, 361 u. 33 S. ..... 3.50, Glw. 4.50

39b — **Erste Einleitung in die Kr. d. U.** N. d. Handschrift hrsg. v. *G. Lehmann.* 8, 63 u. 20 S. ..... 2.25, geb. 3.15

40 — **Prolegomena** zu e. jeden künft. Metaphysik. 46, 196 u. 12 S. 1.80, Glw. 2.70

41 — **Grundlegg. z. Metaph. d. Sitten.** 30, 95 u. 7 S. 1.25, Glw. 1.80

42 — **Metaphysik der Sitten.** 51, 360 u. 18 S. ..... 5.40, Glw. 6.80

43 — **Logik.** Hrsg. v. *W. Kinkel.* 28, 164 u. 7 S. .. 2.25, Glw. 3.15

44 — **Anthropologie.** 22, 290 u. 38 S. ..... 3.—, geb. 4.—

45 — **Die Religion** innerhalb d. Grenzen d. bloßen Vernunft. 96, 236 u. 24 S. ..... 2.70, geb. 3.60

46 — **Schriften zur Logik u. Metaphysik.**

† 46a — — Schriften v. 1755—1765. 32, 160 u. 8 S. 1.80, geb. 2.70

† 46b — — Schriften v. 1766—1786. 40, 163 u. 9 S. 1.80, geb. 2.70

† 46c — — Schriften v. 1790—1791. 20, 165 u. 10 S. 1.80, geb. 2.70

† 46d — — Schriften v. 1796—1798. 31, 166 u. 9 S. 1.80, geb. 2.70

47I — **Schriften z. Geschichtsphilosophie, Ethik u. Politik.** 62, 215 u. 11 S. ..... 3.50, Glw. 4.50

47II — **Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes.** Hrsg. v. *Fr. M. Schiele.* 8, 172 S. ..... 1.80, geb. 2.70

48 — **Schriften zur Naturphilosophie.** Hrsg. v. *O. Buek.*

48a — — 1. Abt.: Allgem. Naturgeschichte u. Theorie d. Himmels. 27, 186 S. ..... 3.50, geb. 4.50

BAND

48 b **Kant, Imm. Schriften zur Naturphilosophie.** Hrsg. v. *O. Buek.* 2. Abt.: Metaphysische Anfangsgründe d. Naturwissenschaften (1786). 20, 136 u. 19 S. ..... 1.80, geb. 2.70

49 — — — 3. Abt.: Schriften von 1747—1794. 12, 445 u. 9 S. 7.50, geb. 9.—

50 — **Vermischte Schriften.** 51, 313 u. 11 S. .....5.50, geb. 6.50

51 — **Physische Geographie.** Hrsg. v. *P. Gedan.* 30, 366 u. 20 S. 6.50, geb. 8.—

52 a/b — **Briefwechsel.** Hrsg. v. *O. Schöndörffer.* 2 Bde. 32, 812 u. 109 S. ..... je 4.—, geb. 5.—, Hfz. 6.—

126 Kants Leben. Dargestellt von *K. Vorländer.* 11, 211 u. 12 S. 3.50, geb. 4.50, Hldr. 5.50

s. a. Taschenausgaben S. 16, Buchenau S. 18, Vorländer S. 26.

Kant-Bildnis, gemalt von *Döbler.*, Orig.-Kupferstich von *J. L. Raab* 4.50

98 **Krause, K. Ch. F.** Entwurf e. europ. Staatenbundes. 7, 23 S. —.80, geb. 1.50

68 **La Mettrie.** Der Mensch eine Maschine. 22, 67 u. 5 S. 2.50, Glw. 3.50

Leibniz, G. W. Philosophische Werke. 5 Bde. In Halbleder 40.—

| **Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie.** Übers. v. *Artur Buchenau.* Hrsg. von *Ernst Cassirer.*

107 — — I.: Zur Logik und Methodenlehre; Zur Mathematik; Zur Phoronomie und Dynamik; Zur geschichtl. Stellung des metaphys. Systems. Mit 17 Fig. 12, 374 S. 4.50, Glw. 5.50

108 — — II.: Zur Metaphysik (Biologie u. Entwicklungsgesch.; Monadenlehre); Zur Ethik u. Rechtsphilos.; Sach- u. Namenregister. 8, 559 u. 20 S. .....6.—, Glw. 7.50

69 — **Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand.** Hrsg v. *Ernst Cassirer.* Mit Namen- u. Sachreg. 29, 647 u. 12 S. 7.50, Glw. 9.—

71 — **Theodicee.** Hrsg. v. *A. Buchenau.* 8, 488 u. 22 S. 6.—, Glw. 7.50

161/2 — **Deutsche Schriften.** Hrsg. v. *W. Schmied-Kowarzik.*
1. Teil: Muttersprache u. völk. Gesinnung. 40, 88 u. 24 S. 1.80, Glw. 2.70
2. Teil: Vaterland u. Reichspolitik. 23, 152 u. 24 S. 2.40, Glw. 3.30

— *s. a. Taschenausgaben S. 17.*

* — Ausgewählte philosophische **Schriften im Originaltext.** Hrsg. v. *H. Schmalenbach.* Bd. I. 20, 164 S.....3.50, Glw. 4.50

* — — Bd. II. 18, 206 u. 18 S. .....4.50, Glw. 5.50

Inhalt: Bd. I: Discours de métaphysique — Briefe an Arnauld — Système nouveau de la nature — Zweites éclaircissement zum Système nouveau — 1. u. 2. Schrift gegen Bayle. — Bd. II: Briefe an Johann Bernoulli, de Volder, des Bosses — Examen des principes de Malebranche — Principes de la

BAND

nature et de la grâce — Monadologie — Fünftes Schreiben an Clarke — Briefe an Nic. Rémond — Register zu beiden Bänden — Vergleichende Seitentafel mit den Ausgaben von Gerhardt und Erdmann.

119 **Lessings Philosophie.** Hrsg. v. *P. Lorentz.* 86, 345 u. 51 S. 4.—, Glw. 5.—

121 — **Über das Trauerspiel.** Hrsg. v. *R. Petsch.* 55, 135 u. 9 S. 2.70, geb. 3.60

— *s. a. Taschenausgaben S. 17, Leisegang S. 22.*

101 **Libanius.** Apologie des Sokrates. Hrsg. v. *O. Apelt.* 19, 87 u. 13 S. .....3.50, geb. 4.50

Lichtenberg, G. Chr. Aphorismen. 39 S. ..... kart. —.50

75/76 **Locke, John. Versuch üb. d. menschl. Verstand.** Hrsg. v. *C. Winckler.* 2 Bde. 34, 489; 9, 426 u. 24 S. ..... je 4.—, Glw. 5.—

— English ed. Books II and IV. 57, 348 p. .... 7.—, Glw. 9.—

† 79 — **Üb. d. richtigen Gebrauch des Verstandes.** Hrsg. v. *O. Martin.* 8, 109 S. .....1.50, geb. 2.20

Lotze, Hermann. System der Philosophie.

141 — **Bd. I: Logik.** M. d. Übers. des Aufsatzes: Philosophy in the last forty years, Namen- u. Sachreg. Hrsg. u. eingel. v. *Georg Misch.* 2. Afl. 92 u. 30, 608 u. 24 S. 10.—, Glw. 12.—

142 — **Bd. II: Metaphysik.** M. d. Aufsatz „Die Prinzipien d. Ethik", Namen- u. Sachreg. Hrsg. v. *G. Misch.* 8, 626 u. 18 S. 11.50, geb. 13.50

185/7 **Lotze. Mikrokosmos.** Ideen z. Naturgesch. u. Geschichte d. Menschheit. Versuch e. Anthropologie. 6. Aufl. 3 Bde. 36, 453 S.; 6, 464 S.; 6, 615 S. ..... je 5.—, geb. 6.50

* — **Geschichte der Ästhetik** in Deutschland. Um Namen- u. Sachreg. vermehrte Ausg. Gr.-8°. 8, 672 u. 17 S. .... 20.—

T 25 — Der Instinkt. 33 S. ..... kart. —.80

T 58 — Über den Begriff der Schönheit. 59 S. ..... kart. 1.20

T 59 — Bedingungen der Kunstschönheit. 79 S. ..... kart. 1.50

— *s. a. Taschenausgaben S. 17.*

188 **Macchiavelli, N. Der Fürst.** Hrsg. v. *F. Blaschke.* 38, 104 u. 12 S. .....1.80, Glw. 2.70

184 **Maimon, Mose ben. Führer der Unschlüssigen.** M. dt. u. hebr. Reg. v. *Ad. Weiß.* 3 Tle. in 2 Glwbden. 302, 394; 9, 313; 9, 369 u. 13 S. ..... 12.—

* **Mellin, G. S.** Bd. I: Marginalien und Register zu Kants Kr. d. r. V. 16, 144 u. 29 S. .....Hlwd. 4.50

— Bd. II: Marginalien und Register zu Kants Grundlegung z. M. d. S.; K. d. prakt. V.; K. d. U. 14, 175 u. 38 S. Hlwd. 4.50

† **Mill, J. St.** Die Zivilisation. 41 S. ..... kart. —.50

† — Frauenbefreiung. 35 S. ..... kart. —.50

BAND

202 **Mill, J. St. Die Freiheit.** Hrsg. v. *E. Wentscher.* 30, 159 u. 4 S. 3.—, geb. 4.—

* **Milton, John.** Politische Handschriften. Hrsg. v. *Wilh. Bernhardi.* 3 Bde. 328; 359; 18, 342 S. ..... 10.—

Morus, Thomas. Utopia (Auswahl). 41 S. ..... kart. —.50

Nicolai de Cusa Opera Omnia siehe *Cusanus.*

* **Pestalozzi, J. H.** Über Gesetzgebung und Kindermord. Hrsg. v. *K. Wilker.* 13, 274 S. ..... kart. 4.50

— *s. a. Rupprecht S. 25.*

Platons Dialoge. Hrsg. v. *Otto Apelt.*

In 7 Halbpergamentbänden 60.—

Ein Meisterstück der Übersetzung und Erklärung.

Jahresbericht des Philologen-Vereins.

. . . daß jeder Studierende diese Gedanken voll ausschöpfen kann: diesen Zwecken dienen die ausführlichen Einleitungen und erläuternden Anmerkungen, die Gliederungen und Inhaltsübersichten, die reichen Literaturangaben und vor allem die Register. Besondere Hervorhebung verdient das vortrefflich gearbeitete Schlagwortregister. Das ist eine „Enzyklopädie" des platonischen Denkens, wie sie uns bisher nicht gegeben war. Ein Werk, um das alle Kulturnationen uns beneiden dürfen.

Prof. Dr. *R. Petsch.*

Man wundert sich immer wieder, wie getreu es Apelt gelingt, die Dynamik der griechischen Sätze ins Deutsche zu übertragen, dasselbe Tempo einzuhalten, das der Text besitzt, nicht zu flüssig, nicht zu schwerfällig. Das ist mehr als philologische Treue.

Frankfurter Zeitung.

181 — Einleitung z. Ges.-Ausg. 48 S. 1.35

175 — **Protagoras.** 36, 84 u. 27 S. ..... 1.80, Glw. 2.50

178 — **Laches u. Eutyphron.** Hrsg. v. *G. Schneider.* 8, 13, 39; 15, 28 u. 23 S. ..... 1.50, Glw. 2.20

180 — **Apologie des Sokrates u. Kriton.** 4, 22, 41; 19, 21 u. 5 S. 1.30, Glw. 2.—

148 — **Gorgias.** 2, 24, 122 u. 18 S. ..... 2.40, Glw. 3.30

153 — **Menon.** 2, 18, 73 u. 18 S. ..... 1.30, Glw. 2.—

174 — **Kratylos.** 4, 36, 96 u. 26 S. ..... 2.40, Glw. 3.30

147 — **Phaidon** oder Über die Unsterblichkeit der Seele. 2, 28, 107 u. 22 S. ..... 1.80, Glw. 2.50

152 — **Phaidros.** Hrsg. v. *C. Ritter.* 2, 29, 82 u. 47 S. 2.40, Glw. 3.30

176 — **Euthydemos.** 4, 29, 63 u. 15 S. ..... 1.50, geb. 2.20

172a — **Hippias I u. II. Ion.** 4, 21, 23; 8, 44 u. 34S. 1.50, geb. 2.20

†172b — **Alkibiades. I u. II.** 4, 18, 65; 16, 21 u. 11 S. 1.50, geb. 2.20

81 — **Gastmahl.** 38, 78 u. 10 S. ..... 1.30, Glw. 2.—

177 — **Charmides, Lysis, Menexenos.** 4, 17, 42; 20, 36; 21, 24 u. 8 S. ..... 2.40, Glw. 3.30

82 — **Theätet.** 4, 29, 116 u. 48 S. ..... 2.40, Glw. 3.30

83 — **Parmenides.** 2, 50, 84 u. 28 S. ..... 2.40, Glw. 3.30

145 — **Philebos.** 2, 32, 101 u. 24 S. ..... 2.40, geb. 3.30

80 — **Der Staat.** M. griech.-deutschem u. dtsch.-griech. Wörterverz. 32, 428, 114 u. 26 S. ..... 5.—, Glw. 6.—

BAND

179 **Platons Dialoge.** Hrsg. v. *Otto Apelt.* **Timaios und Kritias.** 4, 28, 114; 46, 23 u. 13 S. ..... 3.—, Glw. 4.—

150 — **Sophistes.** 2, 26, 103 u. 27 S. ..... 2.40, geb. 3.30

151 — **Politikos.** 2, 16, 103 u. 23 S. ..... 2.40, geb. 3.30

173 — **Briefe.** 4, 19, 90 u. 55 S. ..... 2.40, Glw. 3.30

159/160 — **Gesetze.** 2 Bde. 32, 222 u. 40; 2, 258 u. 52 S. je 5.—, geb. 6.—

182 — **Platon-Index** als Gesamtregister. 6, 158 S. 3.50, Glw. 4.50

T 15 — Gesetze. X. Buch. 43 S. ..... kart. —.80

Platon. Übersetzungen von *Kurt Hildebrandt.*

— — Das Gastmahl. 1934. 192 S. ..... Glw. 3.50

— — Vaterländische Reden (Apologie — Kriton — Menexenos) 1936. 245 S. ..... Glw. 4.50

Dem inneren Wert entspricht das äußere Gewand. In der schmucken Form des schmalen Taschenformats, gedruckt in schönen großen Typen, wird dieses Juwel jedem Besitzer dauernde Freude bereiten.

Die Freie Deutsche Schule.

— *s. a. Demel S. 20, Eckle S. 26, Gadamer S. 21, Lagerborg S. 22, Stenzel S. 19.*

211/5 **Plotins Schriften.** In chronologischer Anordnung hrsg. v. *Rich. Harder.*

211a — Bd. I. Die Schriften 1—21. '29. 11, 198 S. 10.80, Glw. 12.—

212a — Bd. II. Die Schriften 22—29. '36. 4, 207 S. 9.50, Glw. 11.—

213a — Bd. III. Die Schriften 30—38. '36. 4, 199 S. 8.—, Glw. 9.50

Jedem Band wird noch ein Heft textkritischer und erläuternder Anmerkungen nachfolgen. Bei Abnahme des Gesamtwerks gilt bis zum 31. Dezember 1936 ein um 10% ermäßigter Vorbestellpreis.

Plutarch. Moralische Schriften. Hrsg. v. *Otto Apelt.* 3 Bände. je 3.—, geb. 4.—

198 — **Bd. I:** Streitschriften wider die Epikureer. 12, 149 u. 22 S.

205 — **Bd. II:** Parallelschriften zu Senecas Dialogen. 15, 151 u. 23 S.

Inhalt: Von der Bezähmung des Zorns — Von der Gemütsruhe — Trostschreiben an Apollonius — Trostschreiben an seine Gattin — Vom Zufall — Vom Verhängnis.

206 — **Bd. III:** Politische Schriften. 12, 180 u. 24 S.

Inhalt: Philosophen und Regenten — An einen ununterrichteten Fürsten — Ob ein Greis noch Staatsgeschäfte treiben soll — Politische Lehren — Monarchie, Oligarchie, Demokratie — Das Gastmahl der sieben Weisen.

* **Rousseau.** Der Gesellschaftsvertrag. 36 S. ..... kart. —.50

197 **Schelling, F. W. J. Das Wesen der menschlichen Freiheit.** Hrsg. v. *Chr. Herrmann.* 12, 90 u. 2 S. ..... 2.25, Glw. 3.25

208 — **Bruno** oder Über d. göttliche u. natürliche Prinzip d. Dinge. Hrsg. v. *Chr. Herrmann.* 14, 124 u. 2 S. .... 3.50, Glw. 4.50

104 — Münchener Vorlesungen: **Zur Geschichte der neueren Philosophie.** Darstellung des philosophischen Empirismus. Hrsg. v. *A. Drews.* 16, 262 u. 92 S. ..... 4.50, geb. 5.50

T 60 — Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur. 45 S. —.80

BAND

* **Schelling, F. W. J.** Briefe über Dogmatismus und Kritizismus. Hrsg. v. *O. Braun* 1914. 20, 93 S. ..... 2.70, Pp. 3.60

Schelling-Bildnis. Gravüre 2.50

103 **Schiller. Philosophische Schriften u. Gedichte (Auswahl).** Hrsg. v. *E. Kühnemann.* 3. Aufl. 94, 328 u. 16 S. 3.—, Glw. 4.—, Halbldr.-Geschenkbd. 4.50

— *s. a. Taschenausgaben S. 17.*

Lehmann, Rud. Die deutschen Klassiker: Herder-Schiller-Goethe. (= Die Großen Erzieher Bd. 9/10) ..... 6.—

136—138 **Schleiermachers Werke.** Hrsg. von *Otto Braun.* Gr.-8°.
Bd. I—III ..... Ganzleinen 40.—

Ausführlicher Prospekt kostenfrei!

136 — **Bd. I.** 128, 531 u. 16 S. .....12,—. Glw. 16.—
Grundlinien e. Kr. d. bish. S.-L. — Akad.-Abhandlgen.

137 — **Bd. II.** Entwürfe z. e. System d. Sittenlehre. Nach Handschriften des Berliner Literaturarchivs hrsg. 30, 672 u. 31 S. 12.—, Glw. 16.—

138 — **Bd. III.** 12, 729 u. 18 S. .....12.—, Glw. 16.—
Predigten üb. d. christl. Hausstand. — Auswahlen aus: Dialektik — Die christl. Sitte — Pädagogik — Lehre v. Staat — Christl. Glaube.

In Einzelausgaben erschienen daraus:

136a — **Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre.** 1803. 1834. 1846. Mit einer Inhaltsanalyse. 32, 346 S. ..... 6.—

136b — **Akademische Abhandlungen.** 4, 185 S. ..... 5.—
Inhalt: Tugendbegriff, Pflichtbegriff, Naturgesetz und Sittengesetz, Begriff des Erlaubten, Begriff des höchsten Gutes, Beruf des Staates zur Erziehung, Begriff des großen Mannes.

138a — **Predigten über den christliehen Hausstand.** Hrsg. v. *J. Bauer.* 4, 42, 176 u. 4 S. 3.80

139b — **Reden über die Religion.** 4, 193 S. .....1.35, Glw. 2.70

139a — Universitäten im deutschen Sinne. 4, 110 S. 1.35

Außerhalb der Gesamtausgabe erschienen ferner:

84 — **Monologen** nebst den Vorarbeiten. Krit. Ausg. v. *Fr. M. Schiele.* 2. erweit. Aufl. v. *H. Mulert.* Im Anhang: Neujahrspredigt von 1792. — Über den Wert des Lebens. 48, 94, 52 u. 52 S. .....3.50, geb. 4.50

117 — **Weihnachtsfeier.** Krit. Ausg. v. *H. Mulert.* 34, 56 u. 22 S. 1.80, geb. 2.70

85 — **Grundriß der philosophischen Ethik.** (Grundlinien der Sittenlehre.) Hrsg. v. *F. M. Schiele.* 8, 219 S. ....3.20, Glw. 4.20

120 — Universitäten im deutschen Sinn. (Vgl. unter Fichte.) 5.—, Glw. 6.—

Schopenhauer. Gedanken. 35 S. ..... kart. —.50

88 **Scotus Eriugena.** Leben u. Schriften. Von *L. Noack.* 64 S. 1.35

Seneca, L. A. Philosophische Schriften. Hrsg. v. *Otto Apelt.*
4 Ganzleinenbände 18.—

BAND

73/4 **Seneca, L. A.** Dialoge. 2 Bde. 24, 254 u. 12; 4, 227 u. 13 S. je 3.—, Glw. 4.—

Von der Unerschütterlichkeit des Weisen — Drei Bücher vom Zorn — Trostschrift an Marcia — Vom glücklichen Leben — Von der Muße — Von der Gemütsruhe — Von der Kürze des Lebens — Trostschrift an Polybius — Trostschrift an seine Mutter Helvia.

189/190— Briefe an Lucilius. 2 Bde. 8, 356 u. 18; 7, 349 u. 15 S. je 4.—, Glw. 5.—

T 62 — Tod und Todesfurcht. 69 S. ..... kart. 1.20

89 **Sextus Empiricus.** Pyrrhoneïsche Grundzüge. 19 u. 222 S. 4.—, Glw. 5.—

90 — — Erläuterungen dazu. Von *E. Pappenheim.* 296 S. 4.—, Glw. 5.—

110 **Shaftesbury.** Untersuchung über die Tugend. Hrsg. v. *P. Ziertmann.* 15, 115 u. 7 S. .....3.15, geb. 4.—

111 — Über den Enthusiasmus. — Die Moralisten. Hrsg. v. *M. Frischeisen-Köhler.* 31 u. 212 S. ..... 4.50, geb. 5.50

T 30 — Religion und Tugend. 48 S. ..... kart. —.80

200a/b **Smith, Adam. Theorie der ethischen Gefühle.** Kritische Ausg., nach d. Ausg. letzter Hand hrsg. v. *W. Eckstein.* 2 Bde. 80, 272 u. 33; 4, 264 u. 48 S. ..... je 5.—, geb. 6.50

91—96 **Spinoza. Sämtliche Werke.** Hrsg. v. *C. Gebhardt.*
In 3 Halbpergamentbänden 30.—

91 — **Kurze Abhandlung v. Gott,** dem Menschen u. s. Glück. 28, 135 u. 21 S. .....3.50, Glw. 4.50

92 — **Ethik.** Hrsg. v. *O. Baensch.* 31, 276 u. 39 S. 3.50, Glw. 4.50

* — Robinson, L. Kommentar zu Spinozas Ethik. Bd. I: Einltg. Komm. z. 1. u. 2. Teil der Ethik. 379 S. ....5.—, Glw. 6.50

† 93 — **Theologisch-polit. Traktat.** 34, 363 u. 62 S. 4.—, Glw. 5.—

94 — **Descartes' Prinzipien** auf geometr. Weise begründet. — Anhang, enth. metaphys. Gedanken. Hrsg. v. *A. Buchenau.* 8, 164 u. 26 S. .....2.40, geb. 3.30

95 — Abh. üb. d. **Verbesserung des Verstandes.** — Abh. v. Staate. 32, 181 u. 33 S. .....2.40, geb. 3.30

96a — **Briefwechsel.** 38, 301 u. 87 S. .....5.—, geb. 6.—

96b — **Lebensbeschreibungen und Gespräche.** 11, 132 u. 15 S. 3.—, geb. 4.—

— *s. a. Taschenausgaben S. 17.*

Altkirch, E. Maledictus und Benedictus. Spinoza im Urteil des Volkes und der Geistigen. Gr.-8°. 211 S. Glw. 6.50, auf rein weißem Papier in Hpgt. 10.—

† 100 **Thomas von Aquin.** Die Philosophie von Th. v. A. In Auszügen. Hrsg. v. *E. Rolfes.* 11, 189 u. 35 S. .....4.—, Glw. 5.—

191 — Fünf Fragen über die intellektuelle Erkenntnis. (Quaestio 84—88 des I. Teils der Summa theol.) Hrsg. v. *E. Rolfes.* 12, 95 u. 31 S. .....1.80, Glw. 2.70

122 **Wolffsche Begriffsbestimmungen.** E. Hilfsbüchl. b. Stud. Kants. Zusammengest. v. *J. Baumann.* 6, 51 u. 3 S. 1.80, Glw. 2.70

II. Taschenausgaben der »Philosophischen Bibliothek«

Die Sammlung enthält kleinere selbständige Aufsätze und in sich abgeschlossene Teile aus den klassischen Werken.

In Klammer steht die Bandbezeichnung der Philosophischen Bibliothek.

Bisher sind erschienen:

31 **Aristoteles.** V. d. Prinzipien u. Ursachen d. Substanzen (Bd. 3) ..... —.40

32 — Die Freundschaft u. ihre Formen (5) ..... —.60

33 — Recht u. Gerechtigkeit (5) ..... —.40

34 — Lust u. Glückseligk. als Ziele des Menschen (5) —.40

61 **Fichte.** Wesen u. Aufgabe der Universität (120) 1.—

11 **Goethes** Kunstphilosophie (109) ..... —.90

16 — Naturphilosophie (109) —.90

35 — Philosophie der Farben (109) ..... —.60

6 **Hegel.** Über die englische Reformbill (144) ... —.50

12 — Der Staat (124) —.90

36 — Vom wissenschaftl. Erkennen (114) ..... —.60

37 — Die Bildung (114) —.40

38 — Die Sittlichk. (114) —.40

67 — Einltg. i. d. Ästhetik (164) 2.50

68 — Philosophie d. griech. Religion (61) 1.50

2 **Herder.** Ideen z. Philos. d. Gesch. d. Menschheit (112) —.90

7 — Religionsphilosophie (112) ..... —.75

13 **Herder.** Sprachphilosophie (112) ..... —.90

3 **Humboldt.** Üb. d. Aufgabe d. Geschichtschreibers (123) —.60

17 — Üb. d. vergleich. Sprachstudium (123) ..... —.40

22 — Denkschrift üb. d. dtsch Verfassung 1813 .... —.60

27 **Hume.** Politische Aufsätze

28 (2 Hefte) .....je —.60

51 **Jean Paul.** Das Genie und seine poetisch. Kräfte (105) —.60

18 **Kaiser Julians** Rede gegen d. ungebildet. Hunde (116) —.50

4 **Kant.** Idee z. e. allg. Geschichte in weltbürgerl. Absicht (47 I) ..... —.40

8 — Theorie u. Praxis (47 I) —.60

19 — Pflicht u. Lebensgenuß (38) ..... —.40

24 — Ausgewählte kl. Schriften ..... —.75

Inhalt: Was ist Aufklärung? — Was heißt: sich im Denken orientieren? — Mutmaßl. Anfang der Menschengesch. — Das Ende aller Dinge. — Verkündigung eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie.

39 — Von e. neuerdings erhobenen vornehmen Ton in d. Philos. (46d) ..... —.40

40 **Kant.** Form u. Prinzipien der Sinnen- u. Verstandeswelt (46b) ..... —.50

41 — Der Fortschr. des Menschengeschlechts (46b) —40

42 — Macht des Gemüts (46d) —.40

43 — Von d. Grundsätzen d. reinen prakt. Vernunft (38) —.60

44 — Dialektik d. reinen praktischen Vernunft (38) —.60

56 — Beobachtungen üb. das Gefühl des Schönen u. Erhabenen (50) ..... —.60

57 — Üb. Pädagogik (50) —.80

14 **Leibniz.** Vernunftprinzipien d. Natur u. Gnade. Die Monadologie (108) ..... —.60

29 — Von der Weisheit. Über die Freiheit (108) ... —.50

5 **Lessing.** Ernst u. Falk. Gespräche für Freimaurer. Die Erziehung des Menschengeschlechts (119) .... —.60

9 — Theolog. Streitschriften (119) 1.20

45 — Schriften zur Religionsphilosophie (119) ... —.50

46 — Abhandlungen zur Philosophie (119) ..... —.40

25 **Lotze.** Der Instinkt . —.80

52 — Der Streit der Naturansichten (185) ..... —.40

53 — Grund des Lebens (185) —.40

54 **Lotze.** Dasein der Seele (185) —.40

55 — Natur u. Vermögen der Seele (185) ..... —.40

58 — Üb. d. Begriff d. Schönheit 1.20

59 — Bedingungen d. Kunstschönheit 1.50

63 — Die Lehre vom Begriffe (141) ..... —.80

64 — Die Formen der Definition (141) ..... —.50

65 — Apriorismus u. Empirismus (141) ..... —.50

66 — Die Ideenwelt (141) —.50

15 **Plato.** Gesetze X. Buch (159/160) ..... —.80

60 **Schelling.** Verhältnis d. bildenden Künste zu der Natur ..... —.80

1 **Schiller.** Über Anmut und Würde (103) ..... —.60

10 — Üb. d. ästhet. Erziehung des Menschen (103).. 1.20

20 — Über naive u. sentimentalische Dichtung (103) 1.—

62 **Seneca.** Tod und Todesfurcht (189/190) 1.20

30 **Shaftesbury.** Religion und Tugend (110) ..... —.80

47 **Spinoza.** Prophetie u. Propheten (93) ..... —.50

48 — Von d. Wundern (93) —.40

49 — Theologie, Vernunft u. Glaube (93) ..... —.40

50 — Staat u. Recht (93) —.40

Die Sammlung wird fortgesetzt.

III. Einzelwerke der neueren Philosophie

Annalen der Philosophie. Mit bes. Rücksicht a. d. Probleme der Als-Ob-Betrachtung. Hrsg. v. *Hans Vaihinger* und *Raymund Schmidt*. Bd. I—III. 1919—1923 je 10.—, in Hpgt. 12.50

Annalen der Philosophie und philosophischen Kritik. Bd. IV bis VIII. 1925—1929.... je 10.—, in Halbpergament 12.50

Von bleibendem Wert durch den jedem Heft beigegebenen Literaturbericht, der in systematischer Anordnung rein sachlich referierend über jährlich etwa 1000 Neuerscheinungen der Philosophie und der angrenzenden Sachgebiete Auskunft gibt.

Apelt, O. Platon-Index als Gesamtregister. 2. Aufl. 1922. VI, 177 S. .....3.50, Glw. 4.50

Bauch, Bruno. Wahrheit, Wert und Wirklichkeit. 1923. VIII, 543 S. ..... 9.—

— **Anfangsgründe d. Philosophie.** 2., verb. Aufl. 1931. 132 S. 2.40

— Das Naturgesetz s. S. 21: Wissensch. Grundfr. H. 1.

Baumgardt, David. Der Kampf um den Lebenssinn unter den Vorläufern der modernen Ethik. 1933. XI, 384 S..... 15.—

Benrubi, J. Philosophische Strömungen der Gegenwart in Frankreich. 1928. VIII, 530 S. .....10.—, Glw. 12.50

Mit ausführlichen bibliographischen Angaben.

Bommersheim, Paul. Heimat und All. Phil. u. pädagog. Forschungen in der Heimat. 1936. 95 S. 2.50

Borries, Kurt. Kant als Politiker. Zur Staats- und Gesellschaftslehre des Kritizismus. 1928. VII, 248 S. ...9.—, Glw. 10.80

Bradley, Francis Herbert. Erscheinung und Wirklichkeit. Ein metaphysischer Versuch. Übersetzt von *Fr. Blaschke*. 1928. XXVIII, 536 S. .....12.50, Glw. 15.—

Buchenau, Artur. Kants Lehre vom kategorischen Imperativ. 2. Aufl. 1923. X, 125 S. ..... 1.60, Glw. 2.50

Burkamp, Wilh. Begriff und Beziehung. Studien zur Grundlegung der Logik. 1927. XVI, 306 S. ..... 8.—

Carnap, Rudolf. Der logische Aufbau der Welt. 1928. XI, 290 S. 9.50, Glw. 11.50

— **Scheinprobleme in der Philosophie.** 1928. 48 S. 1.60

Clauberg, K. W., u. W. Dubislav, Systematisches Wörterbuch der Philosophie. 1923. VIII, 565 S. Hldr. 5.—

Dittrich, Ottmar. Geschichte der Ethik. (Die Systeme der Moral.)

Bd. I: Altertum bis zum Hellenismus. 1926. VIII, 374 S. 13.50, Glw. 15.75

Bd. II: Vom Hellenismus bis zum Ausgang des Altertums. 1926. VII, 311 S. .....10.80, Glw. 13.—

Bd. III: Mittelalter bis zur Kirchenreformation. 1926. VIII, 510 S. .....18.—, Glw. 20.70

Bd. IV: Die Reformatoren und der lutherisch-kirchliche Protestantismus. 1932. XI, 570 S. .....30.—, Glw. 33.—

— **Luthers Ethik in ihren Grundzügen.** 1930. VIII, 174 S. 6.10, Glw. 7.65

Dorer, M. Histor. Grundlagen der Psychoanalyse. 1932. 184 S. 6.—, Glw. 8.—

Drews, A. Die deutsche Spekulation seit Kant in bes. Rücks. auf d. Wesen des Absoluten u. die Persönlichkeit Gottes. 3. Ausg. 1925. 2 Bde. XVII, 531; VIII, 632 S. Hlwd. 16.20

Dubislav, Walter. Die Definition. 3., umgearb. u. erw. Auflage. 1931. VIII, 160 S. (Beihefte zur Erkenntnis I.) 10.80

Einheit der Wissenschaft. Prager Vorkonferenz d. internat. Kongresses f. Einheit d. Wiss., 1934. 1935. 204 S..... 10.50

Erkenntnis. Zugleich Annalen der Philosophie. Hrsg. von *Rudolf Carnap* und *Hans Reichenbach*. Bd. I—V. 1930 bis 1935..... je 22.—

Bd. VI. 1936. Im Erscheinen. Im Abonnement ..... 18.—

Jährl. 1 Band von 6 Heften für 18.—. Der Preis erhöht sich nach Abschluß des Bandes auf 22.—. Dunkelblaue Ganzleinen-Einbanddecken für den Band je 1.25

Die großen Erzieher. Ihre Persönlichkeit und ihre Systeme. Hrsg. v. *Rudolf Lehmann*.

I. Jean Paul, der Verfasser der Levana. Von *Wilh. Münch*. 1907. VIII, 237 S.....3.—, Glw. 4.—

II. Aristoteles als Pädagog und Didaktiker. Von *Otto Willmann*. 1909. VIII, 216 S.....5.85, Glw. 7.65

III. Pestalozzi. Von *Alfred Heubaum*. 3. Aufl. hrsg. v. *Karl Muthesius*. 1929. XI, 366 S. ..... Glw. 3.40

IV. Wilhelm von Humboldt. Von *Ed. Spranger*. Vergriffen

V. J. J. Rousseau. Von *Paul Sakmann*. 2. Aufl. 1923. XX, 198 S. Mit einem Bilde Rousseaus.....3.—, Glw. 4.—

VI. A. Comenius. Von *I. Kvačala*. 1913. X, 192 S. ... 3.—

VII. Sokrates. Von *Adolf Busse*. 1913. X, 248 S. M. Bildnis 3.—, Glw. 4.—

VIII. Herbart. Noch nicht erschienen.

† **IX/X. Die deutschen Klassiker: Herder, Schiller, Goethe.** Von *Rud. Lehmann*. 1921. VIII, 342 S. ..... 4.—

XI. J. G. Fichte. Von *Ernst Bergmann*. 2., erheblich vermehrte Auflage. 1928. VII, 391 S. ..... 7.—, Glw. 8.50

XII. Platon. Von *Julius Stenzel*. 1928. VIII, 337 S. 10.80, Glw. 12.50

Fahrion, Karl. Einleitung in die Metaphysik. 1933. VII, 115 S. 2.80, Glw. 3.80

Fischer, Alois. Die Existenzphilosophie Martin Heideggers. Darleg. u. Würdig. ihrer Grundgedanken. 1935. XV, 134 S..7.50

— **Ludwig. Die natürliche Ordnung unseres Denkens** u. d. Zusammenhang d. Weltanschauungen. 1927. XI, 359 S. ..... 8.—

— **Die Grundlagen der Philosophie und der Mathematik.** 1933. VII, 180 S. ..... 8.—

Flournoy, Th. Spiritismus und Experimentalpsychologie. Mit Geleitwort v. *Max Dessoir*. Autorisierte Übersetzung. Mit 64 Figuren. 2. Ausg. 1921. XXIII, 556 S. ..... 10.—

Forschungen zur Logistik u. zur Grundlegung der exakten Wissenschaften. Hrsg. v. *Heinrich Scholz*.

H. 1. Bachmann, Friedrich. Untersuchungen zur Grundlegung der Arithmetik m. bes. Beziehg. auf Dedekind, Frege u. Russell. 1934. 78 S. ..... Vergriffen

H. 3. Scholz, Heinrich, u. Hermann Schweitzer. Die sogenannten Definitionen durch Abstraktion. Eine Theorie d. Definitionen durch Bildung von Gleichheitsverwandtschaften. 1935. V, 108 S. 4.50

(Heft 2 noch nicht erschienen.)

Forschungen zur Geschichte der Philosophie und der Pädagogik. In Verbindung mit *Th. L. Haering, Nic. Hartmann, H. Heimsoeth* hrsg. v. *Artur Schneider*.

1. Nattermann, Joh. Adolf Kolping als Sozialpädagoge u. seine Bedeutung für die Gegenwart. 2., durchges. Aufl. 1931. VI, 212 S. 4.50

2. Assenmacher, Johannes. Die Geschichte des Individuationsprinzips in der Scholastik. 1926. IX, 100 S. 5.85

3. Horstmann, Wilhelm. August Ferdinand Bernhardi (1769—1820) als Pädagoge. Ein Beitrag z. Pädagogik d. Reformzeit. 1926. VIII, 189 S. ..... 9.—

4. Berg, Helmut vom. Der Einfluß des Neuhumanismus auf die Entwicklung des höheren Schulwesens in Cleve-Mark (1770—1810). 1927. VII, 208 S. 9.90

5. Kirschbaum, Hans. Die Entwicklung der theoretischen Voraussetzungen von Kerschensteiners Pädagogik. 1927. VII, 98 S. 4.50

6. Müller, Maria. Frauen im Dienste Fröbels (Wilhelmine Hoffmeister, Bertha von Marenholtz-Bülow, Henriette Schrader-Breymann, Henriette Goldschmidt). 1928. XI, 187 S. ..... 4.50, Glw. 6.30

7. Lieser, Ludwig. Vincenz von Beauvais als Kompilator und als Philosoph. Eine Unters. seiner Seelenlehre im Speculum maius. 1928. X, 204 S. ..... 9.—

8. Bruder, Konrad. Die philosophischen Elemente in den Opuscula Sacra des Boethius. Ein Beitrag z. Quellengesch. d. Philosophie d. Scholastik. 1928. IV, 86 S. 4.50

9. Conze, Eberhard. Der Begriff der Metaphysik bei Franciscus Suarez. 1928. VI, 72 S. ..... 4.—

10. Demel, Seth. Platons Verhältnis zur Mathematik. 1929. VI, 146 S. 5.40

11. Schulemann, Günther. Die Lehre von den Transcendentalien in der scholastischen Philosophie. 1929. VII, 82 S. 5.85

Forschungen zur Geschichte der Philosophie und der Pädagogik. In Verbindung mit *Th. L. Haering, Nic. Hartmann, H. Heimsoeth* hrsg. v. *Artur Schneider*.

12. Sugg, Elisabeth Bernardine. Pierre Bayle, ein Kritiker der Philosophie seiner Zeit. 1930. VI, 88 S. .. 5.85

13. Joesten, Clara. Christian Wolffs Grundlegung der praktischen Philosophie. 1931. VIII, 93 S. 6.30

14. Nölkensmeier, Christoph. Ethische Grundfragen bei Bonaventura. 1932. IV, 100 S. 7.20

15. Verwiebe, Walter. Welt und Zeit bei Augustin. 1933. IV, 88 S. ..... 5.—

16. Sartorius von Waltershausen, Bodo Frh. Paracelsus am Eingang der deutschen Bildungsgeschichte. 1935. VIII, 216 S. ..... 8.—

Preisermäßigung bei geschlossener Abnahme von Heft 1—16 statt 99.35 nur 77.—

Die Sammlung wird fortgesetzt.

Gadamer, Hans-Georg. Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen z. ‚Philebos'. '31. VIII, 178 S. 10.25

Gehlen, Arnold. Der Staat und die Philosophie. 1935. 26 S. (Wissenschaft u. Zeitgeist, H. 2.) 1.50

Grau, Kurt Joachim. Eitelkeit und Schamgefühl. Eine sozial- u. charakterologische Studie. 1928. VIII, 149 S. 3.—, Glw. 4.—

Groos, Karl. Der Aufbau der Systeme. Eine formale Einführung in die Philosophie. 1924. XI, 319 S. ..... 4.—, Glw. 5.—

Grote, Albert. Über die Funktion der Copula. E. Untersuchg d. logischen u. sprachl. Grundlagen d. Urteils. '35. 127 S. . 6.—

Grundfragen, Wissenschaftliche.

1. **Das Naturgesetz.** Ein Beitrag zur Philosophie der exakten Wissenschaften. Von B. Bauch. 1924. VIII, 76 S. 3.50

2. **Über die Entwicklung der Begriffe des Raums und der Zeit und ihre Beziehungen zum Relativitätsprinzip.** Von J. A. Schouten. 1924. VII, 41 S. 2.40

3. **Vom Begriff der religiösen Gemeinschaft.** Untersuchung über die Grundlagen des Urchristentums. Von E. Lohmeyer. 1925. V, 86 S. ..... 4.—

4. **Kulturbegriff und Erziehungswissenschaft.** Von H. Johannsen. 1925. VII, 67 S. ..... 3.—

5. **Vom Problem des Rhythmus.** Eine analytische Betrachtung über den Begriff der Psychologie. Von R. Hönigswald. 1926. VIII, 89 S. 4.80

6. **Atomismus und Kontinuitätstheorie in der neuzeitlichen Physik.** Von E. Lohr. 1926. 82 S. ..... 4.—

7. **Die logische Struktur der Rechtsordnung.** Von W. Schönfeld. 1927. 85 S. ..... 4.—

Grundfragen, Wissenschaftliche.

8. **Beiträge zur Lehre von Ding und Gesetz.** Von P. Bommersheim. 1927. VIII, 108 S. 5.60
9. **Das Prinzip der kleinsten Wirkung von Leibniz bis zur Gegenwart.** Von A. Kneser. 1928. IV, 70 S. ..... 4.—
10. **Über die Möglichkeit historischer Gesetze.** Von E. Meister. 1928. VIII, 88 S. 4.50
11. **Zeitbezug und Sprache.** Ein Beitrag zur Aspekt- und Tempusfrage. Von E. Koschmieder. 1929. 92 S. .. 5.—
12. **Der Begriff der Anschauung in der Pädagogik.** Von Alfr. Petzelt. 1933. VIII, 134 S. 6.80

Ermäßigter Gesamtpreis für Heft 1—12: statt 51.60 für 40.—

Hoffmeister, Joh. Goethe und der deutsche Idealismus. E. Einführung zu Hegels Realphilosophie. '32, VII, 132 S. 4.—, Glw. 5.—

Ingenieros, José. Prinzipien der biologischen Psychologie. Autor. Übersetzg. v. *Jul. Reinking.* Mit Einleitg. v. *Wilh. Ostwald.* 1922. XII, 397 S. ..... 5.—, Hlw. 6.—

Kottje, Friedr. Erkenntnis u. Wirklichkeit. Unters. üb. d. metaphys. Grundlagen d. organ. u. anorgan. Natur. 1926. VIII, 185 S. 5.40

Kröner, Franz. Die Anarchie der philosophischen Systeme. 1929. VIII, 350 S. ..... 9.—, Glw. 10.—

Kühn, Johannes. Toleranz und Offenbarung. Eine Untersuchung der Motive und Motivformen der Toleranz im offenbarungsgläubigen Protestantismus. 1923. XVI, 473 S. 9.90

Kuntz, Werner. Vor den Toren der neuen Zeit. 1926. XII, 279 S. 9.90, Glw. 11.70

Labowsky, Lotte. Die Ethik des Panaitios. Untersuchgn z. Gesch. des Decorum bei Cicero und Horaz. 1934. III, 124 S. ... 8.—

Lagerborg, Rolf. Die platonische Liebe. Mit Einführung v. *R. Müller-Freienfels.* 1926. XI, 295 S. 5.50

Lamm, Martin. Swedenborg. Eine Studie über seine Entwicklung zum Mystiker und Geisterseher. Aus dem Schwedischen von *Ilse Meyer-Lüne.* 1923. VIII, 379 S. ...4.50, Hlw. 5.50

Lauterburg-Bonjour, Elsa. Lambarene. Erlebnisse einer Bernerin im afrikanischen Urwald. 1931. 116 S. mit 50 Tiefdruck-Bildern. ..... Kt. 4.—, Glw. 5.—

† **Lehmann, Rud. Lehrbuch d. philos. Propädeutik.** 5. Aufl. 1922. VIII, 178 S. 2.25

Leisegang, Hans. Lessings Weltanschauung. 1931. XI, 205 S. 6.75, Glw. 8.50

— **Goethes Denken.** 1932. XII, 182 S. .....6.75, Glw. 8.50

Litt, Theodor. Philosophie und Zeitgeist. 2. Aufl. 1935. 61 S. (Wissenschaft u. Zeitgeist, H. 1.) 1.50

Messer, Aug. Psychologie. 5., völlig umgearb. Aufl. 1934. XII, 383 S. ..... Glw. 7.50

Messer, Aug., Lebensphilosophie. 1931. 182 S.. 3.75, Glw. 4.80

Messer-Platz, Paula. Vorgeburtliche Erziehung. 1932. VII, 147 S. 3.75, Glw. 4.80

Metz, Rud. Philosophische Strömungen der Gegenwart in Großbritannien. 2 Bde. 1935. XV, 442; VI, 359 S. 36.—, Glw.40.—
Ganz besonders sei hingewiesen auf die ausführlichen bibliographischen Angaben bei den behandelten Denkern.

Müller-Freienfels, Rich. Irrationalismus. Umrisse einer Erkenntnislehre. 1922. VIII, 300 S. .....4.50, Glw. 5.50

— **Philosophie der Individualität.** 2., durchgesehene Auflage. 1923. XI, 289 S. .....4.50, Hlw. 5.50

— **Metaphysik des Irrationalen.** 1927. XI, 493 S. 11.—, Glw. 12.50

Overstreet, H. A. Einfluß gewinnen. 1933. VIII, 296 S. St. geh. 4.80, Glw. 6.—

Pädagogik d. Gegenwart in Selbstdarstellungen. Hrsg. v. *Erich Hahn.*
(Jeder Beitrag mit Bild und Namenszug.) Glw. je 5.—
Bd. I: Einleitung des Hrsg.: Über Autobiographie und Persönlichkeit — Beiträge von *St. v. Dunin-Borkowski S. J., Gg. Kerschensteiner, Rud. Lehmann, P. Oestreich, W. Rein.* 1926. XXIV, 224 S.
Bd. II: *Hans Blüher, Ludwig Gurlitt, August Lay, Rud. Pannwitz, Oskar Pfister, Ernst von Sallwürk.* 1927. IV, 236 S.

Pasch, M. Mathematik am Ursprung. Gesammelte Abhandlungen über Grundfragen der Mathematik. 1927. IV, 149 S. 7.20

† **Petersen, Peter. Geschichte der aristotelischen Philosophie** im protestantischen Deutschland. 1921. XII, 534 S. 6.50

Pfeiffer, Johs. Existenzphilosophie. Einführung in Heidegger u. Jaspers. 1934. 64 S. 2.50

— **Umgang mit Dichtung.** Eine Einführung in das Verständnis des Dichterischen. 1936. 76 S. 2.50

Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Hrsg. v. *Raym. Schmidt.*
(Jeder Beitrag mit Bild u. Namenszug.) Je Band geb. 5.—
Bd. I: *Paul Barth, Erich Becher, Hans Driesch, Karl Joël, Alexius Meinong, Paul Natorp, Johannes Rehmke, Johannes Volkelt.* 2., verbesserte Aufl. 1923. VIII, 243 S.
Bd. II: *E. Adickes, C. Baeumker, J. Cohn, H. Cornelius, K. Groos, A. Höfler, E. Troeltsch, H. Vaihinger.* 2. Aufl. 1923. II, 212 S.
Bd. III: *G. Heymans, W. Jerusalem, G. Marlius, F. Mauthner, A. Messer, J. Schultz, F. Tönnies.* 1922. IV, 234 S.
Bd. IV: *Benedetto Croce, Constantin Gutberlet, Harald Höffding, Graf Hermann Keyserling, Wilh. Ostwald, Leopold Ziegler, Theodor Ziehen.* 1923. IV, 250 S. Mit Namenreg. zu Bd. I bis IV.

Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen.
Bd. V: *Anathon Aall, Alfons Bilharz, Alessandro Chiappelli, Arthur Drews, Adolf Dyroff, Adolf Phalén, Carl Stumpf.* 1924. III, 265 S.
Bd. VI: *Eugen Kühnemann, P. E. Liljeqvist, Johannes Reinke, Giuseppe Rensi, William Stern, Bernardino Varisco.* 1927. IV, 227 S.
Bd. VII: *Br. Bauch, Ag. Gemelli, A. Hägerström, Osk. Kraus, Alb. Schweitzer.* 1929. IV, 248 S.

Pichler, H. Über Christian Wolffs Ontologie. 1910. 95 S. ... 2.25

Rehmke, Johs. Der Mensch. 1928. 62 S. ..... St. geh. 1.50

— **Philosophie als Grundwissenschaft.** 2., gänzlich neubearbeit. Aufl. 1929. VII, 651 S. Mit Bildnis .....18.—, Glw. 20.—

Reichenbach, Hans. Ziele und Wege der heutigen Naturphilosophie. 1931. 64 S. 1.80

Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen.
Hrsg. von D. *Erich Stange.*
(Jeder Beitrag mit Bild und Namenszug.) Je Band Glw. 5.—
Bd. I: *Wm. Adams Brown* (New York), *Adolf Deißmann, Ludwig Ihmels, Rudolf Kittel, Reinhold Seeberg, Adolf Schlatter, J. R. Slotemaker de Bruine* (Utrecht), *Theodor Zahn.* 1925. VIII, 250 S.
Bd. II: *Karl Beth, Karl Girgensohn, Hans Lietzmann, Friedrich Loofs, Otto Procksch, Erich Schaeder.* 1926. IV, 238 S.
Bd. III (Katholische Gelehrte): *Bernhard Bartmann, Hartmann Grisar* S. J., *Joseph Mausbach, Norbert Peters, Franz Sawicki, Joseph Schmidlin, Heinr. Schrörs.* 1927. VIII, 239 S.
Bd. IV: *Gustav Dalman, Ernst von Dobschütz, A. E. Garvie* (London), *Alfred Th. Jörgensen* (Kopenhagen), *Adolf Jülicher, Julius Kaftan.* 1928. VII, 232 S.
Bd. V: *Martin Dibelius, Paul Feine, Ferdinand Kattenbusch, Emil Walter Mayer, Willy Staerk, Paul Wernle.* 1929. IV, 251 S.

Reyer, Wilh. Einführung in die Phänomenologie. 1926. X, 465 S. 4.30

Richter, Raoul. Der Skeptizismus in der Philosophie. 2 Bde. Hldr. 40.—
Bd. I. Die griechische Skepsis. 1904. XXIV, 303 u. 60 S.
Bd. II. Die Skepsis in der Epoche der Renaissance. — Die empirische Skepsis des 18. Jahrhunderts. — Der biologische Skeptizismus im 19. Jahrhundert. 1908. VI, 529 u. 55 S.

— **Friedrich Nietzsche.** Sein Leben und sein Werk. 4. Aufl. 1922. VI, 356 S. ..... Geb. 3.—

Rintelen, Fritz-Joachim v. Albert der Deutsche und wir. (Wissenschaft u. Zeitgeist, H. 4.) 1935. 46 S. 1.50

Rolfes, Eug. Die Philosophie des Aristoteles als Naturerklärung und Weltanschauung. 1923. XV, 380 S. 4.50

Rupprecht, Heinrich. Pestalozzis Abendstunde eines Einsiedlers. 1934. XV, 200 S. ..... 5.—

Russell, Bertrand. Unser Wissen von der Außenwelt. Übers. v. *W. Rothstock.* 1926. VIII, 331 S. .....7.50, Glw. 8.50

— **Die Analyse des Geistes.** Übersetzt von *Kurt Grelling.* 1927. VII, 407 S. .....7.50, Glw. 8.50

— **Die Probleme der Philosophie.** Übers. v. *P. Hertz.* 1926. VIII, 143 S. 4.75

Saller, Karl. Eugenische Erziehung. 1933. 48 S. ..... —.90

Sartorius von Waltershausen, Bodo Frh. Paracelsus am Eingang der deutschen Bildungsgeschichte. (Forschungen zur Geschichte d. Philosophie u. d. Pädagogik, H. 16.) 1936. VIII, 215 S. ..... 8.—

Scheler, Max F. Die transzendentale u. d. psycholog. Methode. E. grundsätzl. Erörterung. 2. Aufl. 1922. VII, 181 S. Glw. 5.85

Schlüter, Willy. Führung. Die Fundamente des Tuns und Führens. 2 Bände. 1927 .....15.—, Glw. 18.—
I. Tl.: Führungslehre. VII, 623 S. — II. Tl.: Führungswelt. VII, 405 S.

† — **Deutsches Tat-Denken.** 1919. 260 S. 2.80

† — **Empor-Menschlichung.** Einführung in das deutsche Tat-Denken. 1919. 45 S. ..... —.80

Schönfelder, Walter. Einführung in die Philosophie. 1929. 124 S. 1.35

Schubert, Johannes. Goethe und Hegel. 1933. VIII, 194 S. 5.20

Schultz, Jul. Die Philosophie am Scheidewege. Die Antinomie im Werten u. im Denken. 1922. VII, 331 S. 4.50, Hlwd. 5.50

— **Die Maschinentheorie des Lebens.** 2., völlig umgearbeitete Aufl. 1929. VIII, 194 S. .....4.50, Glw. 5.50

— **Das Ich und die Physik.** 1935. 80 S. 1.80

† **Schwab, Andreas. Der Wille zur Lust.** 2., verm. u. verb. Abdruck. 1920. 227 S. 1.80

Schweitzer, Albert. Aus meinem Leben und Denken. 31.—35. Tausend. 1935. VIII, 211 S. mit 8 Bildern. Wohlfeile, ungekürzte Ausgabe ..... Glw. 4.80
s. a. Lauterburg-Bonjour.

Stenzel, Julius. Platon der Erzieher. („Große Erzieher", Bd. 12.) 1928. VIII, 337 S. .....10.80, Glw. 12.50

Stieler, Georg. Person und Masse. Untersuch. z. Grundlegung einer Massenpsychologie. 1929. VIII, 239 S. 9.90, Glw. 11.70

Thielicke, Helmut. Das Verhältnis zwischen dem Ethischen und dem Ästhetischen. Eine systematische Untersuchung. 1932. XV, 262 S. ..... 12.—

Tumarkin, A. Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Psychologie. 1923. VIII, 166 S. ..... 3.50, Hlwd. 4.80

Untersuchungen, Erziehungsgeschichtliche. Studien z. Problemgesch. der Pädagogik. Hrsg. von *A. Fischer, O. Kroh* u. *P. Luchtenberg.*

1. **Hoyler, August. Gentleman-Ideal und Gentleman-Erziehung.** 1933. XI, 223 S. 8.80
2. **Wezel, Emil. Sprache und Geist.** Der Zusammenhang von Spracherziehung und Geistesbildung im Spiegel der Philosophie der Gegenwart. 1935. IX, 118 S. ..... 5.—
3. **Eckle, Christian. Der platonische Bildungsgedanke im 19. Jahrhundert.** Ein Beitr. zur Geschichte u. Theorie s. Interpretation. 1935. 120 S. ..... 5.—
4. **Rapp, Marga. Die geistigen Grundlagen der faschistischen Schulreform.** 1935. IV, 143 S. 5.80
5. **Waag, Heinrich. Deutsche Lehrerschaft und deutsche Kirche.** Studien zur Lösung der Volksschule von der Kirche im 19. Jahrh. 1935. IX, 150 S. 5.80

Vaihinger, Hans. Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant u. Nietzsche. 9. u. 10., durchgesehene Aufl. 1927. Gr.-8°. XXXIX u. 804 S. ..... Glw. 15.—

— — Volksausgabe. Gekürzt u. hersg. von Dr. *Raymund Schmidt.* 2. Aufl. 3.—7. Tausend. 1924. VIII, 364 S. Glw. 4.80

Vorländer, Karl. Geschichte der Philosophie. 7. Auflage. (20. bis 22. Tausend.) 1927 ..... 3 Bde. je 3.80, Glw. 4.80
Bd. I: Altertum u. Mittelalter. VIII, 313 S.
Bd. II: Philosophie der Neuzeit bis Kant. VIII, 353 S.
Bd. III: Die Philosophie des 19. u. 20. Jahrh. VIII, 279 S.

— **Immanuel Kant.** Der Mann und das Werk. 2 Bände. 1924. XII, 430; V, 404 S. Mit 2 Bildnissen. ..... Glw. 12.50

Watson, John B. Psychische Erziehung im frühen Kindesalter. Mit 16 Kinderbildern. 1930. XX, 170 S. ... 3.20, Glw. 4.—

Wechßler, Eduard. Jugendreihen des deutschen Menschen 1733 bis 1933. 1934. XII, 135 S. ..... St. geh. 3.50

† **Weinhandl, Ferd. Die Methodeder Gestaltanalyse.** 1923. 23 S. —.80

— **Über Urteilsrichtigkeit und Urteilswahrheit.** 1923. VII, 197 S. 4.50

Wenzl, Aloys. Das Leib-Seeleproblem im Lichte der neueren Theorien von der physischen und seelischen Wirklichkeit. 1933. IV, 104 S. ..... 6.80, Glw. 8.50

— **Theorie der Begabung.** Entwurf e. Intelligenzkunde. 1934. VIII, 142 S. ..... 4.50, Glw. 5.50

— **Metaphysik der Physik von heute.** 1935. 39 S. (Wissenschaft u. Zeitgeist, H. 3) 1.50

— **Wissenschaft und Weltanschauung.** Natur u. Geist als Probleme der Metaphysik. 1936. XI, 374 S. .. 15.—, Glw. 18.—

Witasek, Steph. Grundlinien der Psychologie. 2. Ausg. 1923. VIII, 370 u. 22 S. ..... Glw. 4.80

IV. Rechts- und Wirtschaftswissenschaften

Binding, Karl. Die Normen und ihre Übertretung. 2., vollständig umgearb. u. zum Abschluß geführte Aufl. Mit Quellen- u. Sachregister. Bd. I: Normen u. Strafgesetze. — Bd. II: Schuld. Vorsatz. — Bd. III: Irrtum. — Bd. IV: Fahrlässigkeit. 1916—19 ..... 67.50

† — Die Schuld im deutschen Strafrecht. 1920. IX, 164 S. 2.25

— **u. Alfred Hoche. Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens.** 2. Aufl. 1922. 62 S. 1.10

Buchhandel, Der deutsche, der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Hrsg. v. *G. Menz.*

Bd. I: *E. Ehlermann, Alex. Koch, Brüder Langewiesche, W. Ruprecht, R. Voigtländer, E. Vollert.* '25. 8, 226 S. Hlw. 5.—

Bd. II H. 1: *Eugen Diederichs.* 1927. 86 S. St. geh. 1.80

Diehl, Karl. Sozialwissenschaftliche Erläuterungen zu David Ricardos Grundgesetzen der Volkswirtschaft und der Besteuerung. 2 Bde. 3. Aufl. 1921/22. XIII, 427; VIII, 529 S. je 5.—, Glw. 6.—

Egner, Erich. Blüte und Verfall der Wirtschaft. Eine Theorie d. wirtschaftl. Entwicklung. (Deutsche Schriften zur Volkswirtschaftslehre, hrsg. v. *Jens Jessen* u. *Horst Jecht.* H. 1.) 1935. VIII, 183 S. 4.80

Gehlen, Arnold. Der Staat und die Philosophie. 1935. 26 S. (Wissenschaft u. Zeitgeist, H. 2.) 1.50

Hold-Ferneck, Alexander. Lehrbuch des Völkerrechts.

I. Teil: Wesen und Grundlagen des V.-R. 1930. VII, 257 S. 7.—, Glw. 8.50

II. Teil: Die Vorschriften des V.-R. 1932. XII, 332 S. 12.—, Glw. 13.50

Jöhr, Walter Adolf. Die ständische Ordnung. Geschichte, Idee und Neuaufbau. 1937. XII, 361 S. ..... 10.—

Keller, Rob. v. Die Kausalzusammenhänge in der Konjunkturbewegung. Eine Vorstudie z. Theorie d. Konjunkturpolitik. 1934. XX, 99 S. 4.80

Kleinschmidt, Herb. Geschichte, Ideengehalt u. sozialökonomische Bedeutung des Bausparkassenwesens. 1934. XI, 164 S. 6.50

Magyary, Zoltan. Die Entstehung einer internationalen Wissenschaftspolitik. Die Grundlagen der ungarischen Wissenschaftspolitik. 1932. VII, 683 S. ..... 25.—, Glw. 30.—

Meß, Friedr. Nietzsche, der Gesetzgeber. 1931. XX, 408 S. 18.—

Moór, Julius. Zum ewigen Frieden. Grundriß einer Philosophie des Pazifismus und des Anarchismus. 1930. II, 102 S. 2.50

Nagler, Joh. Die Strafe. Eine juristisch-empirische Untersuchung. 1. Hälfte. 1918. VI, 734 S. 16.20

Oesterheld, Alfred. Geld und Gut. Eine kurzweilige Wirtschaftskunde. 1936. 254 S. ..... 3.—, Glw. 4.50

Rechtswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Hrsg. v. *Hans Planitz.* Je Band Geb. 5.—

Bd. I: *Konrad Cosack, Ludwig Ebermayer, Victor Ehrenberg, Otto Fischer, Otto Lenel, Otto Mayer, Ernst Zitelmann, Philipp Zorn.* 1924. VII, 236 S.

Bd. II: *Ernst Beling, Erich Brodmann, Carl Crome, Max Hachenburg, Robert von Hippel, Paul Krüger, Max Rümelin, Carl Stooß.* 1925. III, 235 S.

Bd. III: *Reinhard Frank, Otto Gradenwitz, Karl v. Lilienthal, Christian Meurer, Friedrich Oetker, Eduard Rosenthal.* 1929. III, 255 S.

Reithinger, Anton. Wirtschaftsbeobachtung und Wirtschaftsordnung. 1936. VIII, 183 S. mit 24 Schaubildern. 6.50, Glw.7.80

Richter, Lutz. Das italienische Organisationswesen. '33. 31 S. 1.—

Ross, Alf. Kritik der sogenannten praktischen Erkenntnis. Prolegomena zu e. Kritik d. Rechtswissenschaft. 1933. 456 S. 15.—

† **Schlüter, Willy. Die Mission des Mittelstandes.** 1925. XIII, 581 S. 3.—, Ppbd. 3.80

Siber, Heinrich. Grundriß des Deutschen Bürgerlichen Rechts.

Bd. II: Schuldrecht. 1931. VIII, 504 S. ..... Kt. 14.40

Bd. V: Erbrecht mit Berücksichtigung des Erbschaftssteuerrechts. 1928. VI, 178 S. ..... Kt. 4.50

Somló, Felix. Juristische Grundlehre. 2. Aufl. Mit einem Vorwort von Prof. *Jul. Moór.* 1927. XV, 556 S. 21.—, Glw. 24.30

Sommer, Franz. Kritischer Realismus und positive Rechtswissenschaft. I. Bd. Das Reale u. der Gegenstand d. Rechtswissenschaft. 1929. L, 288 S. 10.80

† **Stammler, Rudolf. Sozialismus und Christentum.** Erörterungen zu den Grundbegriffen und Grundsätzen der Sozialwirtschaft. 1920. V, 171 S. ..... 2.—, Glw. 3.—

Troeger, Heinrich und Heinrich Acker. Das gesamte Recht der Wirtschaftswerbung (Werberecht, Werbeabgabe, Wettbewerbsrecht). Rechtssystematische Darstellung nebst den wichtigsten Gesetzen, Verordnungen, Ausführungsvorschriften und Bekanntmachungen im Wortlaut. 1936. XII, 212; V, 160 S. ..... Glw. 9.50

Nach Bedarf erscheinen laufend Nachträge.

Versicherungswirtschaft, Die Praxis der.

1. Die Versicherungsunternehmung, ihr wirtschaftlicher Sinn und ihr organisatorischer Aufbau. Von W. Rohrbeck. 2. verm. u. verb. Aufl. 1936. 48 S.

Versicherungswirtschaft, Die Praxis der.

Die Tarifgestaltung in der Versicherung.

2. Lebensversicherung. Von Osk. Michels. 1936. 61 S.

3. Unfall- und Haftpflichtversicherung. Von Fritz Hensel. 1936. 40 S.

4. Private Sachversicherung. Von Heinz Gerboth. 1936. 51 S.

5. **Die Risikoprüfung in der Lebens- und Unfallversicherung.** Von W. J. Charlton.

6. **Die Werbung in der großen Lebensversicherung.** Von Alfred Schmidt. 1936. 48 S.

7. **Die Werbung in der Sach-, Unfall- und Haftpflichtversicherung.** Von Heinz Gerboth. 1936. 59 S.

8. **Die Schadenregulierung in der Sachversicherung.** Von Carl Hellweg. 1936. 64 S.

9. **Die Kapitalanlage bei Versicherungsunternehmungen.** Von Curt Pomplitz. 1936. 59 S.

Das Versicherungsrecht in der Praxis.

10. Lebens- und Unfallversicherung. Von Wolfgang Knochenhauer. 1936. 111 S. (Einzelpreis 2.50)

11. Sachversicherung einschl. Haftpflichtversicherung. Von Emil Frey. 1936. 117 S. (Einzelpreis 2.50)

12. **Die Statistik im Versicherungsbetriebe.** Von Herbert Douffet.

13. **Vom Wesen der Versicherungsbuchführung.** Von Ernst Rausche. **Das Revisionswesen im Versicherungsgewerbe.** Von Robert Kruse. Im Druck.

14. **Schadenverhütung und Bedarfsvorbeugung in der Sachversicherung.** Von Paul Braeß. 1936. 58 S.

15. **Betriebliche Sozialpolitik in den Versicherungsunternehmungen.** Von Rudolf Lencer. 1936. 44 S.

16. **Die Tierlebensversicherung durch kleinere Vereine.** Von Walter Beinzger. 1936. 46 S.

17. **Die Devisenvorschriften für den Versicherungsverkehr.** Von Wilhelm Rentrop. 1936. 120 S. (2.50)

18. **Die Grundlagen der deutschen privaten Krankenversicherung.** Von Max Teichmann.

Jedes Heft bei Abnahme der ganzen Reihe 1.35

Einzelpreis jedes Heftes (Ausnahmen vorbehalten) 1.50 Partiepr. bei Bezug von 10—25 Expl. je 1.35, von 26—50 Expl. je 1.27, von 51—100 Expl. je 1.20, mehr als 100 Expl. je 1.12.

Volkswirtschaftslehre der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Hrsg. v. Dr. oec. publ. *Felix Meiner.*

(Jeder Beitrag mit Bild und Namenszug.) Je Band Geb. 5.—

Bd. I: *Bernstein, Karl Diehl, Heinrich Herkner, Robert Liefmann, Heinrich Pesch S. J., Julius Wolf.* 1924. VII, 247 S.

Bd. II: *Irving Fisher* (New Haven), *A. Loria* (Turin), *Franz Oppenheimer, E. R. A. Seligman* (New York), *L. v. Wiese.* 1929. VII, 239 S.

Weidemann, Johannes. Neubau eines Staates. Staats- u. verwaltungsrechtl. Unters. d. Königreichs Westphalen. 1936. 88 S., 1 Karte. (Schriften d. Akademie f. Dt. Recht. Hrsg. Reichsminister Dr. Frank.) ..... 4.—

Weigmann, Walter. Moderne Fabrikbuchhaltung mit bes. Berücks. d. kalkulatorischen (Betriebs-) Buchhaltung und der Aktienrechtsreform. Mit 8 Kontenschaubildern u. vielen Tab. 1935. VIII, 86 S. ..... St. geh. 4.80

Wollgewerbes, Die Praxis des. Hrsg. von Werner Genzmer.

1. **Die Rohstoffe der Woll- und Haarindustrie.** Von Richard Sellentin.
2. **Kleine Technologie des Wollgewerbes.** Von Max Gürtler.
3. **Die Praxis des Wollhandels.** Von Richard Rausch.
4. **Das Wesen des Wollmarktes und seine Beobachtung.** Von Christian Stöhr.
5. **Die Absatzfragen der Wollweberei.** Von Walter Keller. Anhang: **Die Absatzfragen der Wollspinnerei.** Von Werner Genzmer.
6. **Die Buchführung, Betriebsstatistik und Selbstkostenrechnung der Kammgarnspinnerei.** Von Eduard Dörholt.
7. **Die Buchführung, Betriebsstatistik und Selbstkostenrechnung der Wollweberei.** Von M. Matthes.
8. **Wollwirkerei und Wollstrickerei.** Von Dr. Kessel.
9. **Wollene Bekleidung.**
10/11. **Das deutsche Wollgewerbe in Volks- und Weltwirtschaft.** Von Werner Genzmer.

Jedes Heft bei Abnahme der ganzen Reihe 1.80.

Einzelpreis jedes Heftes (Ausnahmen vorbehalten) 2.— Partiepr. bei Bezug von 10—25 Expl. je 1.80, von 26—50 Expl. je 1.70, von 51—100 Expl. je 1.60, mehr als 100 Expl. je 1.50

V. Medizin und Naturwissenschaften

Chirurgen, Führende, in Selbstdarstellungen: *Heinrich Braun, Th. Gluck, Herm. Kümmell, Ad. Lorenz, E. Payr, L. Rehn.* [Sonderausg. aus d. Medizin der Gegenwart.] 1930. IV, 34, 52, 34, 32, 44 u. 44 S. (Jeder Beitrag mit Bild u. Namenszug.) ..... Glw. 5.—

Hartmann, Max. Die methodologischen Grundlagen der Biologie. 1933. 27 S. 1.50

Helwig, Rudolf Otto. Fort mit Grippefurcht und Bazillenangst. Naturgemäße Bekämpfung von Grippe, Angina und anderen Infektionskrankheiten. 1931. 41 S. 1.25

Hoskins, R. G. Die Hormone im Leben des Körpers. Übers. u. bearb. von Dr. med. *Wolf v. Drigalski.* Mit einer Einf. von Prof. Dr. *Friedrich Müller.* 1934. VIII, 171 S. Mit 6 Tafeln. 6.50, Glw. 8.50

Hube, Fritz. Taschenbuch des Naturheilverfahrens für den praktischen Arzt. 1936. VIII, 300 S. ..... Geb. 5.50

Lenzner, Curt. Gift in der Nahrung. 2., umgearb. u. erweiterte Aufl. Mit e. Anhang: Diskussion. 1933. XVI, 237 S. Kt. 3.80, Glw. 5.—

Medizin der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Hrsg. v. *L. R. Grote.*

(Jeder Beitrag mit Bild u. Namenszug.) Je Band Glw. 5.—

Bd. I: *Hoche, Kümmell, Marchand, Martius, Roux, Wiedersheim.* 1923. XI, 227 S.

Bd. II: *Barfurth, Grawitz, Hueppe, H. H. Meyer, Penzoldt, Rosenbach, Friedr. Schultze, Hugo Schulz.* 1923. IV, 250 S.

Bd. III: *Hemmeter, v. Korányi, Ad. Lorenz, Payr, Petrén, Rehn, Tendeloo.* 1924. VII, 279 S.

Bd. IV: *Gottstein, Heubner, v. Kries, Much, Ortner.* M. Namensreg. zu Bd. I—IV. 1925. IV, 252 S.

Bd. V: *Braun, Henschen, Peters, Ramón y Cajal, Sahli.* 1925. IV, 235 S.

Bd. VI: *Bechterew, Forel, Gluck, Hauser, v. Liebermann.* 1927. IV, 251 S.

Bd. VII: *Bäumler, Boas, v. Lenhossék, Posner, Richet.* 1928. IV, 220 S.

Bd. VIII: *Einhorn, Faber, Küstner, Rieger, Unna.* 1929. VII, 219 S.

Pupin, Michael. Vom Hirten zum Erfinder. 1929. VIII, 390 S. 2.80, Glw. 3.80

Psychiater, Führende, in Selbstdarstellungen: *W. Bechterew, A. Forel, A. Hoche, K. Rieger.* [Sonderausg. aus d. Medizin der Gegenwart.] 1930. IV, 52, 35, 52, 24 u. 50 S. (Jeder Beitrag mit Bild u. Namenszug.) ..... Glw. 5.—

VI. Geschichtswissenschaft

Cartellieri, Alexander. Philipp II. August, König von Frankreich. 4 Bde. in 5 Teilen. 1899—1922. 63.—, in 3 Hfz.-Bänden 90.—

— **Geschichte der neueren Revolutionen** vom engl. Puritanismus bis z. Pariser Kommune. (1642—1871.) 1921. VIII, 229 S. Ppbd. 4.50

— **Grundzüge der Weltgeschichte.** 2., durchgesehene u. erweiterte Aufl. 1922. IX, 276 S. ..... Hlwd. 1.50

Francke, Kuno. Deutsche Arbeit in Amerika. 1930. VII, 92 S. 3.60, Glw. 4.70

Geschichtskalender, Deutscher. Begr. von *Karl Wippermann.* Hrsg. von *Friedrich Purlitz* u. *Sigfrid H. Steinberg.*

1885—1914 I (Jahrg. 1—30 I = 59 Leinwandbände) 250.—

1914 II—1919 I (u. d. T.: Der Europäische Krieg in aktenmäßiger Darstellung, Bd. I—X = Jahrg. 30 II—35 I), 16 Halbleinenbände ..... 150.—

4 Ergänzungsbände: Die deutsche Revolution, 2 Bände. (Nov. 1918 bis Juni 1919) 10.— / Vom Waffenstillstand zum Frieden von Versailles 6.— / Die deutsche Reichsverfassung in ihrer Entstehung 4.—

1919 II (Jahrg. 35 II) mit Anhang: Zwischen Waffenstillstand und Frieden ..... 12.—

1920—1933 (Jahrg. 36—49) 44 Halb- bzw. Glwbde. 350.—

Geschichtswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Hrsg. v. *S. H. Steinberg.*
(Jeder Beitrag mit Bild u. Namenszug.) Je Band Hlw. 5.—

Bd. I: *G. v. Below, Alf. Dopsch, H. Finke, W. Goetz, Raim. F. Kaindl, Max Lehmann, G. Steinhausen.* 1925. VIII, 274 S.

Bd. II: *K. J. Beloch* (Rom), *H. Bresslau, V. Gardthausen, G. P. Gooch* (London), *N. Japikse* (Haag), *L. v. Pastor, F. Rachfahl.* 1926. IV, 222 S.

Kunstwissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Hrsg. v. *Johs. Jahn.*

Bd. I: *Corn. Gurlitt, Carl Neumann, A. Kingsley Porter* (*Cambridge, Mass.*) *Jul. v. Schlosser, A. Schmarsow, J. Strzygowski, H. Tietze, K. Woermann.*
(Jeder Beitrag mit Bild u. Namenszug.) 1924. VIII, 227 S. Hlw. 5.—

Wätjen, Herm. Aus der Frühzeit des Nordatlantikverkehrs. Studien zur Gesch. der dt. Schiffahrt u. dt. Auswanderung nach d. Vereinigten Staaten bis z. Ende d. amerik. Bürgerkriegs. 1932. XX, 219 S. Mit 8 Schiffsbildern. ....6.50, Glw. 8.—

Die Geschichte der philosophischen **Bestrebungen** ist die Geschichte des Ringens um eine immer neue Synthese aus Thesis und Antithesis. Eine „philosophische Bibliothek" kann sich nicht einseitig in den Dienst einer bestimmten Richtung stellen. Diese geistige Haltung wurde bestimmend für den gesamten Verlag und wirkte sich besonders aus in der Gestaltung der **Selbstdarstellungen,** die nach dem Kriege vom Verlag unter diesem von ihm geprägten Namen ins Leben gerufen wurden, zunächst auf dem Gebiete der Philosophie. Die den Mitarbeitern gestellte Aufgabe war, einen authentischen Überblick über die Gesamtheit ihrer wissenschaftlichen Persönlichkeit zu geben, hinausgehend über das, was mehr oder weniger zufällig zum Abschluß und zur Veröffentlichung gekommen war, und damit eine Psychogenese des geistigen Werdens zu verbinden. Mehr als 200 der bedeutendsten Forscher Deutschlands und des Auslandes nahmen den Gedanken auf. Eine der wertvollsten Erscheinungen des deutschen Buchmarkts der letzten Jahre, **Albert Schweitzer: Aus meinem Leben und Denken,** die erweiterte Fassung seiner „Selbstdarstellung", verdankt ihre Entstehung also der Anregung des Verlags. Die 30 Bände, in denen die Selbstdarstellungen vereinigt sind, bilden eine einzigartige Kulturgeschichte der jüngsten Vergangenheit. Die Fruchtbarkeit des Gedankens wurde auch vom Ausland anerkannt: bedeutsame und umfangreiche Parallelsammlungen, von denen mir solche auf den Gebieten der Philosophie, der Theologie und der Psychologie bekannt wurden, sind dort unter ausdrücklicher Anerkennung des Vorbilds erschienen.

Von der übrigen Tätigkeit des Verlages auf philosophischem Gebiet seien noch erwähnt die mit unvergleichlicher Akribie durchweg aus den Quellen gearbeitete, dennoch die großen Linien wahrende **„Geschichte der Ethik"** von Ottmar Dittrich, die Schilderungen der zeitgenössischen philosophischen Strömungen in Frankreich und England durch J. Benrubi und R. Metz und die kritischen Gesamtausgaben der lateinischen Schriften jener Philosophen, die die Brücke vom Mittelalter zur Neuzeit und von der universalen zur deutschen Philosophie schlugen, des Kardinals **Nikolaus von Cues** und des **Meister Eckhart.**

Auch auf den anderen Wissenschaftsgebieten hat der Verlag bedeutsame Veröffentlichungen aufzuweisen.

Zunächst erwarb er bereits 1911 die **juristische** Verlagsabteilung von Wilhelm Engelmann in Leipzig, deren Hauptwerk Karl Bindings „Normen" war. Die Erweiterung dieser Verlagsabteilung, für die die Übernahme der glanzvollen Festschrift für Adolf Wach einen verheißungsvollen Ansatz bildete, kam durch Kriegs- und Nachkriegszeit nicht zur Entwicklung.

Auf **historischem** Gebiet stellte die ebenfalls bereits 1911 erfolgte Übernahme des 1885 gegründeten **Deutschen Geschichtskalenders** von Fr. W. Grunow dem Verlag die bedeutsame Aufgabe, die deutsche Sache im Weltkrieg durch zielbewußte Durchführung des Grundsatzes der Objektivität zu fördern. So wurde er bei den Waffenstillstands- und Friedensverhandlungen von unseren Vertretungen als wertvolle Unterstützung und Quelle für die programmatischen Äußerungen der Feindseite benutzt. Der mittelalterlichen Geschichtswissenschaft diente die Übernahme der 1660 gegründeten Dykschen Buchhandlung, deren Hauptverlagswerk **„Die Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit",** die deutsche Ausgabe der „Monumenta Germaniae Historica", unter der Oberleitung von Michael Tangl und Karl Brandi wesentliche Erneuerungen und Erweiterungen erfuhr.

Die zunehmende Not der Nachkriegszeit drängt zu stärkerer Betonung der unmittelbar praktischen Bedürfnisse, und dementsprechend erfolgte eine Wendung zu den **Wirtschaftswissenschaften,** bei deren Pflege insbesondere die gegenseitige Durchdringung von Wissenschaft und Praxis angestrebt wird. Hier sei das Buch von Reithinger: „Wirtschaftsbeobachtung und Wirtschaftsordnung", hervorgehoben, daneben die beiden der Fortbildung und Blickweitung des Nachwuchses gewidmeten Schriftenreihen: „Die Praxis der Versicherungswirtschaft" und „Die Praxis des Wollgewerbes".

So hofft der Verlag, durch organische Weiterentwicklung sein ursprüngliches Programm mit dem Bestreben der neuen Zeit in gute und fruchtbringende Übereinstimmung gebracht zu haben und bei dem Aufbau des neuen Deutschlands in förderlicher Weise mitzuhelfen.

VI. Geschichtswissenschaft

Cartellieri, Alexander. Philipp II. August, König von Frankreich. 4 Bde. in 5 Teilen. 1899—1922. 63.—, in 3 Hfz.-Bänden 90.—

— **Geschichte der neueren Revolutionen** vom engl. Puritanismus bis z. Pariser Kommune. (1642—1871.) 1921. VIII, 229 S. Ppbd. 4.50

— **Grundzüge der Weltgeschichte.** 2., durchgesehene u. erweiterte Aufl. 1922. IX, 276 S. ..... Hlwd. 1.50

Francke, Kuno. Deutsche Arbeit in Amerika. 1930. VII, 92 S. 3.60, Glw. 4.70

Geschichtskalender, Deutscher. Begr. von *Karl Wippermann.* Hrsg. von *Friedrich Purlitz* u. *Sigfrid H. Steinberg.*

1885—1914 I (Jahrg. 1—30 I = 59 Leinwandbände) 250.—

1914 II—1919 I (u. d. T.: Der Europäische Krieg in aktenmäßiger Darstellung, Bd. I—X = Jahrg. 30 II—35 I), 16 Halbleinenbände ..... 150.—

4 Ergänzungsbände: Die deutsche Revolution, 2 Bände. (Nov. 1918 bis Juni 1919) 10.— / Vom Waffenstillstand zum Frieden von Versailles 6.— / Die deutsche Reichsverfassung in ihrer Entstehung 4.—

1919 II (Jahrg. 35 II) mit Anhang: Zwischen Waffenstillstand und Frieden ..... 12.—

1920—1933 (Jahrg. 36—49) 44 Halb- bzw. Glwbde. 350.—

Geschichtswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Hrsg. v. *S. H. Steinberg.*

(Jeder Beitrag mit Bild u. Namenszug.) Je Band Hlw. 5.—

Bd. I: *G. v. Below, Alf. Dopsch, H. Finke, W. Goetz, Raim. F. Kaindl, Max Lehmann, G. Steinhausen.* 1925. VIII, 274 S.

Bd. II: *K. J. Beloch* (Rom), *H. Bresslau, V. Gardthausen, G. P. Gooch* (London), *N. Japikse* (Haag), *L. v. Pastor, F. Rachfahl.* 1926. IV, 222 S.

Kunstwissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Hrsg. v. *Johs. Jahn.*

Bd. I: *Corn. Gurlitt, Carl Neumann, A. Kingsley Porter* (*Cambridge, Mass.*) *Jul. v. Schlosser, A. Schmarsow, J. Strzygowski, H. Tietze, K. Woermann.*

(Jeder Beitrag mit Bild. u. Namenszug.) 1924. VIII, 227 S. Hlw. 5.—

Wätjen, Herm. Aus der Frühzeit des Nordatlantikverkehrs. Studien zur Gesch. der dt. Schiffahrt u. dt. Auswanderung nach d. Vereinigten Staaten bis z. Ende d. amerik. Bürgerkriegs. 1932. XX, 219 S. Mit 8 Schiffsbildern. ....6.50, Glw. 8.—

Die Geschichte der philosophischen Bestrebungen ist die Geschichte des Ringens um eine immer neue Synthese aus Thesis und Antithesis. Eine „philosophische Bibliothek" kann sich nicht einseitig in den Dienst einer bestimmten Richtung stellen. Diese geistige Haltung wurde bestimmend für den gesamten Verlag und wirkte sich besonders aus in der Gestaltung der **Selbstdarstellungen,** die nach dem Kriege vom Verlag unter diesem von ihm geprägten Namen ins Leben gerufen wurden, zunächst auf dem Gebiete der Philosophie. Die den Mitarbeitern gestellte Aufgabe war, einen authentischen Überblick über die Gesamtheit ihrer wissenschaftlichen Persönlichkeit zu geben, hinausgehend über das, was mehr oder weniger zufällig zum Abschluß und zur Veröffentlichung gekommen war, und damit eine Psychogenese des geistigen Werdens zu verbinden. Mehr als 200 der bedeutendsten Forscher Deutschlands und des Auslandes nahmen den Gedanken auf. Eine der wertvollsten Erscheinungen des deutschen Buchmarkts der letzten Jahre, **Albert Schweitzer: Aus meinem Leben und Denken,** die erweiterte Fassung seiner „Selbstdarstellung", verdankt ihre Entstehung also der Anregung des Verlags. Die 30 Bände, in denen die Selbstdarstellungen vereinigt sind, bilden eine einzigartige Kulturgeschichte der jüngsten Vergangenheit. Die Fruchtbarkeit des Gedankens wurde auch vom Ausland anerkannt: bedeutsame und umfangreiche Parallelsammlungen, von denen mir solche auf den Gebieten der Philosophie, der Theologie und der Psychologie bekannt wurden, sind dort unter ausdrücklicher Anerkennung des Vorbilds erschienen.

Von der übrigen Tätigkeit des Verlages auf philosophischem Gebiet seien noch erwähnt die mit unvergleichlicher Akribie durchweg aus den Quellen gearbeitete, dennoch die großen Linien wahrende **„Geschichte der Ethik"** von Ottmar Dittrich, die Schilderungen der zeitgenössischen philosophischen Strömungen in Frankreich und England durch J. Benrubi und R. Metz und die kritischen Gesamtausgaben der lateinischen Schriften jener Philosophen, die die Brücke vom Mittelalter zur Neuzeit und von der universalen zur deutschen Philosophie schlugen, des Kardinals **Nikolaus von Cues** und des **Meister Eckhart.**

Auch auf den anderen Wissenschaftsgebieten hat der Verlag bedeutsame Veröffentlichungen aufzuweisen.

Zunächst erwarb er bereits 1911 die **juristische** Verlagsabteilung von Wilhelm Engelmann in Leipzig, deren Hauptwerk Karl Bindings „Normen" war. Die Erweiterung dieser Verlagsabteilung, für die die Übernahme der glanzvollen Festschrift für Adolf Wach einen verheißungsvollen Ansatz bildete, kam durch Kriegs- und Nachkriegszeit nicht zur Entwicklung.

Auf **historischem** Gebiet stellte die ebenfalls bereits 1911 erfolgte Übernahme des 1885 gegründeten **Deutschen Geschichtskalenders** von Fr. W. Grunow dem Verlag die bedeutsame Aufgabe, die deutsche Sache im Weltkrieg durch zielbewußte Durchführung des Grundsatzes der Objektivität zu fördern. So wurde er bei den Waffenstillstands- und Friedensverhandlungen von unseren Vertretungen als wertvolle Unterstützung und Quelle für die programmatischen Äußerungen der Feindseite benutzt. Der mittelalterlichen Geschichtswissenschaft diente die Übernahme der 1660 gegründeten Dykschen Buchhandlung, deren Hauptverlagswerk **„Die Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit",** die deutsche Ausgabe der „Monumenta Germaniae Historica", unter der Oberleitung von Michael Tangl und Karl Brandi wesentliche Erneuerungen und Erweiterungen erfuhr.

Die zunehmende Not der Nachkriegszeit drängt zu stärkerer Betonung der unmittelbar praktischen Bedürfnisse, und dementsprechend erfolgte eine Wendung zu den **Wirtschaftswissenschaften,** bei deren Pflege insbesondere die gegenseitige Durchdringung von Wissenschaft und Praxis angestrebt wird. Hier sei das Buch von Reithinger: „Wirtschaftsbeobachtung und Wirtschaftsordnung", hervorgehoben, daneben die beiden der Fortbildung und Blickweitung des Nachwuchses gewidmeten Schriftenreihen: „Die Praxis der Versicherungswirtschaft" und „Die Praxis des Wollgewerbes".

So hofft der Verlag, durch organische Weiterentwicklung sein ursprüngliches Programm mit dem Bestreben der neuen Zeit in gute und fruchtbringende Übereinstimmung gebracht zu haben und bei dem Aufbau des neuen Deutschlands in förderlicher Weise mitzuhelfen.

Nummernübersicht der »Philosophischen Bibliothek«

Band		Band		Band	
1—13	Aristoteles	102	Berkeley	150/153	Plato
19	Bacon (vergr.)	103	Schiller	154	Ficinus
20	Berkeley	104	Schelling	155	Comte
21	Bruno	105	Jean Paul	156	Berkeley
22—24	Cicero	106	Elyot	157/158	Hobbes
25	Condillac (vergr.)	107/108	Leibniz	159/160	Plato
26—29	Descartes	109	Goethe	161/162	Leibniz
30	Boström	110/111	Shaftesbury	163	Fichte
31/32	Grotius (vergr.)	112	Herder	164	Hegel
33	Hegel	113	Cohen, Komm.	171	Hegel
34	Rosenkranz, Erl. z. Encycl. (vergr.)	114	Hegel	172/182	Plato
		116	Kaiser Julian	183	Augustinus
35/36	Hume	117	Schleiermacher	184	Maimonides
37—52	Kant	119	Lessing	185/187	Lotze
53/54	Diogenes Laërtius	120	Fichte-Schleier-macher-Steffens	188	Macchiavelli
55	Brentano			189/190	Seneca
56—67	Hegel	121	Lessing	191	Thomas v. Aquin
68	La Mettrie	122	Wolff		
69—71	Leibniz	123	Humboldt(vergr.)	192/195	Brentano
72	E. v. Hartmann	124	Hegel	196	Berkeley
73/74	Seneca	125	Damaskios	197	Schelling
75—79	Locke	126	Kants Leben	198	Plutarch
80—83	Plato	127—132	Fichte	199	Hume
84/85	Schleiermacher	133—135	Schelling(vergr.)	200	Smith
86/88	Scotus Eriugena (vergr.)	136—139	Schleiermacher	201	Brentano
		140	d'Alembert	202	Mill
89/90	Sextus Empiricus	141/142	Lotze	203	Brentano
91/96	Spinoza	143	Berkeley	205/206	Plutarch
97	Grotius	144	Hegel	207	Brentano
98	Krause	145	Plato	208	Schelling
99	Bolzano	146	Herbart	209/210	Brentano
100	Thomas v. Aquin	147/148	Plato	211/215	Plotin
101	Libanius	149	Berkeley	216	Cusanus

Die Nummern der alten Zählung 6, 14-18, 53-66, 72-74, 77/78, 97-101 enthielten Erläuterungen Kirchmanns, die jetzt veraltet sind und durch die Neubearbeitungen der Textbände überflüssig wurden. Sie wurden deshalb aus der »Ph. B.« ausgeschieden. Die Nummern wurden mit neuen Aufnahmen in die Sammlung besetzt.

Inhaltsverzeichnis

I. Philosophische Bibliothek 1
II. Taschenausgaben der Ph. B. 16
III. Einzelwerke der neueren Philosophie 18
IV. Rechts- und Wirtschaftswissenschaften 27
V. Medizin und Naturwissenschaften 31
VI. Geschichtswissenschaft 32

Alle früheren Preisangaben werden durch diesen Katalog hinfällig. — Weitere Preisänderungen ohne vorherige Anzeige müssen vorbehalten bleiben.

SPAMER LEIPZIG

Philosophische Bibliothek

Kurzes Verzeichnis der Sammlung

Bisher über 200 Bände. Der eingehende, 48 Seiten starke Jubiläumskatalog steht Interessenten kostenfrei zur Verfügung.

HERBART

Lehrb. d. Einl. i. d. Phil. 2.80, 3.80

HERDER'S

Philosophie 3.50, 4.50

HOBBES

Grundzüge der Philosophie.
I: Lehre vom Körper 5.40, 6.70
II: Lehre v. Menschen. — Lehre vom Bürger . . . 6.—, 7.50
The Metaphysical System of Hobbes 5.40

HUMBOLDT

Ideen . . . . . Kart. 2.—

HUME

Üb. d. menschl. Verstand 2.70, 3.60
Englische Ausgabe . 3.50, 5.—
Dialoge üb. natürl. Rel. 3.—, 4.—
Prinzipien der Moral 5.40, 6.80
Englische Ausgabe . . . 4.—

JEAN PAUL

Vorschule der Ästhetik 5.40, 6.80

KAISER JULIAN

Philosophische Werke . 5.40, 6.80

KANT

Sämtliche Werke. Hrsg. v. K. Vorländer. 10 Bde. Leinen 90.—
Daraus einzeln:
Kritik d. reinen Vern. . 6.—, 7.50

KANT

Ratke, Systematisches Handlexikon zur Kritik der reinen Vernunft 4.50, 5.50
Beides zus. auf Dünndruck, biegsam in Ganzlwd. (Rückenstärke 3 cm) . . . . . 12.—
Cohen, Handkomm. zur Kritik der reinen Vernunft 2.40, 3.30
Kritik der prakt. Vern. 2.70, 3.60
Kritik der Urteilskraft 3.50, 4.50
Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft 2.25, 3.15
Prolegomena 1.80, 2.70
Grundlegung zur Metaphysik der Sitten 1.25, 1.80
Metaphysik der Sitten . 5.40, 6.80
Logik 2.25, 3.15
Anthropologie 4.80, 6.30
Religion 2.60, 3.50
*Kleine Schriften zur Logik und Metaphysik, 4 Hfte., je 1.80, 2.70
Schriften z. Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik . 3.50, 4.50
Beweisgrund zu einer Demonstr. des Daseins Gottes . 1.80, 2.70
Schriften zur Naturphilosophie:
1. Allgem. Naturgeschichte u. Theorie d. Himmels 3.50, 4.50
2. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissensch. 1.80, 2.70
3. Abteilung 8.50, 9.80
Vermischte Schriften . . 7.20, 8.50
Physische Geographie 7.50, 9.—

Die fette Ziffer nennt den broschierten, die zweite Ziffer den gebundenen Preis. Wo beide nebeneinander stehen, sind sie durch / getrennt.

Die Preise sind die im Januar 1916 gültigen.

...IA UNIVERSITY

Philosophische Bibliothek

KANT
Briefwechsel, 2 Bde., je 4.—, 5.— Halbleder . . . . . je 6.—
Kants Leben von Karl Vorländer 3.50, 4.50, Hldr. 5.50

KRAUSE, K. CH. F.
Europäischer Staatenbund -.80, 1.50

LA METTRIE
Der Mensch e. Maschine 2.15, 3.15

LEIBNIZ
Philosophische Werke, 5 Bde. Halbleder . . . . . 40.—
Daraus einzeln:
Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie I. . 4.50, 5.80
Hauptschriften usw. II 6.—, 7.50
Neue Abhandlungen über den menschl. Verstand . . 7.50, 9.—
Erläuterungen dazu . . 1.35, 2.25
Theodicee . . . . . 6.—, 7.50
Deutsche Schriften.
1. Muttersprache und völkische Gesinnung 1.80, 2.70
2. Vaterl. u. Reichspol. 2.40, 3.30

LEIBNIZ
Ausgew. philosoph. Schriften im Originaltext. Herausgegeb. von H. Schmalenbach. Bd. I 3.50, 4.50
Bd. II 4.50, 5.80

LESSING
Lessings Philosophie . . 4.—, 5.—
Über das Trauerspiel . 2.70, 3.60

LIBANIUS
Apologie des Sokrates . 3.50, 4.50

LOCKE
Versuch über den menschlichen Verstand, 2 Bände, je 5.40, 6.80
Englische Ausgabe . . . 6.30
*Über den richtigen Gebrauch des Verstandes 1.90, 2.80

LOTZE
System der Philosophie:
Band I: Logik . . 10.—, 12.—
Bd. II: Metaphysik 11.50, 13.50
Mikrokosmos, 3 Bde., je 5.—, 6.50

MACCHIAVELLI
Der Fürst . 1.80, 2.70, Hpgt. 4.—

MAIMON, MOSE BEN
Führer der Unschlüssigen, 3 Bde. in 2 Bden. . . . . 10.—, 12.—

MILL, J. ST.
Die Freiheit 4.50, 5.80

PLATON
Sämtliche Dialoge. Herausg. von O. Apelt, 7 Bde. Hpgt. 75.—
Daraus einzeln:
Einleitung z. Gesamtausgabe. Von O. Apelt 1.35
Protagoras 1.80, 2.50
Laches u. Eutyphron . 1.50, 2.20
Apol. d. Sokr. u. Kriton 1.30, 2.—
Gorgias 2.40, 3.30
Menon . . . . . 1.30, 2.—
Kratylos 2.40, 3.30
Phaidon 1.80, 2.50
Phaidros 2.40, 3.30
Euthydemos 1.50, 2.20
Hippias I u. II, Ion . 1.50, 2.20
*Alkibiades I u. II . . 1.50, 2.20
Gastmahl . . . . . 1.30, 2.—
Charmides, Lysis, Menexenos 2.40, 3.30
Theätet 2.40, 3.30
Parmenides 2.40, 3.30
Philebos 2.40, 3.30
Der Staat . . . . . 5.—, 6.—
Timaios und Kritias . 3.—, 4.—
Sophistes 2.40, 3.30
Politikos 2.40, 3.30
Briefe 2.40, 3.30
Gesetze, 2 Bde., je . . 5.—, 6.—
Platon-Index als Gesamtregister. Von O. Apelt . . . 3.50, 4.50

Philosophische Bibliothek

PLOTIN
Schriften. In chronolog
herausg. v. Rich.
Bd. I . . . . .
Bd. II . . . . .

PLUTARCH
Moral. Schrift., 3
Bd. I: Streitsc
Epikur
Bd. II: Parall
Seneca
Bd. III: Politis

SCHELLING
Wesen der mens
heit . . .
Bruno . . . .
Zur Geschichte
losophie . .
Briefe über Dog
tizismus . .

SCHILLER
Philosophische S
Hldr. . . .

SCHLEIERMA
Werke, herausg
Bd. I—III . .

Daraus ein
Grundlinien ein
herigen Sitter
Über d. wissens
lung des Tug
Predigten über
Hausstand .
Reden üb. die Religion 1.35, 2.70
Universitäten im deutschen Sinne 1.35

Außerhalb der Gesamt-Ausgabe:
Monologen 4.50, 5.80
Weihnachtsfeier . . . 1.80, 2.70
Grundriß d. phil. Ethik 3.20, 4.20

SCOTUS ERIUGENA

88P72 JK3 v.3
Plotinus
Plotins schriften
88P72 JK3 v.3

THOMAS VON AQUIN
*Philos. in A...
Fünf
tuell

WOLF
Begriffe 1.80, 2.70

COLUMBIA UNIVERSITY
0032140975
GEO. STECHERT & Co
(ALFRED HAFNER)
NEW YORK
NOV 24 1936

VOLUME 4

PLOTIN

SCHRIFTEN

4. BAND

Columbia University
in the City of New York

LIBRARY

PLOTINS SCHRIFTEN
IV

PLOTINS SCHRIFTEN

ÜBERSETZT VON

RICHARD HARDER

BAND IV

DIE SCHRIFTEN 39—45
DER CHRONOLOGISCHEN REIHENFOLGE

1 9 3 7

DER PHILOSOPHISCHEN BIBLIOTHEK BAND 214a
VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG

ALLE RECHTE
INSBESONDERE DAS ÜBERSETZUNGSRECHT
VORBEHALTEN

PRINTED IN GERMANY

COPYRIGHT 1937 BY FELIX MEINER IN LEIPZIG

38-23142
214a

88P72
JK3
v 4

DRUCK VON RADELLI & HILLE IN LEIPZIG

38-23142 Jan. 18, 1938, 82.

39. DER FREIE WILLE UND DAS WOLLEN DES EINEN

VI 8 *Περὶ τοῦ ἑκουσίου καὶ θελήματος τοῦ ἑνός*

Läßt sich auch bezüglich der Götter die Frage stellen, ob es für sie eine freie Verfügung gibt, oder hat eine derartige Frage nur bezüglich der Menschen in ihrer Ohnmacht und Schwachheit Sinn, während den Göttern zuzugestehen ist daß sie alles vermögen, und daß in ihrer freien Verfügung nicht nur etwas, sondern alles stehe? Oder aber ist nur dem Einen dies umfassende Vermögen und die freie Verfügung über alles zuzugestehen, bei den anderen Göttern dagegen nur einiges ihrer Verfügung zu unter-
2 stellen und anderes nicht? Und welchen Göttern in welcher Verteilung? Gewiß bedarf auch dies der Untersuchung: jedoch wollen wirs doch auch wagen eine derartige Frage bei den höchsten Mächten und bei Dem, das droben über allen Dingen ist, zu stellen, zu fragen wie bei Jenem die freie Verfügung zu verstehen ist, auch wenn wir darüber einig sind daß Es alles vermag. Jedoch ist auch zu prüfen wie denn eigentlich dies 'vermögen' zu verstehen ist, daß wir nicht etwa einteilen in Vermögen (*Potenz*) und Verwirklichung (*Akt*) und im Vermögen nur eine noch nicht ausgeführte Verwirklichung sehen.

3 Doch wollen wir dies für den Augenblick hinausschieben und zuvor von uns selber fragen — denn in uns selber zu suchen ist unsere Gewohnheit — ob es etwas gibt das in unserer Verfügung steht. Zuerst also ist zu fragen was es bedeuten muß wenn wir ein Ding als in unserer Verfügung stehend bezeichnen, das heißt: wel-
4 chen Begriff wir damit verbinden. Denn dann wird auch wohl kenntlich werden ob es angeht diesen Begriff auf

die Götter, und erst recht, ob auf Gott zu übertragen, oder ob er nicht auf sie übertragen werden darf, oder ob er wohl übertragen werden darf, zugleich aber klargestellt werden muß wie bei den Göttern die freie Verfügung zu verstehen ist, und zwar einerseits bei den sonstigen Göttern, anderseits bei den ersten. Was also haben wir im Sinn wenn wir von unserer freien Verfügung sprechen, und warum verlangen wir nach ihr? Ich für mein Teil glaube, da wir so umgetrieben werden in widrigen Schicksalen und Zwangslagen und da heftige Erschütterungen der Leidenschaft unsere Seele bedrängen, da halten wir all diese Dinge für entscheidend, wir gehorchen ihrem Befehl und lassen uns treiben wie sie führen: und so sind wir zu dem Zweifel gelangt, ob wir etwa gar ein Nichts sind und nichts in unserer Verfügung steht; wir meinen also das würde in unserer Verfügung stehen was wir nicht nach dem Befehl von Schicksal, Zwang oder heftiger Leidenschaft tun, sondern nach unserem eigenen Willen, ohne daß diesem irgend etwas entgegensteht. Wenn dem so ist, dann ist als in unserer Verfügung stehend dasjenige zu begreifen was dem Befehl unseres Willens gehorcht und in so weit geschieht oder nicht geschieht als wir es jeweils wollen. Freiwillig nämlich nennen wir alles was nicht unter Zwang geschieht und mit Wissen, in unsrer Verfügung stehend aber das über dessen Ausführung wir überdies die Entscheidung haben. Beide Vorstellungen laufen in vielen Fällen auf eins hinaus, auch wenn ihre Definition verschieden ist; es gibt aber auch Fälle wo sie nicht im Einklang stehen: hat einer z. B. freie Hand jemanden zu morden, dann wäre es keine freiwillige Handlung von ihm, wenn er etwa nicht wußte daß sein Opfer sein Vater war. Und vielleicht gibt es auch Fälle wo man im Besitz der Freiwilligkeit ist, die freie Verfügung damit aber nicht in Einklang zu bringen ist. Es muß also auch das Wissen in der Freiwilligkeit enthalten sein, und zwar nicht nur in den Einzelheiten, sondern auch im Allgemeinen. Warum soll denn jene Tat wenn der Täter nicht wußte

daß es sich um einen Verwandten handelt, eine unfreiwillige, wenn er dagegen nicht wußte daß sie verwerflich ist, eine freiwillige sein? Etwa weil er dies hätte lernen müssen? Nun, dies Nichtwissen ist nicht deswegen freiwillig weil ers hätte lernen müssen; man kann auch sagen: das was ihn von diesem Lernen abführte, unterlag nicht seinem freien Willen.

Es ist jetzt aber die folgende Frage zu stellen: diese freie Verfügung, das was bei uns steht, wird damit 'uns' zugeschrieben; welchem Vermögen nun in uns ist es zuzuweisen? Entweder man weist es dem Triebe zu, jedem beliebigen Trachten, z. B. was aus Zorn oder Begierde oder einer mit Trachten verbundenen Überlegung des Vorteils getan oder nicht getan wird. Allein weisen wir es dem Zorn und der Begierde zu, so würden wir damit auch Kindern und wilden Tieren eine freie Verfügung zugestehen, ferner auch Wahnsinnigen, Irren, Unzurechnungsfähigen, die unter dem Einfluß von Giften stehen und von zufällig andringenden Vorstellungen deren sie nicht Herr sind. Weisen wir es aber der mit Trachten verbundenen Überlegung zu, so ist zu fragen: gilt das auch für die irrtümliche Überlegung? Nein, nur für die richtige Überlegung und das richtige Trachten. Freilich erhebt sich dann hier wieder die Frage, ob die Überlegung das Trachten in Bewegung setzt oder das Trachten die Überlegung. Denn wenn das Trachten ein der Natur gemäßes ist, so folgt, wenn es dem aus Seele und Leib zusammengesetzten Lebewesen angehört, die Seele dem Zwang der Natur; soll es aber der Seele allein angehören, dann entfiele vieles von dem was wir sonst als freie Verfügung bezeichnen. Wenn aber auch wirklich aus der Seele eine Überlegung hervorgeht welche zunächst frei von Leidenschaften ist, nimmt die Vorstellung sie doch in ihren Zwang und das Trachten drängt sie zu beliebigem Ziel, beläßt ihr also schwerlich unter solchen Umständen die Entscheidung. Und wie können wir, allgemein gesprochen, die Entscheidung haben über ein Ding von dem wir gelenkt werden? Denn das Mangel-

hafte trachtet notwendigerweise nach Erfüllung und hat nicht die Entscheidung über das zu dem es sich unter jeder Bedingung gedrängt sieht. Und wie kann überhaupt ein Wesen etwas aus eignem tun welches von einem Andern herkommt, sein Prinzip auf ein Anderes zurückführt und von jenem Andern auch seine Beschaffenheit bekommen hat? Es lebt ja nur kraft jenes Andern und nur gemäß der Form seiner Konstitution; sonst würde ja auch den unbeseelten Dingen ein Stück freie Verfügung zufallen, denn auch das Feuer wirkt gemäß der Form seiner Seinswerdung. Soll aber dem Menschen deswegen die freie Verfügung eignen, weil er sowohl als Gesamtlebewesen wie als Seele erkennt was er tut, so erkennt er dies entweder durch Wahrnehmung: und was soll das für die freie Verfügung anschlagen? Die Wahrnehmung bedeutet ja lediglich ein Sehen, kann also nicht die Entscheidung über die Tat gewährleisten. Oder er erkennt es durch Erkenntnis: wenn dies nun eine Erkenntnis der vollzogenen Tat ist, so handelt es sich auch hier um ein bloßes Wissen und das zur Tat drängende Motiv ist ein anderes; wenn es aber so steht daß die Vernunft oder Erkenntnis sich geradezu wider das Trachten richtet und es überwältigt, so ist zu prüfen auf welches Prinzip sie dabei zurückgreift und wo dieser Akt sich eigentlich vollzieht. Wenn sie dabei ferner ein neues Trachten von sich aus erzeugt, so müßte schärfer gefaßt werden wie sie das macht; ist es aber so daß sie das Trachten nur zur Ruhe bringt und dann stille steht und daß darin unsere freie Verfügung bestehen soll, dann erstreckt sich diese Verfügung nicht auf das Gebiet des Handelns, sondern bleibt im Reich des Geistes stehen; ist doch überhaupt jedes Geschehen im Gebiet des Handelns, auch wenn die Vernunft die Obmacht hat, ein Gemenge, welches die freie Verfügung nicht rein enthalten kann.

All diese Fragen gilt es somit zu prüfen; dabei werden wir zugleich in die Nähe unserer Hauptfrage bezüglich der Götter kommen. Wir haben also die freie Verfügung auf den Willen zurückgeführt, haben dann diesen als

Vernunft, weiterhin als richtige Vernunft angesetzt — hier haben wir indessen wohl noch die Bestimmung 'richtig' zu ergänzen durch den Zusatz 'Wissenschaft'; denn wenn einer richtiges Wissen hat und dementsprechend handelt, so hat er vielleicht noch nicht unbestritten selbständiges Handeln, es sei denn er wisse weshalb sein Meinen richtig ist, sondern er handelt dann als ein nur durch Zufall, durch eine beliebige Vorstellung zum Rechten Geleiteter; denn da wir die Vorstellung nicht als in unserer Verfügung stehend ansehen, können wir ja schwerlich die nach ihr Handelnden unter die selbständig Handelnden zählen. Nein, wir sehen in der Vorstellung, derjenigen die man im eigentlichen Sinne Vorstellung zu nennen hat, die erweckt wird aus den Affektionen des Leibes — durch Leere nämlich oder Gefülltsein an Nahrung und Trank werden jeweils neue Vorstellungen gleichsam geformt, wenn einer voll ist von Samen hat er andere Vorstellungen als sonst, und so je nach der Beschaffenheit der Leibessäfte — diejenigen also welche kraft derartiger Vorstellungen handeln, rechnen wir nicht unter das Handeln nach selbständigem Prinzip; daher wir auch bei den niedrigen Menschen, welche zumeist kraft ihrer handeln, weder freie Verfügung noch Freiwilligkeit anerkennen, sondern wir gestehen nur dem die Selbständigkeit zu welcher handelt vermöge der Tätigkeiten des Geistes und frei ist von den Affektionen des Leibes; damit führen wir die freie Verfügung auf das edelste Prinzip zurück, die Wirksamkeit des Geistes, und werden daher auch die von ihm ausgehenden Voraussetzungen des Handelns als wahrhaft freie und das aus dem Geist erweckte Trachten als nicht unfreiwilliges anerkennen; und dann werden wir die freie Verfügung auch den Göttern zuschreiben, soweit sie in entsprechender Weise, nämlich nach dem Geist und dem geistgemäßen Trachten ihr Leben führen.

Freilich erhebt sich nun die Frage wie denn ein vom Trachten bestimmtes Geschehen selbständig sein kann, wo doch das Trachten nach außen führt und einen Mangel

voraussetzt; denn geführt wird ein jedes Trachtende, auch wenn das Führen auf das Gute zielt. Aber auch 26
bezüglich des Geistes selber ergibt sich die Schwierigkeit, ob ihm, indem er als das was er ist und gemäß seiner Anlage sich betätigt, die Freiheit und eigne Verfügung zugesprochen werden kann, da es doch nicht in seiner Verfügung steht nicht so zu handeln. Und weiter, ob 27
überhaupt freie Verfügung im eigentlichen Sinne bei den oberen Wesen gelten kann, denen kein Handeln zukommt. Anderseits unterliegen aber auch die Wesen, denen Handeln zukommt, einem Zwange von außen, denn ihr Handeln kann ja nicht ohne Zweck sein. Wie 28
also kann dort Freiheit herrschen, da doch auch die oberen Wesen nur Knechte ihrer Anlage sind? Indes wie kann man von Knechtschaft reden, wenn kein Zwang vorliegt einem andern zu folgen? Und wie kann ein Ding, das sich auf das Gute hinbewegt, damit einem Zwange unterliegen, wo doch, falls es im Wissen daß es das Gute ist, als zu dem Guten zu ihm hingeht, dies Streben ein freiwilliges ist? Denn Unfreiwilligkeit be- 29
deutet ein Wegführen von dem Guten und zu einem erzwungenen Ziel, wobei man zu demjenigen hingeführt wird was für einen nicht gut ist; und Knechtschaft leidet ein Wesen welches nicht die Macht hat zum Guten zu gelangen, sondern von einem andern, stärkeren Wesen, das über ihm steht, von seinem eigenen Guten weggeführt wird und jenem dienen muß. Deshalb ist ja auch 30
Knechtschaft verwerflich, nicht um dessentwillen daß einer nicht die Vollmacht hat zum Bösen zu gelangen, sondern um dessentwillen daß er nicht zu seinem Guten gelangen kann, da er zu dem Guten eines andern Wesens geführt wird. — Wenn man ferner von den oberen Wesen 31
sagt, sie ständen in der Knechtschaft ihrer eigenen Anlage, so setzt man damit zwei Subjekte, dasjenige das Knecht ist, und das dem es dient. Eine Wesenheit aber deren Anlage einfach ist und deren Verwirklichung einheitlich, die nicht in ein potentielles und ein verwirklichtes (*aktuelles*) Stück zerfällt: wie sollte sie nicht frei

sein? Man kann nicht einmal von ihr sagen daß sie nach ihrer Anlage sich verwirklicht, als sei ihre Seinsheit von ihrer Verwirklichung zu unterscheiden: denn dort oben ist das Sein und das Verwirklichen identisch. Wenn sie nun also sich nicht zugunsten eines anderen Subjekts verwirklicht und auch nicht in der Verfügung eines andern steht, 32
wie sollte sie nicht frei sein? Das gilt auch dann wenn der Begriff der freien Verfügung hier nicht paßt, sondern hier ein Höheres vorliegt als freie Verfügung, und freie Verfügung nur insoweit zutrifft, als der Geist nicht unter der Verfügung eines andern steht, kein anderes Wesen über seine Verwirklichung Herr ist; es ist ja auch niemand über seine Seinsheit Herr, wenn anders er Prinzip ist. 33
Aber auch wenn der Geist etwas Anderes zum Prinzip hat, so liegt dieses doch nicht außerhalb seiner, sondern im Guten; und wenn sich ihm das Gute nach Jenem bestimmt, so hat er erst recht und weit mehr die freie Verfügung und die Freiheit; denn nach Freiheit und freier Verfügung verlangt man ja um des Guten willen. 34
Wenn er also im Sinne des Guten sich betätigt, so liegt darin eine freie Verfügung höheren Grades; denn er hat die Richtung auf das Gute bereits aus eigenem Antrieb, er ist in sich selber wenn er dann auf Jenes gerichtet ist, denn das bedeutet für ihn ein höheres und besseres Insichselbersein.

35 Ist denn nun die Selbstbestimmung und freie Verfügung lediglich im Geiste welcher denkt, im reinen Geist, oder auch in der Seele welche im Sinne des Geistes sich betätigt und im Sinne der Tugend handelt? Wollen wirs der handelnden Seele zugestehen, so darf es sich wohl erstlich nicht auf die Erlangung des Handlungszieles erstrecken; denn dieser Erlangung sind wir Menschen 36
nicht Herr. Soll es sich aber nur auf das edle Handeln erstrecken, auf das Verrichten alles dessen was vom Geiste ausgeht, so ist insoweit ja wohl zuzustimmen. Jenes andere dagegen kann unmöglich in unserer Verfügung stehen; wir zeigen uns beispielsweise tapfer, wenn 37
es Krieg ist; da meine ich, kann die dann stattfindende

Betätigung unmöglich in unserer Verfügung stehen, denn wenn kein Krieg eingetreten wäre, wäre es unmöglich gewesen diese Betätigung zu vollziehen; so ist auch sonst bei jeglichem tugendgemäßen Handeln die Tugend genötigt nach dem jeweils Vorfälligen dies oder das zu tun. Und möchte man der Tugend selber die Wahl geben, 38
ob sie, um in Tätigkeit zu treten, will daß es Kriege gebe damit sie sich tapfer zeigen kann, daß es Unrecht gebe damit sie das Gerechte bestimme und Ordnung schaffe, und Armut damit sie Freigebigkeit beweisen kann, oder ob alles wohlbestellt sein solle, daß sie sich untätig halten könnte: dann würde sie sich für die Untätigkeit ent- 39
scheiden, wo niemand eines von ihr kommenden Beistandes bedürfte, so wie wohl ein Arzt wie Hippokrates wünschen möchte daß keiner seiner Kunst bedürfe. Wenn also die Tugend bei ihrem Wirken im Reich des Handelns gezwungen ist Hilfe zu leisten, wie kann sie da rein die freie Verfügung besitzen? Sollen wir aber viel- 40
leicht zwar die Handlungen dem Zwange unterwerfen, den Willen dagegen, der vor den Handlungen liegt, und die Vernunft nicht dem Zwange unterworfen sein lassen? Indessen damit würden wir die Selbstbestimmung, indem wir sie rein in das Gebiet vor der getanen Tat verlegten, außerhalb des Handelns ansetzen. Wie steht es aber mit der 41
Tugend selber, die in dauerndem Verhalten und bestimmter Disposition besteht? Müssen wir nicht zugeben daß sie, während die Seele in einem bösen Zustand ist, kommt und sie ordnet, indem sie den Leidenschaften und dem Trachten Maß und Verhältnis gibt? In welchem Sinne 42
dürfen wir da sagen, es stehe in unserer Verfügung gut zu sein, und die Tugend sei keinem Herren dienstbar? Nun, es steht bei uns sofern wir es wollen und wählen; oder auch weil eben die Tugend durch ihren Eintritt die Freiheit und freie Verfügung herstellt und uns nicht mehr in der Knechtschaft der Dinge läßt, denen wir zuvor dienten. Wenn nun dann die Tugend gleichsam 43
ein zweiter Geist ist, eine Haltung welche die Seele gleichsam zu Geist werden läßt, dann ergibt sich wiederum

daß die freie Verfügung nicht im Handeln statthat sondern im Geist, der untätig und von Handlungen frei bleibt.

6 44 Indessen wie konnten wir dann vorhin die freie Verfügung auf den Willen zurückführen, indem wir sagten: 'was insoweit geschieht als wir es wollen'? Nun, wir haben schon dort hinzugefügt: 'oder nicht geschieht'. Soll nun das inzwischen Dargelegte richtig sein und zugleich das vorhin Bemerkte damit übereinstimmen, so müssen wir sagen daß die Tugend und der Geist die Entscheidungsmacht haben und daß auf sie die freie Verfügung und die
45 Freiheit zurückgeführt werden müssen; indem nun diese beiden 'keinem Herren dienstbar' sind, besteht der Geist auf sich selber, die Tugend dagegen möchte gewiß auch auf sich selber bestehen indem sie über der Seele waltet so daß diese eine gute Seele wird, und bis zu dieser Grenze ist sie selbst frei und macht auch die Seele frei;
46 wenn dann aber die notwendigen Leidenschaften sowohl wie die Taten sich einstellen, so hat sie dies bei ihrer Verwaltung der Seele zwar nicht im Plane gehabt, trotzdem aber wird sie auch unter diesen Umständen ihre freie Verfügung sich erhalten, indem sie diese auch
47 in solcher Lage auf sich selbst zurückführt: sie richtet sich nicht nach den Ereignissen, rettet z. B. nicht ohne weiteres den in Gefahr Befindlichen, sondern wenn es ihr gut dünkt, läßt sie ihn fahren, heißt ihn Leben und Gut und Kinder fahren lassen und selbst das Vaterland; denn sie hat als Richtschnur das Edle das in ihr selbst ist, und nicht die Existenz des ihr Untergeordneten.
48 Mithin führt sich die Selbstbestimmung und freie Verfügung auch in den Handlungen nicht auf das Handeln und nicht auf eine äußere Betätigung zurück, sondern auf die innere Betätigung der Tugend selbst,
49 auf ihr Denken und ihre Betrachtung. Und zwar wird man diese Tugend angemessen eine Art von Geist nennen; wobei man die Leidenschaften, welche von der Vernunft unterworfen oder ins Maß gebracht wurden, nicht einrechnet, denn sie 'reichen', wie es heißt, 'in die Nähe des

Leibes' und werden durch Gewohnheit und Übung zu-
rechtgerückt. Noch deutlicher also wird man sagen: 50
das Immaterielle ist das Freie, auf es führt sich unsere
freie Verfügung zurück, es ist der entscheidungsmächtige
Wille welcher auch dann bei sich selber bleibt, wenn er aus
Notwendigkeit einen Auftrag nach außen gibt. Alles nun 51
was aus diesem Willen kommt und um seinetwillen ge-
schieht, ist unsere freie Verfügung, mag dieser Wille
dabei nach außen gerichtet sein oder bei sich selber
bleiben; was er aber von sich aus will und ungehindert
verwirklicht, das ist dann primär unsere freie Verfügung.
Der betrachtende aber, der erste Geist besitzt die freie 52
Verfügung in dem Sinne daß sein Geschäft keinesfalls
sich auf ein anderes Ding richtet, sondern er ist gänzlich
auf sich selbst gewandt, er selbst ist sich selbst Geschäft,
er ruht im Guten, so ist er ohne Bedürfen und in der Er-
füllung, er lebt gleichsam nach seinem Willen; sein Wille 53
aber ist sein Denken, welches Wille nur genannt wird
weil es im Sinne des Geistes sich vollzieht (*ihm nach dem
Sinn ist*). Ist doch was wir sonst Wille nennen, auch nur
eine Nachbildung von diesem 'im Sinne des Geistes' sich
vollziehenden; denn der Wille will das Gute, und das
wahrhafte 'Sinnen' ist ja bereits im Guten. So besitzt also
der Geist das was sein Wille will, und indem der Wille es
erlangt, wird er damit zum Denken (*'Sinnen'*). Wenn wir 54
nun die freie Verfügung als Willen zum Guten bestimmt
haben, dann muß ein Wesen, welches bereits dort, wo der
Wille sein möchte, seinen Sitz hat, unzweifelhaft die freie
Verfügung besitzen. Höchstens wäre anzunehmen, daß er
über ihr stünde, wenn man nämlich die freie Verfügung
nicht so hoch hinaufreichen lassen will.

So wird also die Seele frei wenn sie vermöge des 7
Geistes ungehindert zum Guten strebt, und was sie um 55
seinetwillen tut, das unterliegt ihrer freien Verfügung;
der Geist ist frei um seiner selbst willen; die Wesenheit
aber des Guten ist selber das Ziel des Strebens, vermöge
dessen die übrigen die freie Verfügung besitzen, wenn sie
es ungehindert teils zu erlangen vermögen, teils aber zu

56 besitzen. Wie kann dann das Wesen welches selber die
Vollmacht hat über alle die hohen Werte nach ihm und
auf dem höchsten Throne sitzt, Es zu dem die andern
aufzusteigen wünschen, von dem sie abhängen und ihre
Kräfte bekommen womit ihnen erst ihre freie Verfügung
ermöglicht wird, wie kann man dies Wesen hinableiten auf
das was meine oder deine freie Verfügung ist? Wo schon
der Geist nur knapp, und schließlich unserem Drängen
57 weichend sich dahin hinabziehen ließ! Es sei denn, eine
verwegene Rede wolle die Sache von der Gegenseite an-
fassen und behaupten, seine Wesenheit sei in ihrem Zu-
stande nur von Ungefähr, habe nicht Vollmacht über das
was sie ist, sei das was sie ist nicht aus sich selber, und
besitze daher weder Freiheit noch freie Verfügung, möge
sie nun tun oder nicht tun was zu tun oder nicht zu tun
58 sie gezwungen sei. Diese Rede ist widersätzlich und
widerspruchsvoll, sie hebt vollkommen das Wesen von
freiwillig und selbstbestimmt und den Begriff der freien
Verfügung auf, sie ist daher unnütz, es sind leere Worte
59 die nichtvorhandene Dinge bezeichnen. Dieser Gegner
muß dann nämlich behaupten nicht nur daß kein Wesen
irgend etwas in seiner Verfügung hat, sondern auch daß
man die Bezeichnung 'freie Verfügung' überhaupt nicht
denken und verstehen könne. Gibt er aber erst zu sie zu
verstehen, dann ist es ein Leichtes ihn zu widerlegen,
indem der Begriff freie Verfügung auf Dinge paßt, auf
60 die er nach seiner Behauptung nicht passen soll. Der Be-
griff nämlich beschäftigt sich nicht mit der Existenz und
setzt sie nicht von sich aus — denn es ist unmöglich
daß etwas sich selber erzeuge und zur Existenz führe —,
sondern er will lediglich an den bereits seienden Dingen
feststellen, welche von ihnen andern unterworfen sind und
welche Selbständigkeit besitzen und keinem andern unter-
stehen, sondern selbst die Entscheidung über ihre Be-
61 tätigung haben. Dies aber kommt in reiner Form den
ewigen Wesen zu insofern sie ewig sind, denen welche
ungehindert dem Guten nachgehen oder es besitzen.
Und da über ihnen das Gute selber steht, ist es unsinnig

noch nach einem weiteren Guten außer diesem zu suchen.
Ferner ist es auch nicht richtig zu behaupten, es sei von 62
Ungefähr, denn das Ungefähr waltet unter den späteren
Dingen und in der Vielheit; vom Ersten aber können
wir nicht sagen es sei von Ungefähr oder nicht Herr über
seine eigne Entstehung, denn es ist überhaupt nicht ent-
standen. Das Argument ferner, es handle wie es seinem 63
Wesenszustand entspreche, ist unsinnig; es enthält die
Behauptung Freiheit liege dann vor wenn ein Ding wider
seine Anlage handle oder wirke. So ist z. B. auch ein
Ding, welches die Eigenschaft der Einzigartigkeit be-
sitzt, damit ja nicht der Selbständigkeit beraubt, wenn
diese Einzigartigkeit nicht auf einer Hinderung durch
ein Fremdes beruht, sondern darauf daß es eben diese
Eigenschaft hat, gleichsam Gefallen an sich selber hat
und daß es nichts gibt das ihm an Wert überlegen wäre.
Man würde ja mit diesem Argument dem Wesen, welches 64
mehr als alle anderen am Guten Teil erhält, die Selb-
ständigkeit absprechen. Wenn das unsinnig ist, so wäre
es ja wohl noch unsinniger dem Guten die Selbständigkeit
deshalb abzusprechen weil es gut ist, weil es bei sich
selber bleibt und nicht nötig hat sich zu einem andern
hinzubewegen (denn die anderen Dinge bewegen sich zu
ihm hin) und weil es keinerlei Dinges irgend bedürftig ist.
Da nun aber das was man seine 'Existenz' nennen könnte, 65
mit seiner 'Wirksamkeit' identisch ist — sie sind nicht von-
einander verschieden, sind es ja selbst beim Geist nicht —
so ist seine Wirksamkeit ebensowenig durch sein Sein be-
stimmt wie sein Sein durch die Wirksamkeit: es eignet 66
ihm also garnicht eine dem Wesenszustand entsprechende
Wirksamkeit, seine Wirksamkeit, sein 'Leben', kann also
garnicht auf seine 'Seinsheit' zurückgeführt werden; son-
dern seine 'Seinsheit' ist mit der Wirksamkeit von ewig
her verbunden und gleichsam vermählt und aus beiden
tätigt es sich selber und gehört sich selbst und keinem.

Wir aber beobachten die Selbständigkeit nicht als ein 8
Jenem Anhaftendes, sondern wir gehen aus von der an 67
den anderen Dingen befindlichen Selbständigkeit, schei-

den die Gegenteile aus und beobachten die Selbständig-
keit an und für sich, indem wir auf Jenes die geringeren
Eigenschaften von den geringeren Wesen her über-
tragen; da wir nicht im Stande sind dessen habhaft zu
werden was eigentlich von Jenem ausgesagt werden
müßte, so lassen wir es mit dieser Aussage bewenden.
68 Im eigentlichen Sinne aber läßt sich nichts finden was
wir über Ihn, geschweige denn von Ihm aussagen könn-
ten; denn alle, auch die herrlichsten und erhabensten
Eigenschaften sind später als Er; denn er ist seinerseits
deren Prinzip, freilich in anderem Sinne auch wieder nicht
69 Prinzip. So wie alle anderen Bestimmungen, müssen wir
also auch die freie Verfügung und Selbständigkeit als
später beiseite lassen; denn sie besagt bereits eine Wirk-
samkeit auf ein anderes; ebenso die Aussage daß Er
ungehindert handle, denn die auf die er ungehindert
wirken kann müssen ja andere sein; man darf ihn über-
haupt nicht als zu etwas in Beziehung stehend an-
sprechen; denn er ist nur das was er ist, und ist vor den
anderen Dingen; wir tun ja selbst das 'ist' von ihm fort,
und damit auch jede Beziehung zu den seienden Dingen.
70 So dürfen wir ihm auch nicht einen seiner Wesensanlage
gemäßen Zustand zusprechen, denn auch dieser Zustand
ist später, und wenn er von den höheren Wesen aus-
gesagt wird, so nur von denen welche aus einem Andern
stammen, mithin zuerst von der Seinsheit, weil sie ihre
Wesensanlage von Jenem erhalten hat (wenn aber die
Anlage in der Zeit ist, dann nicht einmal von der Seins-
heit): aber auch das dürfen wir nicht sagen, daß Er nicht
von der Seinsheit her sei, denn das Sein haben wir fort-
getan, und 'nicht von ihr' würde man dann sagen wenn
Er einem andern untergeordnet wäre.

71 Dann haftete es Ihm also so an *(geschah ihm so)*. Oder
nein, auch 'anhaften' dürfen wir nicht sagen; denn ihm
haftet nichts an, er steht zu keinem andern in Bezie-
hung; das Anhaften hat erst in der Vielheit statt, wo zu
scheiden ist zwischen den Dingen die da sind und dem
72 was ihnen anhaftet. Wie also sollte mit dem Ersten etwas

'geschehen'? Es ist ja auch nicht in die Welt gekommen, daß man fragen könnte: 'auf welche Weise ist es gekommen, ist es durch ein Ungefähr angetrieben oder aus sich zur Existenz gelangt?' Es gab ja noch kein Ungefähr und keinen blinden Zufall, denn auch der blinde Zufall geht aus von einem andern, er hat im Reich des Werdens statt.

Indessen wenn jemand das 'Anhaften' auf Jenes be- 9
zieht, so darf man doch nicht bei dem bloßen Wort 73
stehen bleiben, sondern muß verstehen was der Sprechende sich dabei denkt. — Und was denkt er sich dabei? — Daß Jenes, indem es die und die Anlage und Kraft hat, Prinzip ist; denn wenn es eine andere Anlage hätte, so wäre eben das, was es wäre, Prinzip; und wäre es auch geringer, so würde es doch seinem Wesen entsprechende Wirkung üben. — Gegen solche Meinung ist 74
zu sagen daß es nicht angeht daß Jenes als Prinzip aller Dinge irgend etwas Beliebiges ist; es darf nicht nur nicht geringer, es darf nicht einmal gut in einem eingeschränkten Sinne, also in geringerem Grade sein; sondern das Prinzip aller Dinge muß höher stehen als alles nach ihm; es ist mithin ein bestimmt Festgelegtes; und zwar 75
meine ich mit diesem bestimmt festgelegten, daß es einzigartig ist, nicht aber daß es aus Zwang so ist; es gab ja noch keinerlei Zwang, ein Zwang findet erst unter den Dingen statt welche dem Prinzip nachfolgen (und auch dieser übt unter ihnen nicht Gewaltsamkeit); sondern Jenes hat seine Einzigartigkeit aus sich selber. So 76
ist es also dies und ist nichts anderes sondern das was ihm zu sein geboten war. Nicht also haftet dies ihm an, sondern es mußte so sein; und zwar ist dies 'müssen' Prinzip alles anderen Müssens. Es ist also dies nicht im Sinne des Anhaftens; denn es ist nicht etwas Beliebiges sondern das das zu sein ihm geboten war. Oder vielmehr, auch 77
nicht was ihm geboten war, sondern die andern Wesen mußten abwarten, als was ihnen der König denn erscheinen will, und als das, das er selber ist, muß man ihn setzen, indem er nicht wie es anhaftet in Erscheinung

tritt, sondern wahrhaft als König, wahrhaft als Prinzip,
78 und als das wahrhaftige Gute, nicht als ein gemäß dem Guten wirkender, dann würde er ja scheinbar einem anderen folgen, sondern indem er das Eine ist das er ist, und also nicht gemäß Jenem wirkt, sondern Jenes ist.
79 Wenn 'Anhaften' nicht einmal vom Seienden gesagt werden kann — denn wenn etwas anhaften soll, so haftet es dem Seienden an, das Seiende selber aber haftet nicht an, das Seiende ist so nicht aus zufälligem Ereignis, es ist wie es ist und sein Sosein stammt nicht von einem andern, sondern das eben ist die Wesensanlage
80 des Seienden, seiend zu sein — wie kann man da von dem Jenseits des Seienden Belegenen sich dies 'Anhaften' vorstellen, Ihm welches das Seiende erzeugt hat, das Seiende das nicht anhaftet sondern so ist wie seine Seins-
81 heit ist welche ist was sie ist und was der Geist ist; dann könnte man ja auch vom Geist sagen daß ihm anhaftet Geist zu sein, als hätte der Geist je etwas anderes sein sollen als das was eben des Geistes Wesensanlage ist. Demjenigen Wesen vollends welches nicht aus sich selbst herausschreitet, sondern nie von sich abweicht, wird man im eigentlichen Sinne zuschreiben dürfen daß es eben das ist was es ist.

82 Wenn man denn nun nach dort oben aufsteigt und das über dieser Welt Belegene schaut, was soll man da aussagen? Etwa 'es haftete Ihm dieser Zustand an' in welchem man Es nämlich erschaute? Nein, weder 'dieser' noch irgend ein anderer Zustand, sondern überhaupt kein 'Anhaften', sondern lediglich ein 'so', ein nicht
83 anders sein können als eben 'so'. Jedoch darf man selbst dies 'so' nicht aussagen, denn damit zöge man eine Grenze und hätte ein bestimmtes Einzelnes; sondern in Wahrheit kann der Erblickende weder ein 'so' aussagen noch ein 'nicht so', denn auch damit würde man Es als eines der seienden Dinge ansprechen, bei denen das 'so'
84 statthat. Indem du Es nun siehst als verschieden von allen Dingen, von denen das 'so' gilt, vielmehr als unbestimmtes, kannst du alle nach Ihm liegenden Dinge

ansprechen, mußt aber sagen daß Jenes als keines von ihnen gelten kann, sondern, wenn überhaupt als etwas, als das volle, wahrhafte und eigentliche Vermögen seiner selbst, indem es das ist was es will; oder vielmehr, auch 85
dies 'was es will' hat es von sich gestoßen hinab ins Reich der seienden Dinge, es ist seinerseits größer als alles Wollen und weist dem Wollen einen Platz unter sich an. So hat es weder selber das 'so' gewollt, als hätte es diesem Willen gehorcht, noch hat ein anderer es 'so' geschaffen. 10
Man sollte wirklich den Verfechter dieses 'Anhaftens' 86
einmal fragen, was denn Jenes Wesen sein müßte, damit dies Anhaften nicht zuträfe, wie man dies Anhaften überhaupt negieren könnte, welche Wesensanlage Jenes haben müßte, damit er zugäbe das Anhaften treffe auf Es nicht zu. Wenn er nämlich das Prinzip, welches das bloße Anhaften bei den anderen Dingen behebt, auf das Ungefähr gründen will, wo sollte dann noch das nicht aus dem Ungefähr Kommende seine Stelle haben? Es ist aber 87
eben Jenes Prinzip, welches das bloße Ungefähr der anderen Dinge behebt, indem es ihnen Gestalt Grenze und Form gibt; nichts in diesem vernunftgemäßen Geschehen kann man auf das Ungefähr gründen, sondern eben ihm ist Ursächlichkeit zuzuschreiben, dagegen herrscht bei den Geschehnissen, welche nicht nach Voraufgang und Folge sich vollziehen sondern in bloßem Zusammentreffen, das Ungefähr. Das Prinzip nun jeglicher ver- 88
nünftiger Ordnung und Begrenztheit — wie will man seine Existenz auf das Ungefähr gründen? Gewiß, das Ungefähr ist Herr über viele Dinge; da es aber des Geistes, und das heißt der Vernunft und Ordnung nicht Herr ist — gilt doch das Ungefähr geradezu als Gegensatz der Vernunft —, wie könnte es zum Erzeuger des Geistes werden? Wenn nun aber das Ungefähr den Geist nicht erzeugt, so auch nicht das vor dem Geist Belegene, welches mächtiger ist als der Geist! Es stand ihm auch ja nichts zur Verfügung woraus es jenes hätte erzeugen sollen; übrigens gibt es ja das Ungefähr im Reich der ewigen Dinge schlechterdings nicht.

89 Wenn also nichts vor Jenem liegt, sondern Jener der Erste ist, so gilt es hier haltzumachen und nichts mehr über Ihn auszusagen, sondern nur bei den Dingen unter ihm zu fragen wie sie entstanden sind, nicht aber mehr bei ihm, denn im wahren Sinne ist er nicht entstanden.
90 Wie aber wenn Er nicht entstanden ist, sondern ist wie er ist, und dabei nicht Herr ist über seine eigne Seinsheit? Und wenn er nicht Herr ist über seine Seinsheit, sondern ist was er ist, nicht sich selber zur Existenz gebracht hat, sondern mit sich selber, so wie er nun einmal ist, sich abfinden muß, dann wäre er zwangsläufig das was er ist
91 und könnte nicht anders sein. Indessen Er ist so, nicht weil Er nicht anders sein kann, sondern weil es das Beste ist so zu sein. Denn zum Besseren zu gelangen hat nicht jedes Wesen die Vollmacht, zum Schlechteren aber abzusteigen wird kein Ding von einem andern gehindert, sondern wenn es nicht absteigt, so steigt es aus Eignem nicht hinab, nicht weil es daran gehindert wäre, sondern
92 weil es selber dasjenige ist das nicht hinabsteigt; das Unvermögen, zum Schlechteren hinabzusteigen, bezeichnet nicht eine Kraftlosigkeit des nicht Absteigenden, sondern das nicht Absteigen geschieht aus Eigenem und um seiner selbst willen. Der Umstand also daß Jenes zu keinem andern Dinge hinabsteigt, bedeutet gerade sein Höchstmaß an Kraft; es wird nicht durch eine Notwendigkeit davon zurückgehalten, sondern ist selber die Notwendig-
93 keit und das Gesetz der anderen Dinge. Hat nun diese Notwendigkeit sich selber zur Existenz gebracht? Nein, Jenes Wesen ist ja garnicht in die Existenz getreten, nur die anderen Dinge nach ihm sind um seinetwillen in die Existenz getreten. Wie sollte dasjenige was vor aller Existenz liegt, in die Existenz treten können, sei es durch
11 ein anderes sei es durch sich selbst?
94 Aber was ist denn nun dies nicht in die Existenz Getretene? Nun, hier heißt es schweigen und fortgehen, die Sache im Unentschiedenen lassen und das weitere Fragen einstellen. Wonach sollte man auch weiter fragen, man kann ja zu keinem weiteren Ziel vordringen; denn jedes

Fragen schreitet vor bis zu einem Prinzip, macht aber dort angelangt Halt. Ferner aber muß man dafür halten, 95
daß jedes Fragen sich auf das Wesenswas bezieht oder auf das Wiebeschaffen oder auf das Warum oder auf das Sein. Das Sein nun, so wie wir denn Jenem ein Sein zuschreiben, stammt aus den Ihm untergeordneten Dingen; und das Warum fragt nach einem anderen Prinzip, das Gesamtprinzip hat aber nicht seinerseits ein Prinzip; nach 96
dem Wiebeschaffen fragen, heißt fragen was ihm anhaftet, dem doch nichts anhaftet; und das Wesenswas bekundet eher, daß man nicht weiter nach ihm forschen darf, daß man Es, wenn es einem möglich ist, für sich allein im Geist erfassen muß und lernen soll daß es verwehrt ist irgendetwas an Es zu knüpfen.

Wenn im übrigen die Schwierigkeit mit Jener Wesen- 97
heit uns so bewegt hat (falls sie uns wirklich bewegt hat), so allem Anschein nach aus folgendem Grunde: wir haben zuerst einen Ort, einen Raum angesetzt, gleichsam eine klaffende Tiefe (*Chaos*), dann, nachdem dieser Raum bereits da war, haben wir jene Wesenheit in diesen in unserer Vorstellung entstandenen oder vorhandenen Raum eingeführt; nachdem wir Jenen in den so be- 98
schaffenen Raum hineingeführt hatten, haben wir dann etwa gefragt woher und auf welchem Weg er hierher gelangt ist, wie bei einem reisenden Fremdling haben wir nach dem Grund seines Besuches gefragt (d. h. nach seiner Seinsheit), haben tatsächlich vorausgesetzt er sei gleichsam irgendwo aus der Tiefe oder der Höhe hierhin geschleudert worden. Da gilt es nun die Ursache 99
dieser ganzen Schwierigkeit zu beheben und den Blick auf Jenen völlig frei zu halten von jedem Raum, Ihn in keinerlei Raum anzusetzen, weder als seit ewig in ihm ruhend und gegründet noch als erst dahin gekommen, sondern lediglich als so seiend wie er ist (wobei auch das Sein von ihm nur unter dem Zwang der Wörter ausgesagt wird), den Raum aber wie alle andern Bestimmungen als später anzusetzen und zwar als das Allerspäteste. Indem wir 100
dies Unräumliche nun so denken wie wirs denken, ohne

Jenen mit irgendetwas gleichsam ringsum zu umgeben, ohne ihn auch in seiner Ausdehnung umfassen zu können, werden wir sagen müssen daß das Wieviel ihm auch nicht etwa anhaftet; und ebensowenig das Wiebeschaffene, denn es gibt an Ihm keinerlei Form, auch keine geistige; aber auch nicht die Beziehung auf ein Anderes, denn er steht auf sich selbst und war schon existent vor allem
101 andern. Was aber soll da noch heißen 'dieser Zustand haftete ihm an'? Und wie sollen wir zu einer solchen Aussage kommen, wo doch alles andere, was sonst von ihm ausgesagt wird, als Negation auftritt? Daher trifft nicht die Aussage 'dieser Zustand haftet ihm an' zu, sondern eher 'auch dieser Zustand haftet ihm nicht an', da ja zutrifft daß ihm überhaupt nichts anhaftet. 12

102 Aber ist Jener denn nicht was er ist? Und muß er nicht selber Herr sein über das 'Sein was er ist'? Denn wiederum sieht sich die Seele, keineswegs durch das Gesagte über-
103 zeugt, ohne Ausweg. So wollen wir denn diesen Einwürfen auf folgende Weise begegnen. Jeder einzelne von uns Menschen ist doch, sofern er Körper ist, fern von der Seinsheit, sofern wir aber Seele sind, und das sind was wir eigentlich sind, haben wir Teil an der Seinsheit; so sind wir eine bestimmte Seinsheit, und das heißt gleichsam zusammengefügt aus Seinsheit und Unterschied-
104 lichkeit; wir sind also nicht Seinsheit im eigentlichen Sinne, nicht Seinsheit an sich; daher auch nicht Herr über unsere eigne Seinsheit; denn die Seinsheit ist von unserem Wir verschieden, und Herr sind nicht wir über unsere Seinsheit, sondern die Seinsheit als solche über uns, wo ja sie auch die Unterschiedlichkeit hinzufügt. Da indessen in gewissem Sinne wir dasjenige sind was über uns Herr ist, gilt anderseits auch in unserem Falle daß wir als
105 Herr über uns selbst angesprochen werden können. Das Wesen aber, welches schlechthin ist was es ist und das nicht von seiner Seinsheit unterschieden ist, von dem gilt daß es dessen was es ist auch Herr ist, es wird nicht zerlegt sofern es ist und sofern es Wesenheit ist. Ihm ist die Freiheit gegeben Herr über sich zu sein, sofern es die

erste Stufe auf dem Weg zur Seinsheit darstellt. Das- 106
jenige aber nun, welches die Seinsheit frei gemacht hat, natürlich deswegen weil es in seinem Wesen liegt frei zu machen — es könnte geradezu Befreier genannt werden — wem könnte es Knecht sein? Wenns denn überhaupt gestattet ist von ihm auszusagen. Etwa seiner eigenen Seinsheit? Allein auch diese ist nur durch Es frei, auch ist sie später, Es selbst hat keine Seinsheit. Und wenn 107
es in Ihm etwas wie Betätigung gibt und wir Es in dieser Betätigung bestehen lassen, so ist Es deshalb keineswegs von sich selbst verschieden, Es, von dem die Betätigung ausgeht, ist nicht Herr seiner selbst, denn die Betätigung ist nichts anderes als es selbst. Wenn wir 108
aber überhaupt nicht zugeben daß in Ihm Betätigung ist, sondern sagen daß erst die andern Dinge sich um Es betätigen und damit zur Existenz gelangen, so werden wir erst recht nicht zugeben daß es dort etwas gibt das Herr ist und etwas das beherrscht wird; aber auch das seiner 109
selbst Herr sein werden wir Ihm nicht zugestehen, nicht als wäre etwas Anderes über Es Herr, sondern weil wir das seiner selbst Herr sein der Seinsheit zugeteilt haben und Jenes in einen höheren Rang gestellt haben, als dem entspräche. Und was besagt dies 'in einen höheren Rang als das was seiner selbst Herr ist'? Nun, auf der Stufe 110
der Seinsheit sind Seinsheit und Betätigung in gewissem Sinne Zweiheit, und so ergab sich von der Betätigung aus gesehen der Begriff des Herr seins, der aber mit der Seinsheit identisch war: so wurde denn das Herr sein gesondert genommen und die Seinsheit als Herr ihrer selbst angesprochen. Hingegen dort wo nicht eine zur Einheit verbundene Zweiheit vorliegt sondern reine Einheit — denn entweder ist Jenes lediglich Betätigung, oder es kennt überhaupt keine Betätigung — dort trifft auch das Herr über sich selbst sein nicht zu.

Indessen wenn es geboten ist diese Bezeichnungen des $\frac{13}{111}$
gesuchten Gegenstandes unrichtigerweise einzuführen, so sei erneut betont daß mit Recht gefordert wird Jenes auch nicht nur gedachter Weise zu einer Zweiheit zu machen;

für den Augenblick aber wollen wir, um die Zustimmung zu wecken, in unserer Darlegung sogar ein wenig unlogisch
112 vorgehen. Wenn wir Ihm also Betätigungen zugestehen und diese seine Betätigungen durch seinen Willen zustande kommen (denn ohne zu wollen kann er sich ja nicht betätigen), zugleich aber diese Betätigungen seine 'Seinsheit' sind, dann muß sein Wille und seine Seinsheit
113 identisch sein. Und wenn das, dann ist er also so wie er es jeweils wollte. Wenn man also sagt daß er will und sich betätigt wie es seiner Anlage entspricht, so ist es ebenso berechtigt zu sagen daß seine Seinsheit so ist wie es seinem Willen und seiner Betätigung entspricht. Mithin ist er schlechthin Herr seiner selbst, indem auch sein Sein in seiner freien Verfügung steht.

114 Aber auch folgende Erwägung fasse ins Auge. Jedes Seiende trachtet nach dem Guten und möchte lieber das Gute sein als das was es ist, es glaubt dann im höchsten Grade zu sein wenn es am Guten Teil erhält, jedes Wesen hält ein Sein solcher Beschaffenheit für wertvoll wie es
115 ihm vom Guten zugestanden wird; darin liegt daß die Wesenheit des Guten natürlich weit früher aus sich selbst werthaft ist, da schon ein einzelnes Stück des Guten, das an einem andern Wesen ist, dessen höchster Wert ist, seine frei gewollte Seinsheit, die nach seinem Wunsch und Willen ihm zuteil wird, die eines und dasselbe ist mit seinem Willen und durch seinen Willen zur Existenz
116 gelangt; solange nämlich ein solches Wesen das Gute nicht besitzt, will es etwas anderes, sobald es aber das Gute erlangt, will es dann nur noch sich selber, die Gegenwart des Guten ist ihm keineswegs von Ungefähr und diese seine Seinsheit keineswegs außerhalb seines Willens, sie wird durch das Gute begrenzt und gehört
117 vermöge des Guten sich selbst. Wenn nun also vermöge des Guten sogar jedes Einzelwesen sich selber schafft, dann wird doch nunmehr eindeutig klar daß das Gute sich selbst gegenüber diese Funktion primär ausüben muß, da ja durch Es die andern Dinge erst die Möglichkeit der freien Verfügung erhalten, daß der sog.' Seinsheit' des

Guten der Wille gesellt ist von solcher 'Beschaffenheit'
zu sein; so kann man Jenen Höchsten garnicht erfassen 118
ohne seinen Willen der sein Sein bejaht, Er ist einhellig
in sich selber, er will er selber sein und ist das was er will,
sein Wille und er selber sind Einheit, und er ist durch
diesen Umstand um nichts weniger Eins, denn er ist
nicht selber etwas Beliebiges das verschieden wäre von
dem was er wohl sein möchte. Was sollte er auch anders 119
wollen als das was er ist? Gesetzt auch er könnte wählen
zu werden das was er wollte und dürfte seine Wesens-
anlage in eine andere verwandeln, er hätte doch nicht
den Willen etwas anderes zu werden, fände doch an sich
selber keinen Tadel als wäre er aus Zwang das was er ist,
d. h. eben dies selber sein was er selber stets gewollt hat
und will. Denn die Wesenheit des Guten ist wahrhaft 120
Wille zu sich selbst, ein unbestochener Wille der nicht
durch die eigene Anlage verleitet wird sondern sich selber
frei wählt; es gab ja auch gar kein anderes Ding von
welchem er hätte angezogen werden können.

Auch folgende Erwägung könnte man anführen. Die 121
übrigen Wesen enthalten jeweils in ihrer Seinsheit nicht
die Bestimmung daß sie an sich selbst Gefallen finden;
es kann ja durchaus ein Wesen mit sich unzufrieden sein.
In der Existenz des Guten dagegen muß notwendig die
freie Willensbejahung seiner selbst enthalten sein; denn
sonst könnte schwerlich ein anderes Wesen die Möglich-
keit haben an sich selbst Gefallen zu finden, denn die
anderen Wesen finden erst vermöge der Gegenwart oder
der Vorstellung des Guten an sich selbst Gefallen. Übri- 122
gens möge man Nachsicht haben, wenn wir in der Aus-
sage über jenen Höchsten notgedrungen, um uns gegen-
seitig eine Andeutung zu geben, solche Ausdrücke ge-
brauchen die wir streng genommen nicht zulassen; man
möge in jedem Einzelfalle ein 'gleichsam' mitverstehen.

Wenn wir also das Gute als entstanden denken wollen 123
und seine Entstehung mit bedingt ist durch seine eigne
Willensbejahung — denn ohne sie würde es garnicht sein
können —, wenn ferner das Gute nicht Vielheit sein kann,

dann ist sein Wille und seine Seinsheit in Eins zusammen-
zufassen, und sein Sein besteht notwendigerweise darin
124 daß es von sich aus ist. Mithin ergibt unsere Erwägung
daß Jener selbst sich selbst hervorgebracht hat. Denn
wenn der Wille aus ihm selbst kommt und gleichsam sein
eignes Werk ist, zugleich aber identisch ist mit seiner
Existenz, dann hat Er sich selber so wie er ist zur Existenz
gebracht. Er ist mithin nichts Beliebiges, sondern das was
er selber gewollt hat.

14
125 Weiter sehe man auf folgendem Wege zu. Jedes Ding
von dem man sagen kann daß es ist, ist entweder mit
seinem Sein identisch oder von ihm verschieden; z. B.
dieser bestimmte Mensch ist verschieden von dem Mensch-
sein; hat doch der bestimmte Mensch nur Teil an dem
126 Menschsein. Seele aber und Seelesein sind identisch, wenn
denn die Seele ein Einfaches ist das nicht zu einem andern
Ding gehört; und so ist identisch Mensch an sich und
Menschsein; jenes nun, das verschieden ist vom Mensch-
sein, kann von Ungefähr entstehen, das Menschsein da-
gegen kann nicht von Ungefähr entstehen; und das heißt:
127 der Mensch an sich ist aus sich selber. Ist nun aber das
Menschsein aus sich selber, nicht von Ungefähr und nichts
nur Anhaftendes, wie kann man da dasjenige, welches
über dem Menschen an sich steht, welches den Menschen
an sich erst erzeugt und dem alle seienden Dinge an-
gehören, von Ungefähr nennen, eine Wesenheit welche
einfacher ist als das Menschsein und überhaupt als das
Seiendes sein? — Ferner, wenn man zum Einfachen
aufsteigt, kann man das Ungefähr nicht mit hinauf-
nehmen; mithin ist es erst recht unmöglich daß das
Ungefähr zum Allereinfachsten hinaufsteige.

128 Weiter aber ist hier auch jenes schon irgendwo früher
ausgeführten Gedankens Erwähnung zu tun, daß jedes
Ding, welches in Wahrheit ist und von Jener Wesenheit
seine Existenz erlangt hat, auch wenn es in der Sinnenwelt
ein solches Ding gibt, solchermaßen ist kraft seiner Her-
129 kunft von den oberen Wesen; solchermaßen, damit meine
ich folgendes: diese Dinge besitzen zugleich mit ihrer

Seinsheit auch die Ursache ihrer Existenz, dergestalt daß der nachträgliche Beschauer des einzelnen Dinges anzugeben vermag, aus welchem Grunde jedes seiner Momente da ist, z. B. warum das Auge da ist, warum die und die Wesen die und die Beine haben, und diese Ursache bringt zugleich auch den Einzelteil jedes Dinges hervor und bewirkt daß diese Teile in bestimmtem Verhältnis zueinander stehen — warum sind die Beine so und so lang? Weil ein anderes Glied so und so beschaffen ist und weil das Gesicht so und so beschaffen ist, darum sind die Beine so und so beschaffen; allgemein gesprochen ist die gegenseitige Harmonie aller Teile ihre gegenseitige Ursache; und das Warum für dies Wesen besteht darin daß dies eben das Menschsein ist; somit ist also das Sein und die Ursache identisch. Und zwar ist dies so aus einem einzigen Quell erflossen, welcher es nicht ausgeklügelt hat, sondern mit eins als Ganzes darbot das Warum und zugleich das Sein. Das ist der Quell des Seins sowohl wie des Warumseins, welcher beides zumal gewährt; aber bei der Art der so entstandenen Wesen ist das Prinzip aus dem sie stammen weit ursprünglicher und wahrheitshaltiger als sie, es ist dem Guten näher als sie es vermögen. Wenn nun also nichts beliebig ist und von Ungefähr und kein bloß anhaftender Zustand bei allen Dingen welche ihre Ursache in sich selber tragen, und dies alle Dinge tun die von Jenem stammen, dann ist Jener, als der Vater ihrer rationalen Form und Ursache und verursachenden Seinsheit (alles Dinge die weit entfernt sind vom bloßen Ungefähr), anzusprechen als Prinzip und gleichsam Urbild aller Dinge welche mit dem Ungefähr keinen Umgang pflegen, er ist, als überhoben alles Ungefährs und blinden Waltens und bloßen Anhaftens, die wahrhafte und erste Ursache seiner selbst, welcher von sich aus und um seiner selbst willen ist, denn er ist primär und, eigentlicher als eigentlich, er selbst.

Ferner ist Er zugleich das Liebeerweckende und das Liebesverlangen, er ist Liebe zu sich selber; er kann schön ja nur aus sich selber und in sich selber sein; auch

könnte die Beiwohnung bei sich selbst ihm unter keinen anderen Umständen zuteil werden, es sei denn das Beiwohnende ist identisch mit dem dem es beiwohnt. Wenn aber das Beiwohnende und das dem es beiwohnt Eines sind, wenn das gleichsam Verlangende und der Gegenstand des Verlangens Eines sind, der Gegenstand aber des Verlangens gleichsam als die Existenz zu Grunde liegt, dann hat sich uns damit von Neuem sein Verlangen und seine Seinsheit als identisch herausgestellt. Ist dem aber so, dann gilt aufs Neue von ihm daß Er es ist der sich selber hervorbringt und Herr über sich selbst ist, und nicht wurde wie ein anderes Ding es wollte, sondern wie er es selber will.

Und weiter, wenn wir von Ihm sagen daß er nichts in sich aufnimmt noch ein anderes ihn, so stellen wir ihn bei solcher Beschaffenheit wiederum außerhalb des Ungefähr, nicht nur weil wir ihn damit allein sein lassen und ungetrübt von allem andern; sondern es steht damit so: wenn wir in uns selber einmal eine Wesenheit solcher Beschaffenheit erschauen dürfen welche nichts an sich hat von all den andern uns anhängenden Dingen, vermöge derer uns das Erleiden alles beliebig Eintretenden und das Ungefähr zu Teil wird — denn alle anderen Dinge die zu uns gehören sind den Zufällen ausgesetzt und unterworfen und nahen uns gleichsam nur von Ungefähr; dies allein aber hat Vollmacht über sich und Selbstbestimmung vermöge der Wirkung eines Lichtes, das gutgestaltig, ja gut ist und größer als der Geist, einer Wirkung welcher das Jenseits des Geistes liegen nicht erst nachträglich anhaftet: wenn wir also zu diesem hinaufsteigen und ausschließlich es werden und alles andere fahren lassen, wie sollen wir dies denn anders nennen als daß wir hinaus sind über die Freiheit und hinaus über die Selbständigkeit? Wer wollte uns dann noch abhängig machen von Zufällen und Beliebigkeit und bloßem Anhaften, da wir das wahrhafte Leben selber geworden sind, eingetreten in dasjenige welches nichts anderes an sich hat sondern ausschließlich es selbst ist? Die anderen

Dinge, wenn sie allein gelassen sind, können nicht die Selbstgenügsamkeit haben um zu sein; dies aber ist was es ist auch wenn es allein gelassen ist. Als Erste Existenz besteht es nicht im Unbeseelten noch auch in einem Leben ohne Vernunft; denn auch ein solches Leben hat nicht die Kraft zum Sein, die Vernunft ist in ihm verstreut und es herrscht Unbegrenztheit, je weiter es freilich zu Geist und Vernunft aufsteigt, umsomehr entfernt es sich vom Ungefähr; denn was vernunftgemäß ist, ist nicht von Ungefähr. Wenn wir dann aber hinaufschreiten, so er- 142
weist sich Jenes Oberste nicht als Vernunft, sondern als schöner denn Vernunft; so weit ist es entfernt von Ungefähr und bloßem Anhaften. Denn es ist aus sich die Wurzel aller Vernunft, in es münden alle Dinge ein, gleichsam Prinzip und Grundlage eines riesigen Gewächses welches nach dem Gesetz des Geistes lebt; sie verharrt bei sich selbst, gewährt aber dem Gewächs, je nach der Vernunft die es aufnimmt, das Sein.

Da wir ferner dafür halten daß Jenes allerwärts ist 16 143
und doch wieder nirgends, so wollen wir auch diesen Punkt in Betracht ziehen und überlegen welche Eigenschaften sich von hier aus gesehen für den Gegenstand unserer Untersuchung ergeben. Wenn Er nämlich nirgends 144
ist, so haftet ihm auch nirgends etwas an. Und wenn er allerwärts ist, so ist er als so großer, wie er ist, allerwärts; daher ist dies 'allerwärts' und das 'schlechthin' er selbst, er ist nicht in dem Allerwärts, sondern er ist es selber und gewährt den andern die Möglichkeit im Allerwärts vorhanden zu sein. Er aber hat selbst die höchste Stelle, oder 145
vielmehr er hat sie nicht, er ist selber der Höchste und hat somit alle Dinge zu Knechten, er haftet ihnen nicht an, sondern sie ihm, oder vielmehr die andern Dinge sind um ihn, er blickt nicht auf sie sondern sie auf ihn. Er 146
dringt gleichsam in sein eigenes Innere, er hat gleichsam Freude an sich selbst, dem reinen Glanze, denn er ist selber das woran er Freude hat; und das bedeutet daß er sich selbst zur Existenz gebracht hat; denn er ist verharrende Wirksamkeit, und der höchste Gegenstand der

Freude ist etwas wie Geist. Geist aber ist das Ergebnis
147 der Wirksamkeit. Mithin ist Er selber Ergebnis der Wirksamkeit. Es kann aber dies nicht die Wirksamkeit eines andern sein; mithin ist er selber Ergebnis seiner eignen Wirksamkeit. Er ist also nicht wie es ihm zufällig anhaftet, sondern so wie er selbst Wirksamkeit übt.
148 Wenn Er ferner deshalb im höchsten Grade ist, weil er sich selber sozusagen 'stützt' und auf sich selber 'hinschaut' und dieses auf sich selber Hinschauen sein 'Sein' ausmacht, dann dürfte von ihm gelten daß er sich damit selber 'hervorbringt'. Er ist also nicht von Ungefähr, sondern so wie er selber will; und zwar ist auch dieser Wille nicht beliebig und bloß anhaftend, denn da der Wille sich auf das höch-
149 ste Gut richtet, ist er nicht beliebig. Daß aber dies sein auf sich selber Gerichtetsein, welches seine 'Wirksamkeit' und sein in sich selbst Verharren ist, bewirkt daß er ist was er ist, das wird bezeugt wenn man einmal das Gegenteil voraussetzt: wenn er sich auf das richten würde was außer ihm ist, so würde ihm das Sein-was-er-ist ver-
150 loren gehen. Das Sein-was-er-ist besteht also in seiner auf sich selbst gerichteten Wirksamkeit, und diese beiden sind Eines, beides ist er selbst. Somit hat er sich selbst zur Existenz gebracht, indem zugleich mit ihm auch seine
151 Wirksamkeit ans Licht trat. Wenn nun seine Wirksamkeit nicht geworden ist, sondern immer da war und gleichsam nur sein Erwachen ist (wobei das Erwachte nicht von ihr verschieden ist), ein immerwährendes Erwachen und ein Denken über dem Denken, dann ist er
152 das zu dem er erwachte. Und dies Erwachen ist jenseits der Seinsheit, des Geistes, des vernunftgemäßen Lebens; und das gilt ebenso von ihm selbst. Mithin ist er selbst eine Wirksamkeit die über Geist, Vernunft und Leben hinausliegt. Zugleich aber kommen diese Dinge aus ihm und aus keinem andern; folglich stammt sein Sein von ihm und aus ihm. Er ist also nicht so wie es ihm anhaftet, sondern wie er es selber wollte.

17
153 Und ferner auf folgendem Wege. Wir behaupten von allen Einzeldingen im All und von diesem All selber daß

sie in einem solchen Zustande sind wie sie dann sein würden wenn der Vorsatz des Schöpfers es gewollt hätte, in einem Zustand als ob er sie nach vorbedachtem Plane und Voraussicht auf Grund von Überlegung in Vorsehung so bewerkstelligt hätte; in Wahrheit aber sind sie immerdar in diesem Zustand und immerdar in solchem Werden, und so ruhen ihre rationalen Formen immerdar im Reich des Seienden und stehen stille in einer höheren Wohlbestelltheit; mithin ist die obere Welt jenseits von 154
Vorsehung und jenseits von Vorsatz, und alle Dinge welche im Seienden sind, stehen dort im geistigen Sinne stille. Will man also diese Art der Anordnung Vorsehung nennen, so verstehe man dies so daß vor diesem All vorhanden ist der stillestehende Geist, von dem und gemäß dem das All ist. Wäre nun der Geist vor allen 155
Dingen und der so beschaffene Geist das Prinzip, so könnte er nicht sein was er gerade ist, eine Vielheit die in sich harmonisch und gleichsam zu einer Einheit angeordnet ist; dann wäre er keineswegs Vielheit, die zu einer Einheit angeordnet ist, die Gesamtheit aller rationalen Formen welche durch ein durchgängiges Eines von Ungefähr und durch bloßes Anhaften umfaßt werden, sondern das alles wäre ausgeschlossen von einer solchen Wesenheit, da es ja auch, indem das Ungefähr in Unvernunft beruht, der Vernunft entgegengesetzt ist. Nun 156
ist aber in Wirklichkeit dasjenige das Prinzip welches über einem so beschaffenen Geist steht. Da ist einleuchtend daß dies einem so mit rationaler Form durchsetzten Geist besonders nahe steht, und daß kraft Seiner der Geist so mit rationaler Form durchsetzt ist, indem er an Jenem Teil hat, daß der Geist so ist wie Jenes will, daß er das Vermögen von Jenem ist. Jenes Wesen nun also 157
ist ausdehnungslos, eine rationale Form die Eines-Alles ist, eine einheitliche Zahl, ein Eines das größer und mächtiger ist als alles Entstandene, nichts ist größer oder stärker als Es. Es erhält also weder sein Sein von einem Andern noch sein so beschaffen Sein wie es ist. Es ist also durch sich selbst was es ist, ist auf sich und in

sich selbst gerichtet; so darf es auch in dieser Hinsicht nicht für nach außen auf ein Anderes gerichtet gelten,
18 sondern es ist gänzlich auf sich selbst bezogen. So suche
158 denn auch du nichts außerhalb von Jenem, sondern drinnen in ihm alle die Ihm untergeordneten Dinge; Ihn selber aber laß auf sich beruhen; denn er selbst ist
159 das Draußen, aller Dinge Umfassung und Maß. Oder aber er ist drinnen in der Tiefe und das Andere ist außerhalb von ihm, gleichsam rings berührend und an ihm hängend, alles was Vernunft und Geist ist; oder besser, es ist nur dadurch Geist, daß es ihn berührt und sofern es ihn berührt und von ihm abhängt, denn es erhält sein Geistsein
160 erst von Jenem. So wie ein Kreis den Mittelpunkt berührt und zugibt daß er seine Kraft aus dem Mittelpunkt erhält, gleichsam mittelpunktsgemäß ist, indem die Radien, die rings zu dem einen Mittelpunkt zusammenlaufen, ihre Begrenzung zum Mittelpunkt derart sein lassen wie das ist zu dem sie hinlaufen und aus dem sie gleichsam erwachsen sind, das aber größer ist als es diesen Radien und
161 ihren Begrenzungen gemäß ist — diese sind gewiß ein Abbild des Mittelpunktes, indes nur ein trübes, nur ein Nachhall von ihm welcher, weil er die Begrenzungen setzen kann, auch die Radien setzt welche ihn überall enthalten, und es wird durch die Radien das Wesen des Mittelpunktes an den Tag gelegt, der sich so gleichsam
162 entwickelt ohne entwickelt zu werden — gleichermaßen also muß man sich vorstellen daß der Geist und das Seiende, die entstanden sind aus Jenem, gleichsam aus ihm ergossen und entfaltet, und von seiner geistigen Wesenheit abhängen, Zeugnis ablegen für den gleichsam in der Einheit befindlichen Geist welcher nicht Geist ist,
163 denn er ist Eines — ganz wie bei unserm Vergleich der Mittelpunkt nicht die Radien war und nicht die Peripherie, sondern der Vater von Peripherie und Radien, welcher Spuren von sich an den Tag legt, er hat in verharrender Kraft Radien und Peripherie, die nicht gänzlich von ihm getrennt sind, aus einer Art von Gewalt
164 erzeugt: gleichermaßen also hat Jenes Wesen, indem das

geistige Vermögen um das, was für den Geist als Nachbild gleichsam das Urbild im Einen ist, umlief und so durch viele Dinge und zu vielen Dingen gleichsam bewegt wurde und eben darum Geist wurde — Jenes aber verharrte in seiner Stellung vor dem Geist und brachte aus seinem Vermögen lediglich den Geist hervor: was also für eine Zufälligkeit, welches blinde Walten, welches bloße Anhaften sollte da einem solchen Vermögen welches den Geist schafft und wahrhaft schöpferisch ist, auch nur nahe kommen? Denn das was in Jenem Einen ist, ist 165
von der Beschaffenheit wie das im Geiste, nur viel größer; so wie wenn ein Licht von einer in sich ruhenden durchscheinenden Quelle aus sich weithin zerstreut und dann dies zerstreute Licht gewiß nur Abbild jenes wahren Lichtes ist aus dem es kommt, doch aber nicht anderer Art ist als jenes, ebenso ist der Geist Abbild, ist aber nicht von Ungefähr sondern es herrscht bei ihm in jedem Stück Vernunft und Ursache, Ursache aber der Ursache ist dann Jenes Wesen. Dieses ist mithin größer, ist 166
gleichsam das Ursächlichste, die wahrere Ursache, es enthält ja zusamt sämtliche geistigen Ursachen welche einmal aus ihm hervorgehen werden, es bringt hervor nicht das Ungefähr sondern das was nach seinem eignen Willen ist; und dieser Wille ist nicht vernunftwidrig noch be- 167
liebig oder wies ihm einfiel, sondern wie es sich gebührt; denn es gibt dort oben nichts Beliebiges. Daher nennt es auch Platon 'notwendig' und 'rechter Augenblick', aus dem Bemühen, nach Möglichkeit etwas darüber anzudeuten, weil es nämlich fern ist von dem Ungefähr, sondern das was es ist, notwendig ist. Wenn Jenes aber das 168
'Notwendige' ist, so ist es das im Sinne der Vernunft, und wenn es der 'rechte Augenblick' ist, so ist es das Eigentliche unter den nach ihm folgenden Dingen, ist damit durch sich selber früher, und ist nicht etwas Beliebiges, sondern ist das was es selber 'wollte', so wahr es das 'Notwendige' will und das Notwendige und dessen Verwirklichung Eines sind; es ist das Notwendige nicht als Zugrunde- 169
liegendes, sondern als erste Verwirklichung die sich als

das ans Licht brachte was notwendig ist. — So nämlich muß man von Ihm reden, da man nicht die Kraft hat so zu reden wie man wohl möchte.

19
170 So möge man denn, angefeuert auf dem Weg zu Jenem durch das was wir darlegten, Jenes selber ergreifen, dann wird man es schauen, wird freilich ebenfalls nicht all das was man möchte von ihm aussagen können. Indem man nun Jenes in sich selbst ruhend erblickt, lasse man jeglichen Begriff beiseite: dann wird man Jenes auf sich selber stellen, es ist derart daß wenn es eine Seinsheit hätte, diese Seinsheit in seiner Knechtschaft stünde und
171 gleichsam von ihm herkäme; man würde sich bei diesem Anblick garnicht mehr erkühnen von einem bloßen Anhaften zu sprechen, man könnte überhaupt keinen Laut hervorbringen, man würde, wagte man es, erschrecken müssen; ist man einmal emporgeschnellt, so könnte man nicht mehr sagen wo Jenes ist, denn überall tritt Jenes gleichsam vor den Augen der Seele in Erscheinung, wohin man auch den Blick richtet, überall sieht man Jenen, wenn man nicht Gott fahren läßt und anderswohin blickt ohne sich weiter mit Ihm zu beschäftigen.
172 In diesem Sinne, so muß man vielleicht annehmen, ist auch die Bezeichnung 'Jenseits der Seinsheit' von den Alten andeutend gebraucht worden, nicht allein weil Er die Seinsheit erzeugt, sondern weil er weder der Seinsheit noch seiner selbst Knecht ist, auch ist ihm seine Seinsheit nicht Prinzip, sondern er ist seinerseits Prinzip der Seinsheit, hat aber die Seinsheit nicht für seinen eignen Gebrauch hervorgebracht, sondern indem er sie hervorbrachte, beließ er sie außerhalb seiner, denn er bedurfte des Seins nicht, er der es hervorgebracht hat. Selbst also insofern er ist, schafft er nicht das ist.

20
173 Ergibt sich aber nun nicht, könnte einer einwenden, daß Jener entstanden ist bevor er entstand? Wenn er nämlich sich selbst hervorbringt, dann ist er, sofern er 'sich selbst' hervorbringt, noch nicht vorhanden, sofern er aber 'hervorbringt', ist er bereits vor sich selber da, denn er
174 ist ja das Hervorgebrachte. Hiergegen ist zu erwidern

daß Jener, allgemein gesprochen, nicht dem Hervorgebrachten gleichzustellen ist, sondern dem Hervorbringenden; dabei haben wir sein Hervorbringen als ein 'abgelöstes' anzusprechen, seine Hervorbringung bezweckt nicht ein anderes Ding aus sich heraus zu verfertigen, seine Wirksamkeit ist keine auf den fertigen Zweck gerichtete, sondern Er selbst ist als Ganzer diese Wirksamkeit; denn er ist nicht Zweiheit sondern Eines. Man darf sich nicht etwa scheuen ihn als Erste Wirk- 175
samkeit ohne Seinsheit anzusetzen, sondern in eben dieser Wirksamkeit hat man so etwas wie seine Existenz zu erblicken. Wollte man ihn als Existenz ohne Wirksamkeit ansetzen, so wäre das Prinzip unvollständig und unvollkommen, das doch das allervollkommenste ist; setzte man aber die Wirksamkeit erst nachträglich hinzu, so beließe man ihm nicht seine Einheit. Wenn nun also die 176
Wirksamkeit vollkommener ist als die Seinsheit, das Erste aber das Vollkommenste ist, so muß Er die Erste Wirksamkeit sein. Wenn er also seine Wirksamkeit ausübt, so ist er ja bereits Wirksamkeit, es ist also nicht so daß er da ist ehe er entstand; denn er ist in diesem Augenblick nicht als noch nicht Entstandener da, sondern ist schon als Ganzer da.

Eine Wirksamkeit also, welche nicht Knecht der Seins- 177
heit ist, ist im reinen Sinne frei; und in diesem Sinne ist Jener aus sich selber er selbst. Und was seine Erhaltung betrifft, so wäre er, wenn er von einem Andern am Sein erhalten wäre, nicht primär er selbst aus sich selber; wenn man aber mit Recht behauptet daß er sich selber zusammenhält, dann ist er es auch selbst der sich selbst ins Dasein ruft, sowahr diejenige Macht, welche ihrer Anlage nach fähig ist ein Wesen zusammenzuhalten, diesem Wesen auch zu Anbeginn zum Sein verholfen hat. Gäbe 178
es eine Zeit von der ab sein Sein begann, dann könnte man im eigentlichen Sinne von ihm sagen daß er sich hervorgebracht hat; da er aber in Wirklichkeit das was er ist schon war ehe es die Ewigkeit gab, ist sein sich 'Hervorgebrachthaben' in dem Sinn zu verstehen, daß

es in Seinem Selbst mitgegeben ist; denn sein Sein ist identisch mit seinem Hervorbringen, das gleichsam ein 179
ewiges Gebären ist. Daher es Ihm denn auch eigen ist sich selber zu beherrschen (*Prinzip seiner selbst zu sein*). Wäre er Zweiheit, so gälte das im eigentlichen Sinne, da er aber Einheit ist, kann man nur von einem bloßen Herrschen sprechen, denn er hat nichts das er beherrschen kann. Wie aber kann es ein Herrschen geben dem das Objekt fehlt? Nun, das Herrschen bezieht sich darauf daß nichts ihm Vorgeordnetes da war. War aber nichts ihm Vorgeordnetes (*nichts vor ihm*) da, so ist es das Erste: und zwar nicht nach der Reihenfolge, sondern nach der Vollmacht und dem Vermögen welches im 180
reinen Sinne freibestimmt ist. Ist es dies aber im wirklich reinen Sinne, dann kann man dort oben ein Nichtfreibestimmtsein garnicht denken. So ist Jenes Wesen gänzlich in sich selber freibestimmt. Was also wäre in ihm, das er nicht selber wäre, was das er nicht bewirkt, 181
und was das nicht sein eignes Werk wäre? Denn wäre etwas in ihm das nicht sein eignes Werk wäre, dann gälte nicht im reinen Sinne daß er freibestimmt und zu allem vermögend ist, er würde dann eben über dies nicht Herr sein und damit nicht alles vermögend; denn dasjenige liegt nicht in seinem Vermögen, über dessen Hervorbringung er nicht allein Herr ist.

21
182 Hätte er nun auch vermocht sich als etwas anderes hervorzubringen als ers getan hat? Nein; dann würden wir ihm deshalb, weil er nichts Böses tun kann, auch das Tun des Guten absprechen müssen. Denn 'vermögen' ist dort oben nicht so zu verstehen daß es auch das Gegenteil umfaßt, sondern als ein unverwandtes, unverrückbares Vermögen, das dann im höchsten Maße Vermögen ist wenn es aus dem Einen nicht hinaustritt; auch das Gegenteil zu vermögen, bedeutet ja eigentlich nichts anderes als ein Unvermögen beim höchsten Guten zu 183
beharren. So muß denn auch sein Hervorbringen, von dem wir sprechen, ebenfalls einmalig und endgültig sein; denn es ist schön. Wer wollte es auch abbiegen,

da es nach Gottes Willen sich vollzieht, ja dieser Wille ist? — Nach dem Willen also eines noch nicht Vorhandenen? Und wie kann es sein Wille sein, da doch Jener seiner Existenz nach ohne Willen ist? Wieso kann er den Willen bekommen aus seiner betätigungslosen Seinsheit? — Nun, in seiner Seinsheit ist sein Wille gegeben, es liegt 184
also kein von der Seinsheit unterschiedenes Moment vor. Was gibt es denn was er nicht wäre, darunter auch Wille? Er ist also in seiner Ganzheit Wille und enthält kein Stück das nicht will; also auch nicht das vor dem Willen Liegende; so ist er also selbst der Erste Wille. Damit kommt ihm auch das zu, daß er ist wie er will und welcher Art er will; ferner ist damit auch das aus dem Willen Folgende gegeben, was ein Wille solcher Art erzeugt; Er erzeugt also in sich selbst nichts Weiteres; denn er ist es jeweils schon.

Wenn wir aber davon sprachen daß Er sich selbst zu- 185
sammenhält, so ist das, will man es richtig verwenden, so zu verstehen daß alle andern Dinge, die sind, von Ihm aufrecht erhalten werden, denn sie sind nur vermöge einer Art Gegenwart von ihm, und führen sich auf ihn zurück: Er selbst aber dann ist aus sich selber und bedarf keines 186
Zusammenhaltens und keines andern Gegenwart, sondern er ist durch sich selber Alles, oder vielmehr er ist Nichts und bedarf, um er selber zu sein, nicht das Alles: vielmehr tu alle andern Dinge fort wenn du Ihn aussagen oder Seiner innewerden willst. Und wenn du alles fort- 187
getan und nur Ihn selber belassen hast, dann suche nicht danach was du Ihm etwa noch beilegen könntest, sondern danach ob du vielleicht etwas noch nicht von ihm fortgetan hast in deinem Denken. Denn auch du kannst ein Ding erfassen über welches sich nichts anderes mehr sagen und vorstellen läßt. Sondern es liegt über allen 188
Dingen, und damit ist Es als einziges in Wahrheit frei, weil es auch sich selber nicht verknechtet ist, sondern nur Es selbst ist und wahrhaft es selbst, während jedes andere Ding sowohl es selbst wie ein anderes ist.

---

40. DAS WELTALL

II 1 *περὶ τοῦ κόσμου*

Seit Ewigkeit, so lehren wir, besteht das Weltall und wird in Ewigkeit bestehen, obgleich es einen Leib hat: wenn wir die Ursache dafür im Willen Gottes finden wollen, so ist erstlich zu sagen daß das gewiß zutreffen mag, aber keinerlei deutliche Vorstellung vermittelt. 2 Und zweitens, die Tatsache daß im Wandel der Elemente und im Vergehen der irdischen Lebewesen ihre Gestalt (*Idee*) erhalten bleibt, muß den Gedanken nahelegen daß die Sache sich beim All ebenso verhalte, indem nämlich der Wille nur dies eine vermöge, bei dem ständigen Entweichen und Fließen des Körpers dieselbe 3 Gestalt einem immer neuen Ding aufzuprägen, dergestalt daß es sich nicht um die dauernde Erhaltung des individuellen Einzelnen handelte sondern nur der Gestalt (*Gattung*) nach; denn es bliebe zu fragen warum eigentlich die Dinge hier unten lediglich der Gestalt nach ewige Dauer haben sollen, die Dinge im Himmel dagegen und der Himmel selbst die ewige Dauer im Sinne 4 des Individuellen. Wenn wir dagegen die Ursache des Nichtvergehens darin sehen wollen, daß das Weltall alle Dinge umfaßt, und daß daher nichts vorhanden ist worein es sich wandeln könnte, anderseits aber auch kein Ding von außen auf es treffen und es zerstören kann, dann sichern wir auf Grund dieses Argumentes wohl dem ge- 5 samten Weltall die Unzerstörbarkeit; von der Sonne dagegen und der Wesenheit der anderen Gestirne, welche ja nur seine Teile sind und nicht jeweils ein Gesamtes und Ganzes, könnten wir auf diesem Wege nicht glaubhaft machen daß sie für alle Zeit andauern werden, sondern lediglich eine Dauer der Gestalt nach, was allein

auch zuträfe auf das Feuer und seinesgleichen; ja es träfe 6
dies auch auf das gesamte Weltall selber zu; denn wenn
es auch nicht von außen durch ein anderes Wesen zer-
stört wird, so kann es deshalb doch sehr wohl, wenn seine
Teile sich wechselseitig zerstören, im Zustand eines
dauernden Vergehens sein und lediglich der Gestalt nach
beharren, und indem die Wesenheit des Zugrundeliegen- 7
den in ewigem Flusse ist, die Gestalt aber von einem
andern Wesen verliehen wird, fände dann bei dem All-
wesen dasselbe statt wie bei Mensch und Pferd und den
andern Lebewesen: 'Mensch' und 'Pferd' sind immer da,
nur nicht immer dieselben Träger. Dann würde sich 8
also nicht ergeben daß das eine Stück des Weltalls,
nämlich der Himmel, ewig fortdauert und die irdischen
Dinge vergehen, sondern sie würden alle gleichermaßen
vergehen, der Unterschied läge nur in der Zeitdauer —
denn von längerer Zeitdauer wären die Himmelswesen
ja immerhin.

Würden wir uns nun bescheiden die Ewigkeit beim All 9
und seinen Teilen in diesem Sinne zu verstehen, so würde
diese Lehre viel von ihrer Schwierigkeit verlieren, viel-
mehr wir wären gänzlich aller Schwierigkeiten überhoben,
wenn nur noch aufgezeigt wäre daß der Wille Gottes dazu
ausreiche auch nur in diesem Sinne und in dieser Weise
das All zusammenzuhalten. Wollen wir dagegen behaup- 10
ten daß ein bestimmtes Stück des Alls, möge es groß
oder klein sein, als solches die Ewigkeit besitzt, dann ist
einmal aufzuzeigen ob der Wille Gottes hinreicht dies zu
bewirken, sodann verbliebe noch die Schwierigkeit,
warum nur ein Teil in diesem Sinne ewig ist, während
der andere Teil es nicht in diesem Sinne, sondern nur der
Gestalt nach ist, und schließlich wäre auch bei den
Himmelsdingen selber zu fragen, wieso sie dies sein
könnten, da sich so ja ergeben würde daß sie ihrerseits
das All wären.

Machen wir uns nun diese letztere Ansicht zu eigen $\frac{2}{11}$
und behaupten daß der Himmel und alle Wesen in ihm die
Ewigkeit im Sinne des Individuellen besitzen, die Dinge

aber unter der Mondsphäre nur im Sinne der Gestalt, dann
haben wir zu zeigen wieso der Himmel, welcher doch einen
Leib hat, im eigentlichen Sinne die Identität des Indivi-
duellen besitzen kann, derart daß er auch im Einzelnen
unverändert bleibt, wo doch die Wesenheit des Leibes in
12 ständigem Flusse ist. Dies nämlich lehrt, neben den an-
dern Denkern die von der Natur gehandelt haben, auch
Platon selber, und zwar nicht nur für die übrigen Körper
sondern auch über die himmlischen Körper selbst; denn
wie können diese, sagt er, wo sie Leiber haben und sicht-
13 bar sind, die Unveränderlichkeit besitzen? Worin er
offenbar auch in diesem Falle dem Herakleitos folgt,
welcher gesagt hat, die Sonne sei in ständigem Werden.
Was freilich Aristoteles angeht, so bedeutet dies für ihn
keine Schwierigkeit, wenn man sich nur seine Lehre vom
14 fünften Körper zu eigen macht. Wenn man aber keinen
fünften Körper annimmt, sondern den Körper des Him-
mels aus denselben Elementen bestehen läßt aus denen
die irdischen Lebewesen bestehen, dann bleibt die Frage
wie dieser Körper eine derartige Beschaffenheit haben
kann, und erst recht ist das zu fragen bei der Sonne und
den andern Wesen am Himmel, welche ja nur Teile sind.
15 Da nun jedes Lebewesen aus Seele und Leib besteht,
muß notwendig der Himmel, wenn er ewig im Sinne des
Individuellen sein soll, dies entweder vermöge beider
sein, oder vermöge eines der beiden Bestandteile, d. h.
16 entweder Seele oder Leib. Wer nun die Unvergänglich-
keit dem Leibe zuschreibt, der bedarf dazu der Seele
dann lediglich noch insofern als sie ewig ihm gesellt
bleiben und so mit ihm das Gefüge des Lebewesens
bilden muß; wer dagegen behauptet daß der Leib von
sich aus vergänglich ist, und die Ursache der Unver-
17 gänglichkeit bei der Seele sucht, der muß zu zeigen ver-
suchen daß nicht der Zustand des Leibes schon als solcher
sich der Dauer des Gefüges widersetzt; denn in den gemäß
ihrer Anlage zusammengefügten Wesen ist nichts Un-
fügsames sondern selbst die Materie muß der Absicht
des fertigen Gebildes dienlich sein.

Wie aber kann die Materie, der Körper des Alls mit- 3 18
wirken zur Unsterblichkeit des Weltalls, wo er doch ständig im Flusse ist? Nun, könnten wir antworten, weil er *in sich selber fließt*; denn er fließt nicht aus sich heraus. Fließt er aber nur in sich selber und nicht von sich selber fort, so bleibt er ein Identisches das weder wächst noch schwindet; folglich kennt er auch kein Altern. Man 19
richte nur den Blick auf die Erde, wie sie dauernd und von Ewigkeit her sich gleichbleibt an Umriß und Masse. Auch die Luft nimmt niemals ab, desgleichen das Wasser. So haben sie denn auch bei aller an ihnen vorgehenden Wandlung doch das Allwesen nicht in seiner Anlage zu ändern vermocht. Vermag doch sogar bei uns 20
Menschen, wo die Teile sich ständig wandeln und sogar nach außen entweichen, der Einzelne auf lange Zeit Bestand zu haben; für ein Wesen aber, bei dem es garkein Außen gibt, liegt die Körperlichkeit wohl kaum so im Widerstreit mit der Seele, daß es nicht als ein und derselbe Organismus dauernden Bestand haben könnte. Was ferner das Feuer anlangt, so ist es allerdings so 21
rasch und heftig daß es nicht hier unten bleiben mag (ebenso wie übrigens die Erde nicht oben bleiben mag); ist es aber dann dort oben, wo es stillestehen soll, angelangt, dann ist es an dem ihm wesenseigenen Ort angesiedelt und es wäre falsch zu glauben, daß es dann nicht, wie die andern Elemente, lediglich auf Ruhe in beiden Richtungen bedacht wäre. Weiter nach oben 22
kann es sich nicht hinaufbewegen, denn es gibt kein weiter Oben mehr; sich aber hinabzubewegen widerspräche seiner Wesensanlage. So bleibt ihm nur übrig sich, seiner eigentümlichen Leichtbeweglichkeit nachgebend, von der Seele durch natürliche Anziehung zu einer wundervollen Daseinsform an herrlichem Orte mitziehen zu lassen und so in der Seele umzulaufen. Und 23
hat einer vielleicht Furcht es möchte herabfallen, so möge er getrosten Mutes sein: der von der Seele geführte Umschwung kommt jeder Abwärtsneigung zuvor, so hat er die Obmacht und hält das Feuer oben fest; da ihm

überdies von sich aus jede Tendenz nach unten fremd ist,
24 verharrt es dort oben ohne alles Widerstreben. Die Teile unseres menschlichen Leibes, die in bestimmter Form gestaltet sind, können ihr eigenes Gefüge nicht festhalten und bedürfen deswegen, um Bestand zu haben, der Bestandteile anderer Wesen; dort oben dagegen bedarf es, wenn denn von dort nichts abfließt, keiner Nahrungsaufnahme.

25 (Wenn nun aber doch etwas von dort abfließt, indem Feuer erlischt, so ist es doch nötig daß neues Feuer entzündet wird; und wenn dies dann von einem andern Himmelskörper herkäme und aus ihm abflösse, so bedürfte es für dies wieder eines Ersatzes: und damit würde das Gesamtlebewesen, wenn auch gewiß in der angegebenen Weise, so doch keineswegs als Identisches
4 Bestand haben! — Nun, dies ist hernach für sich ohne
26 Beziehung auf die vorliegende Frage zu untersuchen, ob denn etwas von dort oben abfließt sodaß auch die dortigen Wesen einer Ernährung — wenn auch nicht im eigentlichen Sinne des Wortes — bedürfen, oder ob diese Wesen, nachdem sie ein für alle Mal dort hingestellt sind, nun auch ihrem Wesen gemäß dort bleiben und keinerlei Abfließen erleiden. Dann wird auch zu prüfen sein ob sie rein aus Feuer bestehen oder nur überwiegend, indem das Feuer als Vorwiegendes auch den andern Elementen die Möglichkeit böte sich in der oberen Sphäre schwebend zu halten.)

27 Berücksichtigt man nun noch die eigentlichste Ursache, die Seele, und läßt sie hinzutreten zu den Körpern welche schon ihrerseits so rein sind und durchgängig besser als die irdischen — die Natur sondert ja auch bei den andern Lebewesen die besten Bestandteile aus und sammelt sie in dem jeweils wichtigsten Organ — dann erhält die Lehre von der Unsterblichkeit des Himmels eine sichere
28 Grundlage. Gewiß nennt Aristoteles mit Recht die Flamme ein 'Überwallen', gewiß ist das Feuer gleichsam Überschlagen eines Sättigungszustandes ins Verwegene: das Feuer dort droben aber ist gleichmäßig und gelinde,

wie es dem Wesen der Gestirne gemäß ist. Und was am 29
schwersten wiegt: die Seele, welche ja den höchsten Wesen benachbart liegt und voll wunderbarer Kraft ist, wie kann ihr etwas von dem, was einmal in ihr Bereich gebracht wurde, entgehen sodaß es kein Sein mehr hat? Wer sie nicht für mächtiger hält als alle andere Bindung, sie die von Gott ihren Ausgang nimmt, der hat keine Ahnung von der Ursache die das All zusammenhält. Es 30
wäre ja unsinnig, wenn die Ursache, welche es auf noch so kurze Zeit zusammenhält, dies nicht auch für immer vermöchte, als fände dies Zusammenhalten durch Gewalt statt und der naturgemäße Zustand wäre ein anderer als eben dieser welcher im Wesen des Alls gegründet ist und in der schönen Ordnung seiner Teile, oder als sei ein Wesen vorhanden welches dies Gefüge mit Gewalt auflösen und die Seele wie aus Königsmacht und Herrscheramt gleichsam vertreiben könnte.

Daß ferner das Weltall niemals begonnen hat — denn 31
das wäre widersinnig, darüber ist schon früher gehandelt worden —, darin liegt auch eine Gewähr für die Zukunft. Warum sollte es einen Zeitpunkt geben wo es nicht mehr ist? Die Elemente werden ja nicht abgenutzt wie Balken oder dergleichen; dauern sie aber ewig, so dauert auch das All. Und auch wenn sie sich ewig wandeln, dauert das All; denn es dauert die Ursache der Wandlung. Die Vor- 32
stellung aber, es sollte die Seele reuen, ist, wie gezeigt worden, nichtig, weil ihr Walten keine Plage noch Schaden bringt; und selbst wenn es möglich wäre daß der ganze Körper unterginge, so bedeutete das für sie immer noch nichts Schlimmes.

Aber wie erklärt es sich daß dort oben die Teile dauern, 5
hier unten aber die Elemente sowohl wie die Lebewesen 33
nicht dauern? Nun, jene sind, wie Platon ausführt, von Gott geschaffen, die Lebewesen dagegen hier unten von den von Gott geschaffenen Göttern; was aber von Gott geschaffen ist, dem ziemt nicht Vergänglichkeit. Und das 34
bedeutet folgendes: die Himmelsseele ist dem Weltschöpfer zunächst (dies gilt übrigens auch von unsern

menschlichen Seelen); aus dieser Himmelsseele aber geht ein Nachbild hervor und ergießt sich gleichsam aus dem oberen Reich, welches die irdischen Lebewesen schafft.
35 Indem nun diese Seele der oberen nachstrebt, aber zu wenig Kraft hat — denn sie muß für ihr Schaffen geringere Körper verwenden und wirkt in einem niederen Ort —, indem ferner die für das Gefüge herangezogenen Bestandteile nicht den Willen haben zu bleiben, können die Lebewesen hier unten nicht ewig dauern und die Elemente werden nicht in der gleichen Weise von der Seele bewältigt als stünden sie unter der unmittelbaren
36 Herrschaft der oberen Seele. Was aber den Himmel betrifft, so mußten, wenn er als Ganzes dauern sollte, auch seine Teile, d. h. die Sterne in ihm, dauern; wie könnte er sonst dauern, wenn nicht sie gleichermaßen dauern? Die Dinge unter dem Himmel nämlich sind nicht mehr als Teile des Himmels anzusehen, sonst reichte der
37 Himmel nicht bloß bis zum Mond herab. Wir Menschen dagegen sind gebildet von der Seele welche uns von den Göttern im Himmel und vom Himmel selbst dargegeben ist, und diese regelt unser Beisammensein mit dem Leibe; denn die höhere Seele, von der unser eigentliches Selbst bestimmt wird, ist nur Ursache unseres werthaften Seins, nicht auch unseres Seins als solchen; sie tritt ja erst in uns ein wenn der Leib schon entstanden ist, und hilft aus ihrer Vernunft nur im Kleinen mit zu unserm Sein.

6
38 Jetzt aber wollen wir uns jener Frage zuwenden ob die Himmelskörper lediglich aus Feuer bestehen, ob von ihnen etwas abfließt und ob sie einer Nahrung bedürfen. Dem Timaios, der zunächst den Leib des Alls aus Erde und Feuer entstehen läßt, damit er sichtbar durch das Feuer und fest durch die Erde werde, erschien es als folgerichtig auch die Gestirne nicht rein, sondern nur überwiegend aus Feuer bestehen zu lassen, da ja die
39 Gestirne sichtlich Festigkeit besitzen. Und vielleicht ist das richtig, zumal Platon diese Ansicht als wahr-

scheinlich anerkennt. Geht man nämlich von unserer Sinneswahrnehmung aus, so scheint es nach dem Urteil des Gesichtssinnes wie des Tastsinnes deutlich daß sie überwiegend oder gänzlich aus Feuer bestehen; erwägen wir die Sache aber gedanklich, so müssen sie ja, wenn es denn ohne Erde keine Festigkeit geben kann, auch Erde enthalten.

Wasser jedoch und Luft — wozu sollten sie derer be- 40
dürfen? Es ist ja ein Unding daß in diesem riesigen Feuerbereich Wasser vorhanden sein soll! Und wenn Luft darin enthalten wäre, so müßte sie sich in Feuer umwandeln. Und wenn zwei Körper, welche die äußersten Glieder einer Proportion bilden, zweier Mittelglieder bedürfen, so kann es doch fraglich sein ob die Sache auch im Bereich der Natur so vorgeht. Man kann ja auch Erde mit 41
Wasser vermengen ohne eines Mittelgliedes zu bedürfen; wollten wir dies so erklären, daß eben bereits in Erde und Wasser die anderen Elemente enthalten sind, so wird man dies Argument nicht für unwichtig halten; allein man könnte erwidern: 'Gewiß, doch dient dies nicht dem Zweck, die beiden in ihrer Begegnung zusammenzubinden'. Wir werden entgegnen daß gleichwohl eben indem jedes der beiden alle Elemente enthält die Verbindung stattfindet. Hier aber ist die Frage auf- 42
zuwerfen ob denn auch die Erde nicht ohne Feuer sichtbar werden kann und das Feuer nicht ohne Erde fest sein. Wenn dem nämlich so ist, dann enthält vielleicht keines der Elemente sein Wesen rein, sondern sie sind alle vermengt, und werden jeweils nur nach dem überwiegenden Gehalt genannt. Man behauptet ja sogar daß Erde überhaupt nicht ohne Wasser existieren könne, die Feuchtigkeit des Wassers diene der Erde als Bindemittel. Indessen wenn wir dies auch zugeben wollen, 43
so bleibt es unsinnig wenn man dem einzelnen Element wohl ein besonderes Sein zuspricht, ihm aber keine reine Existenz zubilligt, sondern erst in der Verbindung mit den andern, als wäre es selber nichts. Denn wie kann es eine Wesenheit und ein Wesenswas der Erde geben,

wenn es keinen Bestandteil der Erde gibt welcher Erde
44 ist ohne daß Wasser zur Bindung darin ist? Was ferner soll es überhaupt binden, wenn überhaupt kein quantitativer Bestandteil vorhanden ist den es mit einem anderen benachbarten verbinden könnte? Wenn ein auch noch so kleines Quantum reiner Erde vorhanden sein soll, dann ergibt sich daß von Natur Erde auch ohne Wasser da sein kann; wenn aber nicht, dann ist ja nichts vorhanden was vom Wasser gebunden werden könnte.
45 Und Luft — wozu sollte eine Erdmasse ihrer zum Sein bedürfen, einer Luft nämlich die noch Luft ist und sich nicht bereits umgewandelt hat? Und was das Feuer betrifft, so ist garnicht behauptet worden daß sie seiner bedürfe um Erde zu sein, sondern um sichtbar zu sein, sie
46 so gut wie die andern Elemente. Und freilich haben wir guten Grund einzuräumen, daß die Sichtbarkeit vom Lichte herrührt; denn die Dunkelheit können wir nicht als sichtbar, sondern nur als unsichtbar bezeichnen, ganz wie eine geräuschlose Stille nicht hörbar ist. — Aber deswegen braucht doch kein Feuer in der Erde vorhanden zu sein; es genügt das Licht. Leuchtet doch der Schnee und sonst ganz kalte Dinge ohne das Feuer. — Indessen das Feuer ist einmal darin gewesen, wird man einwenden, und hat ihm die Farbe mitgeteilt, ehe es entwich. —
47 Auch beim Wasser müßte man nun umgekehrt die Frage stellen, ob es nicht Wasser ist wenn es nicht erdhaltig ist. Und die Luft, wie will man von ihr behaupten daß sie Erde enthält, wo sie so unwiderständig ist? Und beim Feuer wäre ebenfalls zu fragen ob es erst der Erde bedarf und von sich aus weder Kohärenz noch Drei-
48 dimensionalität besitzt. Und warum soll ihm eigentlich die Körperhaftigkeit, nämlich nicht im Sinne der Dreidimensionalität sondern der Widerständigkeit, nicht einfach insofern eignen als es physischer Körper ist, während das Besondere der Erde nur die Härte ist? Erlangt doch auch das Gold, das ja eine Flüssigkeit ist, die Verdichtung nicht durch Hinzutreten von Erde, sondern durch das Eintreten der Verdichtung, der Er-

starrung. Warum soll nicht auch das Feuer für sich allein 49
durch die Gegenwart der Seele zur Existenz gelangen
können vermöge der Kraft der Seele? Auch gibt es ja
Wesen aus reinem Feuer, die Daimonen. — Indessen
damit würden wir den Satz aus den Angeln heben, daß
jedes Lebewesen aus sämtlichen Elementen bestehen
muß! — Nun, für die irdischen Wesen wird man diesen 50
Satz zugeben; die Erde aber in den Himmel empor-
zuheben ist wider die Natur und die von ihr gesetzten
Ordnungen; und wenn man erdhaltige Körper im Him-
melsumlauf, dieser schnellsten aller Bewegungen, mit-
kreisen läßt, so ist das unglaubwürdig und würde eine
Beeinträchtigung der lichten Weiße des Feuers dort oben
bedeuten.

So ist es also wohl geboten, genauer auf Platon zu 7
hören; er meint, im Weltall müsse ein Festes von dieser 51
Art vorhanden sein, ein Widerständiges, damit die Erde
als ein in seiner Mitte errichtetes Fundament den festen
Boden für die auf ihr wandelnden Wesen abgebe und
anderseits die Wesen auf ihr ein solches Festes mit Not-
wendigkeit erhielten; und zwar soll so die Erde ihre 52
Kohärenz schon aus sich selbst besitzen, erleuchtet da-
gegen erst vom Feuer werden; am Wasser erhalte sie
Anteil zur Vermeidung der Dürre, aber die ungehinderte
Vereinigung ihrer Teile untereinander eigne ihr schon
von sich aus; und die Luft gebe den Erdmassen von
ihrer Leichtigkeit; mit dem oberen Feuer aber sei die 53
Erde vermengt nicht in dem Gefüge der Gestirne, son-
dern, da beide im Weltall vorhanden sind, habe das
Feuer einen gewissen Nutznieß an der Erde, so wie um-
gekehrt die Erde am Feuer und überhaupt jedes Element
an dem anderen; und zwar dies nicht in der Weise daß 54
das Nutznießende nun aus den beiden Elementen be-
stünde, aus sich selbst nämlich und dem andern woran
es Anteil bekommt, sondern derart daß es vermöge der
im Weltall herrschenden Gemeinschaft, indem es bleibt
was es ist, Anteil erhält nicht an dem betreffenden Ele-
ment sondern an einer seiner Eigenschaften, z. B. das

Feuer nicht an der Luft, sondern an der Geschmeidigkeit
der Luft und die Erde an der Leuchtkraft des Feuers;
und diese Vermengung verleihe ihnen alle Eigenschaften,
und so bewirke denn die Vereinigung von beiden, nicht
Erde und Feuer allein, die Feste und Dichtigkeit der
55 Erde. Dieser Deutung stimmt Platon ausdrücklich bei
wenn er sagt 'Gott entzündete ein Licht auf der von der
Erde gerechnet zweiten Sphäre', womit er die Sonne
meint; und an irgend einer anderen Stelle nennt er die
Sonne das Hellste, nennt sie aber auch das Weißeste,
womit er uns von der Vorstellung fernhalten will sie
56 bestünde noch aus etwas anderem als aus Feuer; mit
diesem Feuer aber ist keine von den beiden anderen
Feuerarten gemeint, sondern das Licht, und dieses
unterscheidet er ausdrücklich von der Flamme und
schreibt ihm Wärme nur in gelindem Maße zu; und dies
Licht sei Körper, es erstrahle aber von ihm das gleich-
namige Licht welches ja nach unserer Lehre unkörper-
lich ist und eine Gabe jenes oberen Lichtes darstellt,
aus ihm erstrahlt es gleichsam als sein schimmernder
Glanz, und Jenes ist dann der wahrhaft weiße Körper.
57 Wir aber verstehen das Erdhafte im niederen Sinne,
während Platon die Erde hier lediglich im Sinne der
Festigkeit meint; wir nehmen das Wort 'Erde' nur in
einem einzigen Sinne, er unterscheidet zwischen ver-
58 schiedenen Arten Erde. Da nun also ein Feuer von sol-
cher Beschaffenheit, welches ein Licht von höchster
Reinheit liefert, in dem oberen Bereiche vorliegt und
dort wesensgemäß angesiedelt ist, so muß man annehmen
daß die irdische Feuerflamme mit den oberen Wesen
überhaupt nicht in Berührung kommt, sondern sie
dringt nur bis zu einer bestimmten Höhe vor und erlischt
59 wenn sie auf eine ihr überlegene Luftmenge trifft; und
da sie mit Erde vermengt emporgedrungen war, stürzt
sie nun hinab, unfähig bis zum oberen Feuer durchzu-
dringen, und kommt unterhalb des Mondes zum Still-
stand, wo sie dann die dortige Luft dünner macht oder,
wenn sie dauert, zu einer gelinderen Flamme sich ab-

schwächt, welche nicht mehr so viel Leuchtkraft hat um selbst überzuwallen, sondern lediglich um noch von dem oberen Feuer erleuchtet zu werden. Das obere Licht 60
aber ruft einerseits, indem es sich in mannigfachen Proportionen abstuft, die Unterschiedlichkeit der Gestirne nach Größe sowie nach Farbe hervor; anderseits aber besteht auch der übrige Himmel seinerseits aus solchem Licht, welches nur unsichtbar ist, und zwar infolge der Zartheit und durchscheinenden Unwiderständigkeit dieses Lichtkörpers, ebenso wie die reine Luft; zu welchen Gründen auch noch die große Entfernung hinzukommt.

Indem also dies Feuer in solcher Beschaffenheit droben 8
verharrt wohin es gesetzt ist, als reines im Allerreinsten, 61
in welcher Weise sollte da nun ein Abfließen von ihm stattfinden? Es liegt doch nicht in der Anlage einer derartigen Wesenheit nach unten abzufließen; anderseits gibt es dort droben auch kein Wesen welches es mit Gewalt nach unten stoßen würde. Sodann ist jeder Körper, wenn er mit Seele verbunden ist, ein anderer und nicht mehr derselbe wie er als alleingelassener war; und eben dies gilt von dem Licht dort oben, es ist nicht so wie das alleingelassene. Was ferner die Einwirkung aus der 62
Nachbarsphäre betrifft, mag diese nun Luft oder Feuer sein — was soll ihm die Luft antun? Vom Feuer aber ist keine Gattung geeignet zu solcher Wirkung, auch könnte es garnicht erst Handhabe finden etwas anzurichten; denn durch den raschen Umschwung hätte das obere Feuer längst den Ort gewechselt ehe ihm etwas zustoßen konnte, auch ist das hier in Betracht kommende Feuer geringfügig und hat nicht die Kraft wie hier auf der Erde. Ferner wäre diese Einwirkung eine Erhitzung; 63
was aber erhitzt werden soll, darf nicht schon von sich aus heiß sein; was durch Feuer vernichtet werden soll, muß zuvor erhitzt werden und durch diese Erhitzung in einen seinem Wesen widersprechenden Zustand kommen.

So bedarf also der Himmel keines anderen Körpers um 64
zu dauern, und ebensowenig damit sein Umschwung sich

wesensgemäß vollziehe. Denn noch niemand hat beweisen können, daß dem Himmel die geradlinige Bewegung wesensgemäß sei; vielmehr entspricht dem Wesen der Oberen entweder die Ruhe oder die Kreisbewegung; die andern Bewegungsrichtungen dagegen gehören zu
65 Wesen die der Gewalt unterliegen. So darf man denn den Wesen dort oben auch kein Bedürfnis nach Nahrung zuschreiben, darf über Jene nicht nach Maßgabe der irdischen Wesen urteilen: sie haben nicht die gleiche Seele als Bindung und stehen nicht am gleichen Ort, es gilt auch dort oben nicht der Grund welcher die hiesigen Gefüge zur Nahrungsaufnahme zwingt, da sie ewig im
66 Fluß sind; es beruht ja die stete Umwandlung der hiesigen Körper auf ihnen selber, da sie unter der Herrschaft einer niederen Natur stehen welche infolge ihrer Ohnmacht nicht im Stande ist sie im Sein zu erhalten, sondern lediglich der ihr übergeordneten Natur nacheifert auf dem Wege des Werdens und Zeugens. — Daß aber auch die Himmelswesen nicht schlechthin unveränderlich sind wie die geistigen, ist schon gesagt worden.

41. WAHRNEHMUNG UND GEDÄCHTNIS

IV 6 *Περὶ αἰσθήσεως καὶ μνήμης*

Da wir in den Wahrnehmungen nicht Prägungen oder Abdrücke erblicken, die in der Seele stattfinden, müssen wir folgerichtig unbedingt in Abrede stellen, daß die Erinnerungen in einem Festhalten von Kenntnissen oder Wahrnehmungen bestehen, indem nämlich der Abdruck in der Seele angedauert habe — der Abdruck der auch gleich anfangs garnicht dagewesen ist! Beide Behaup- 2
tungen laufen ja auf denselben Grundgedanken hinaus: entweder man behauptet daß solche Abdrücke in der Seele stattfinden, und dann auch daß sie im Falle der Erinnerung andauern, oder man kann, wenn man den einen oder den andern dieser beiden Sätze leugnet, auch den andern nicht zugeben.

Wir alle demnach, die wir keinen der beiden Sätze an- 3
erkennen, haben die unumgängliche Frage zu stellen, auf welchem Wege die beiden Vorgänge sich vollziehen, da wir eben weder bei der Wahrnehmung einen Abdruck ihres Gegenstandes in die Seele eintreten und sie prägen lassen, noch die Erinnerung auf ein Andauern dieses Abdrucks zurückführen. Und zwar beginnen wir am besten 4
mit der Beobachtung des Hergangs bei der 'lichtesten Wahrnehmung', dann können wir das Ergebnis auf die andern Wahrnehmungen übertragen und werden dort wohl die gleiche Antwort auf unsere Frage erhalten.

In jedem Falle von Gesichtswahrnehmung steht es 5
doch wohl außer Frage daß wir, wenn wir von irgend einem Ding eine Wahrnehmung erhalten sollen, dorthin blicken und die Sehkraft dorthin richten wo der Gegenstand sich in gerader Linie vor uns befindet, weil wir voraussetzen daß dort natürlich seine Erfassung

6 stattfindet; wobei die Seele deshalb nach außen blickt weil eben, sollt ich meinen, keine Prägung in ihr stattgefunden hat, sie sieht eben nicht dadurch daß sie einen Abdruck, wie im Wachs von einem Siegelring, erhalten hätte. Denn sie brauchte ja garnicht mehr nach außen zu blicken, weil sie bereits ein Abbild des Gegenstandes in sich trüge wenn sie durch das Eindringen des
7 Abdrucks sähe. Wenn ferner die Seele zu dem Sehbild auch den Abstand angibt und eine Aussage darüber macht, aus welcher Entfernung das Sehen stattfindet: wie sollte sie etwas, das in ihr selbst befindlich ist und keinen Abstand von ihr hat, als entfernt sehen können?
8 Die Größe ferner die der Gegenstand dort draußen hat, wie sollte sie ihren Betrag angeben können, oder auch nur sagen können daß er überhaupt groß ist, wie z. B. beim Himmel, wo doch ein in ihr befindlicher Abdruck
9 ebensogroß jedenfalls nicht sein kann? Und was das Wichtigste von allem ist: wenn wir nur Abdrücke von den Dingen erfaßten die wir sehen, dann könnten wir nicht die Dinge selber, die wir sehen, erblicken, sondern lediglich ihre Abbildungen und Schattenbilder; und dann wären die Dinge selber etwas ganz anderes als das was
10 wir sehen. Wenn es übrigens heißt, man könne einen Gegenstand, den man unmittelbar auf den Augapfel legt, nicht sehen, sondern müsse erst einen gewissen Abstand nehmen um zu sehen, so ist das erst recht auf die Seele zu
11 übertragen. Denn wenn wir den Abdruck des Gegenstandes in sie hineinverlegen, so kann jedenfalls die Stelle, an der der Abdruck sitzt, kein Sehbild tätigen; denn das Sehende und das Gesehene muß zweierlei sein. Das Sehende muß also verschieden sein von dem Abdruck, und der Abdruck, den es sieht, muß anderwärts sich befinden und nicht dort wo es selbst ist. Folglich muß das Sehen nicht ein in ihm selbst Befindliches, sondern ein nicht in ihm selbst Befindliches zum Gegenstand haben, damit überhaupt Sehen stattfinden kann.
2
12 Wenn also der Hergang nicht so ist, auf welche Art geschieht dann das Sehen? Nun, die Seele vermag Aus-

sagen zu machen über Dinge die sie nicht besitzt; darin zeigt sich ja gerade ein Vermögen, nicht in einem Erleiden sondern in der Fähigkeit eine gesetzte Aufgabe zu vollbringen. Nur dann, meine ich, kann die Seele auch 13
zu einer Unterscheidung des Sichtbaren und des Hörbaren gelangen, nicht wenn beides Abdrücke sind, sondern wenn es sich nicht um Abdrücke, d. h. Erleidungen dessen dem sie anhaften, handelt, sondern um seine Betätigungen. Wir Menschen aber trauen es dem betreffen- 14
den Sinnesvermögen einfach nicht zu seinen Gegenstand zu erkennen, wenn es keinen Stoß von ihm erhält, und lassen es daher das Nachbarding nicht erkennen, sondern etwas von ihm erleiden; und doch ist ihm bestimmt über dies Ding zu herrschen, nicht von ihm beherrscht zu werden. Auf solche Weise muß man sich den Her- 15
gang auch beim Hören deuten; was den Abdruck angeht, so ist er in der Luft, ist eine artikulierte Erschütterung, gleichsam als wären ihr Schriftzeichen eingezeichnet von dem was den Ton hervorrief; dann aber ist es das Vermögen und die Substanz der Seele, welche diese in die Luft eingezeichneten Schriftzeichen gleichsam abliest, wenn sie so nahe herangekommen sind, daß sie gesehen werden können. Und was Geschmack und Geruch be- 16
trifft, so ist bei ihnen die Affektion selber zu unterscheiden von ihrer Wahrnehmung und Beurteilung, und diese bedeutet ein Erkennen der Affektion welches von ihr zu unterscheiden ist.

Bei den geistigen Gegenständen ist die Erkenntnis in 17
noch höherem Maße frei von Passivität und Prägung durch Abdrücke; denn die geistigen Gegenstände treten umgekehrt gleichsam von innen her in Erscheinung, während die sinnlichen draußen beobachtet werden müssen; bei jenen handelt es sich in höherem Maße um Betätigungen und um wesentlichere Betätigungen; gehört doch hier der Gegenstand der Betätigung selber an, sie ist, wenn sie in Tätigkeit tritt, jeweils selber der Gegenstand. Die Frage aber, ob die Seele sich selbst als Zweiheit und als ein anderes sieht, den Geist dagegen

als Eines, in dem beide vereint sind, ist anderwärts zu behandeln.

3 Nach diesen Darlegungen wollen wir jetzt die Behand-
18 lung der Erinnerung folgen lassen. Zuvor sei bemerkt, daß ein derartiges Vermögen der Seele nichts Verwunderliches ist, oder vielmehr, es ist wohl verwunderlich, man darf es aber eben nicht anzweifeln wenn die Seele die Fähigkeit hat, ohne etwas in sich aufzunehmen, ein Erfassen von Dingen zu vollziehen die ihr nicht zu Teil ge-
19 worden. Denn die Seele ist ihrem Wesen nach der Inbegriff aller Dinge, und zwar der unterste Inbegriff der geistigen Gegenstände, die im geistigen Bereiche sind, der oberste aber der Dinge im sichtbaren All. Darum steht sie zu beiden Welten in Verbindung, von der geistigen Welt kommt ihr Heil und immer neue Belebung, von den Sinnendingen wird sie durch ihre Ähnlichkeit
20 getäuscht und gleichsam verführt zum Hinabsteigen. Indem sie so in der Mitte steht, hat sie von beiden Wahrnehmung; die geistigen Dinge denkt sie — denn so bezeichnet man hier die Wahrnehmung — indem sie zur Erinnerung daran gelangt wenn sie bei ihnen verweilt; sie erkennt sie indem sie in gewisser Weise selber diese Dinge ist; denn diese Erkenntnis kommt nicht so zustande daß die Dinge sich in ihr festsetzen, sondern dadurch daß die Seele sie in gewisser Weise besitzt, sie erschaut sie, sie ist sie in einem getrübteren Sinn, und indem sie aus der Trübe gleichsam erwacht, werden sie deutlicher und schreiten aus der Potenz zur Aktualität.
21 Ähnlich steht es mit den sinnlichen Gegenständen: die Seele bezieht sie gewissermaßen in sich ein und läßt auch sie durch ihre Einwirkung gleichsam aufstrahlen und stellt sie sich dadurch vor die Augen, wobei ihr Sinnesvermögen schon auf die Dinge gerichtet und ihrer gleichsam trächtig ist.

22 Wenn nun das Seelenvermögen auf irgend eines der in ihm erscheinenden Dinge besondere Kraft wendet, dann ist es in einem Zustande, daß ihm dies Ding auf lange Zeit gegenwärtig bleibt, und je stärker diese Kraft

ist, umso länger. Deswegen haben auch die Kinder, wie 23
es heißt, stärkere Gedächtniskraft, denn sie lassen nicht ab von den Dingen, sie bleiben ihnen vor Augen, da sie ja noch nicht auf die Fülle der Dinge blicken sondern nur auf wenige; bei den Erwachsenen, die ihre Gedanken und ihr Seelenvermögen auf viele Dinge zu richten haben, eilen diese gleichsam vorüber und verweilen nicht. Wenn es sich aber dabei um ein Andauern der Abdrücke handelte, dann könnte die Fülle der Gegenstände die Gedächtniskraft nicht schwächen.

Ferner: wenn es sich um ein Andauern der Abdrücke 24
handelte, dann brauchten wir nicht erst nachzudenken um uns zu erinnern, könnten uns auch nicht an etwas das wir zunächst vergessen hatten hernach wieder erinnern, da ja die Abdrücke in uns bereit lägen. Auch die Übungen, die man zum Einprägen von Dingen vornimmt, machen offenkundig daß es sich bei dem Vorgang um eine Erkraftung der Seele handelt, gerade so wie die Leibesübungen eine Erkraftung von Armen und Beinen bewirken, sodaß sie mit Leichtigkeit Leistungen vollbringen die keineswegs schon in den Armen und Beinen darinliegen, sondern zu denen sie erst durch anhaltendes Üben gerüstet worden sind. Wie kommt es sonst, daß man etwas, was man ein oder zwei Mal gehört hat, nicht behält, sondern erst wenn man es viele Male hört? Und daß man etwas, was man bei früherem Hören nicht 25
behielt, dann viel später doch im Gedächtnis hat? Natürlich nicht daher daß man etwa zuvor nur Teile des Abdrucks erhalten hätte, denn dann müßte man sich wenigstens an diese erinnern; vielmehr vollzieht sich der Vorgang wie mit einem Schlage, aus Anlaß eines späteren Hörens oder einer Anspannung. Darin bezeugt sich daß es sich um ein Aufrütteln des Seelenvermögens handelt, mit dem wir erinnern, indem dies dabei erkraftet, entweder schlechthin oder in Beziehung auf diesen Gegenstand. Wenn wir nun ferner Gedächtniskraft haben nicht 26
nur bei den Dingen die wir eingeübt haben, sondern wenn Menschen, die sich viele Dinge eingeprägt haben,

durch die Gewöhnung an die Wiedererzählung nun auch andere Dinge sich leicht einprägen: was soll man angesichts dieses Tatbestandes als Ursache des Erinnerungsvermögens ansehen wenn nicht die Erstarkung der Kraft?

27 Das Andauern der Abdrücke würde ja eher Schwäche als Stärke verraten; denn ein Ding das die nachhaltigsten Abdrücke aufnimmt, hat diese Eigenschaft durch seine Nachgibigkeit; und da der Abdruck ein Erleiden bedeutet, müßte das was mehr erleidet, auch mehr erinnern können.

28 Hiervon aber findet ersichtlich das gerade Gegenteil statt. Nirgends macht ja das Training in irgend einem Gebiet das Trainierte zu einem leicht Erleidenden. Ferner ist es im Gebiet der Wahrnehmung ja nicht das Kraftlose welches sieht, also etwa das Auge, sondern gerade dasjenige Organ sieht besser welches die stärkere Kraft zur Betätigung hat. Daher denn auch die Greise schwächer sind in den Wahrnehmungen und ebenso im Gedächtnis. Es ist also sowohl die Wahrnehmung wie das Gedächtnis eine Art von Stärke.

29 Wenn nun die Wahrnehmungen keine Abdrücke sind, dann ist es natürlich unmöglich daß die Erinnerungen ein Festhalten dieser Abdrücke sind, die ja überhaupt garnicht in die Seele gelangt sind. Allein wenn das Gedächtnis nun eine Kraft ist, ein Gerüstetsein der Seele auf das vorliegende Ding, wie erklärt es sich dann daß wir nicht sogleich sondern erst später dazu gelangen das Ding uns
30 wieder zu vergegenwärtigen? Nun, die Kraft muß sich sozusagen erst einstellen und bereitmachen. Das beobachten wir auch bei andern Kräften, daß sie sich zur Ausführung dessen was sie vermögen, erst bereitmachen und manche Dinge sofort, manche aber erst wenn sie sich gesammelt haben ins Werk setzen.

31 Wenn aber meistenteils nicht dieselben Menschen gutes Gedächtnis und zugleich rasche Auffassungsgabe besitzen, so darum weil diese beiden Eigenschaften nicht auf derselben Kraft beruhen, so wie vielfach derselbe Mensch nicht zugleich ein guter Faustkämpfer und ein

guter Läufer ist. Denn in den verschiedenen Menschen haben verschiedene Seinsformen das Übergewicht. Da- 32
gegen würde keiner durch noch so viele Vorzüge der Seele gehindert sein die in ihm ruhenden Abdrücke abzulesen, und wer in einer Richtung besondere Neigungen hätte, brauchte deswegen noch nicht schwächer zu sein in dem Erleiden und Besitzen der Affektion.

Auch das unquantitative Wesen der Seele bezeugt fer- 33
ner ganz allgemein, daß die Seele eine Kraft ist. Auch ist es, allgemein gesprochen, nicht zu verwundern daß es mit der Seele anders bestellt ist als die Menschen, weil sie die Seele nicht prüfen, anzunehmen pflegen, anders als es ihnen im ersten Augenblick einfallen mag wenn sie die Sinnendinge bemerken, die sie nur durch Ähnlichkeiten in die Irre führen; sie verhalten sich zu den Wahr- 34
nehmungen und dem Gedächtnis als handele es sich um Buchstaben die auf Tafeln oder Blättern eingezeichnet sind; und mögen sie nun die Seele als Körper ansehen oder als unkörperlich, in keinem Falle sehen sie die Unmöglichkeiten, die sich aus ihrer Auffassung ergeben.

---

42. DIE KLASSEN DES SEIENDEN I

VI 1 *Περὶ τῶν γενῶν τοῦ ὄντος α'*

Über das Seiende, seine Anzahl und sein Wesen, haben schon die ganz alten Denker nachgeforscht; einige haben es als ein Eines angesehen, andere ihm begrenzte und wieder andere unbegrenzte Anzahl zugeschrieben, wobei denn je wieder unter dem Einen, dem in begrenzter oder in unbegrenzter Anzahl Vorhandenen, von den einzelnen
2 Denkern Verschiedenes verstanden wird. Diese Lehren nun, die von den späteren Denkern zur Genüge überprüft sind, mögen für uns auf sich beruhen. Was aber diese Späteren ihrerseits bei der Prüfung ihrer Vorgänger an Klassen des Seienden von begrenzter Anzahl
3 aufgestellt haben, das gilt es näher zu untersuchen. Sie haben das Seiende weder als ein Eines angesetzt, denn sie beobachteten auch in der geistigen Welt eine Vielheit; noch als unendlich Vieles, denn das ist ja ganz untunlich, würde auch jede Wissenschaft unmöglich machen;
4 sondern als begrenzt an Anzahl; und weil es unrichtig ist die Grundlagen des Seienden als eine Art Elemente anzusehen, haben sie Klassen des Seienden angesetzt, einige zehn, andere weniger, vielleicht gibt es auch solche die noch mehr annehmen; aber auch in der Art dieser Klassen gibt es einen Unterschied, die einen sehen in ihnen die ersten Prinzipien des Seins, andere eben die seienden Dinge selber, die in diese bestimmte Anzahl von Klassen zerfallen.

5 An erster Stelle nehmen wir die Lehre vor welche die seienden Dinge in zehn Klassen zerfallen läßt, und suchen des Näheren aufzuklären ob man ihnen die Auffassung zuzuschreiben hat es handle sich um zehn

Klassen welche unter die gemeinsame Bezeichnung 'Seiendes' fallen, oder um zehn Aussageweisen (*Kategorien*); denn daß die Bezeichnung 'Seiendes' nicht bei allen den gleichen Sinn hat (*synonym ist*), geben sie selber an, und tuns mit Recht. Aber an erster Stelle haben wir 6
vielmehr danach zu fragen ob die zehn in gleicher Weise unter den geistigen Dingen Geltung haben wie unter den sinnlichen, oder ob sie zwar alle in der sinnlichen Welt vorkommen, in der geistigen Welt dagegen nur einige von ihnen und andere nicht (denn umgekehrt kann es ja nicht liegen). Dabei ist dann auszuforschen welche von 7
den zehn auch dort droben vorhanden sind, und ob die dort droben vorhandenen mit den hiesigen unter dieselbe Gattung fallen oder ob SEINSHEIT dort oben mit der hiesigen lediglich namensgleich *(homonym)* ist. Allein wenn letzteres der Fall ist, dann gibt es mehr als zehn Seinsklassen. Sind sie dagegen im gleichen Sinne benannt 8
(synonym), so ergibt sich die Unsinnigkeit daß SEINSHEIT dann dasselbe bezeichnen müßte bei den primär seienden Dingen und bei den späteren, während es doch keine gemeinsame Gattung 'bei solchen Dingen gibt welche ein früher oder später kennen'. — Aber sie 9
sprechen in dieser ihrer Einteilung ja auch garnicht von den geistigen Dingen; sie waren also garnicht gewillt, alle seienden Dinge einzuteilen, sondern haben gerade diejenigen Dinge fortgelassen welche in höchstem Maße seiende sind.

Nochmals also: soll man sie für Seinsklassen halten? $\frac{2}{10}$
Aber wie kann die SEINSHEIT — denn mit ihr muß man in jedem Falle beginnen — eine einheitliche Gattung sein? Wir sagten schon, es kann unmöglich eine gemeinsame Gattung SEINSHEIT sich über die geistige wie die sinnliche Seinsheit erstrecken. Überdies müßte es 11
dann noch ein Drittes vor der geistigen wie der sinnlichen Seinsheit geben, eine Seinsheit anderer Art, die von beiden ausgesagt werden könnte; und dies könnte weder Körper noch unkörperlich sein, sonst wäre ja entweder der Körper unkörperlich oder das Unkörperliche

12 Körper. Aber schon bei den hiesigen Seinsheiten kann man die Frage aufwerfen was sich denn als gemeinsames Element erstreckt über die Materie, die Form und das aus beiden Zusammengesetzte — alle diese Dinge nämlich bezeichnen sie als Seinsheit; und zwar schreiben sie ihnen nicht den gleichen Grad an Seinsheit zu, denn es heißt bei ihnen 'die Form sei in höherem Maße Seinsheit als die Materie', und das mit Recht (während die andern wieder sagen würden die Materie sei es in höherem Maße).
13 Was können ferner die sogenannten ersten Seinsheiten mit den zweiten Gemeinsames haben? Haben doch die zweiten die Bezeichnung Seinsheit erst von den ihnen
14 voraufgehenden erhalten! Überhaupt aber läßt sich so garnicht angeben was die Seinsheit ist; denn mag einer auch ihre 'Eigentümlichkeit' angeben, damit hat er noch nicht ihr 'was ist'; und auch die Definition 'das zahlenmäßig Eine und Nämliche, welches die Gegensätze aufzunehmen fähig ist' paßt wohl garnicht auf alle Fälle.
$\frac{3}{15}$ Sollen wir nun aber die Seinsheit als eine einheitliche Kategorie ansetzen in die wir die geistige Seinsheit, die Materie, die Form und das aus diesen beiden Zusammengesetzte einbefassen? So als wenn man die Sippe der Herakliden als einheitlich auffaßte nicht in dem Sinne eines für alle Individuen geltenden Gemeinsamen, sondern der Herkunft von dem einen Stammvater; denn ebenso ist ja die geistige Seinsheit primär und die andern
16 sind sekundär und in geringerem Maße Seinsheiten. Was verbietet denn eigentlich daß alle Dinge eine einzige Kategorie sind? Es stammen doch alle sogenannten seienden Dinge von der Seinsheit her! Nun, die sonstigen Dinge sind Affektionen der Seinsheit, die Seinsheiten aber stehen
17 zu ihr in einem andern Nachfolgeverhältnis. Indessen damit haben wir immer noch nicht die Möglichkeit auf der Seinsheit zu fußen und in ihr das entscheidende Kennzeichen zu erfassen, von dem wir die andern Seinsheiten herleiten könnten. Mögen denn alle sogenannten Seinsheiten in diesem Sinne gemeinsamer Herkunft sein und damit etwas besitzen was sie aus den andern Seins-

klassen heraushebt: was ist es denn nun aber, eben dies 18
'Etwas' und dies 'Dieses', dies 'Zugrundeliegende' welches
also nicht ein nur Beiliegendes ist, und nicht an einem
andern als Zugrundeliegendem befindlich noch in seinem
Sein einem andern anhaftend (dies in dem Sinne wie das
Weiße eine Wiebeschaffenheit des Körpers ist oder das
Wieviele der Seinsheit anhaftet, wie die Zeit etwas an der
Bewegung ist und die Bewegung vom bewegten Gegen-
stand gilt)? — Indessen von der zweiten Seinsheit gilt 19
doch daß sie von einem andern ausgesagt ist! — Nun,
dies Ausgesagtsein von einem andern ist hier anders
gemeint, im Sinne der innewohnenden Gattung, des
'Etwas' an ihr; während das Weiße darum von einem
andern ausgesagt wird weil es an einem andern ist. —
Um aber zur Sache zurückzukehren: wohl mag man die 20
genannten Bestimmungen als Eigentümlichkeiten der
Seinsheiten im Vergleich zu den andern Dingen bezeich-
nen, mag um dessentwillen sie derart zu einer Einheit zu-
sammenfassen und Seinsheiten heißen: nicht aber kann
man sie deshalb als eine einheitliche Gattung ansetzen,
auch deckt man damit noch nicht Sinn und Wesen der
Seinsheit auf.

Soviel sei zu diesem Punkte festgestellt; jetzt wollen 21
wir zum Wesen des WIEVIEL übergehen. Als erstes 4
Wieviel nun setzen sie die Zahl an, ferner jede konti-
nuierliche Größe und Raum und Zeit; alle übrigen Dinge 22
aber, die sie Wieviel nennen, führen sie auf diese zurück,
und lassen das Wieviel der Bewegung auf dem der Zeit
beruhen (während doch vielleicht gerade umgekehrt die
Zeit ihre Kontinuität erst von der Bewegung erhält).

Was das Kontinuierliche betrifft, so müssen sie ihm 23
entweder in seiner Eigenschaft als Kontinuierliches das
Wieviel zuschreiben: dann kann das Diskrete nicht Wie-
viel sein; oder das Kontinuierliche soll nur nebenumständ-
lich Wieviel sein: wieso kann dann die Eigenschaft als
ein Wieviel für Kontinuierliches und Diskretes die Grund-
lage einer gemeinsamen Gattung hergeben?

Was die Zahlen angeht, so kommt ihnen allerdings 24

wirklich die Eigenschaft des Wieviel zu — womit ihnen
freilich erst die bloße Bezeichnung des Wieviel zukommt,
noch keineswegs aber aufgedeckt ist was denn nun die
Wesensanlage ist die mit dieser Bezeichnung gemeint
25 wird. Linie dagegen und Fläche und Körper führen nicht
einmal diese Bezeichnung, vielmehr heißen sie Größen
und nicht Wieviele, sie werden ja erst dann zusätzlich als
Wieviel bezeichnet wenn sie einer Zahl unterstellt wer-
den (zwei Ellen lang, drei Ellen lang); so wird auch der
physikalische Körper erst wenn er gemessen wird ein
Wieviel; und auch der Raum ist es nur nebenumständ-
26 lich, nicht in seiner Eigenschaft als Raum. Es gilt aber
nicht das nebenumständliche Wieviel zu erfassen, son-
dern das Wieviel an sich, gleichsam die Wievielheit; wir
nennen ja nicht die drei Ochsen ein Wieviel, sondern die
an ihnen vorfindliche Zahl; denn 'drei Ochsen': damit
27 sind wir bereits bei zwei Kategorien angelangt. Ebenso
ist auch eine Linie von gegebener Länge zweikategorial,
desgleichen eine Fläche von gegebener Ausdehnung,
wohl ist ihre Wievielheit ein Wieviel, die Fläche selber
aber, warum soll sie ein Wieviel sein? Sie wird ja erst
zufolge ihrer Begrenzung durch beispielsweise drei oder
vier Linien als Wieviel bezeichnet.

28 Sollen wir denn aber lediglich die Zahlen als Wieviel
gelten lassen? Indessen, nehmen wir die Zahlen an sich,
so bezeichnen wir diese ja als SEINSHEITEN, und das
29 im eigentlichsten Sinne, denn sie sind ja an sich. Nehmen
wir dagegen die Zahlen, die an den ihrer teilhaftigen
Dingen vorfindlich sind und nach denen wir sie zählen,
nicht also die Einheiten, sondern 'zehn Pferde', 'zehn
Ochsen', so stellt sich als erste Unsinnigkeit heraus daß
doch diese Zahlen, so gut wie jene andern, Seinsheiten
30 sein müßten; und als zweite, daß sie, die doch die Gegen-
stände messen, in ihnen enthalten sein sollen und nicht
außerhalb ihrer befindlich wie es doch sonst bei Meß-
31 organen, z. B. Lot und Scheffel, der Fall ist. Wenn sie
nun aber in sich selbst beruhen und zum Messen nur bei-
gezogen werden, ohne den Gegenständen innezuwohnen,

so sind einerseits diese Gegenstände nicht Wieviele sofern sie nicht an der Wievielheit teilhaben; anderseits aber, warum sollen dann die Zahlen selber ein Wieviel sein? Sie sind ja Maße; und warum sollen Maße Wieviel oder Wievielheit sein? Nun, sie gehören zu den seienden 32
Dingen; daher müssen sie, wenn sie unter keine der andern Kategorien fallen, das sein was der Inhalt ihrer Bezeichnung ist, müssen also ihre Stelle haben in der Kategorie die Wievielheit heißt. So ist es unter den Zahlen 33
mit der Einheit: sie hebt eine Eins heraus; dann geht sie zu einer andern Eins über, und so jede Zahl nach dem Betrag ihres Inhalts; und die Seele mißt die Anzahl durch dies Hilfsmittel. Indem sie nun aber mißt, mißt sie nicht das Wasist; denn sie spricht die Dinge als eins und zwei an auch wenn sie von beliebiger, gar gegensätzlicher Beschaffenheit sind; sie sagt nichts über den Zustand der Dinge, etwa warm oder kalt, aus, sondern lediglich über die Anzahl. Mithin fällt unter das Wieviel lediglich die 34
Zahl selber, mag sie an und für sich, mag sie an den ihrer teilhaftigen Dingen betrachtet werden, nicht aber die teilhaftigen Dinge. Nicht also die Strecke von drei Ellen, sondern nur das 'drei'.

Weshalb gehören nun auch die Größen unter das Wie- 35
viel? Vielleicht weil sie dem Wieviel benachbart sind und wir die Dinge, denen sie innewohnen, als Wieviele bezeichnen, nicht im Sinne des eigentlichen Wieviel, aber wir bezeichnen doch ein Ding als groß gewissermaßen weil es an einer erheblichen Zahl teilhat, und als klein, weil an einer geringen? Indessen wird behauptet daß 36
das Große und Kleine als solches nicht ein Wieviel ist, sondern ein ZUETWAS; trotzdem aber bezeichnen sie es als ein Zuetwas nur insofern es als ein Wieviel angesehen wird. Doch bedarf dies genauerer Nachprüfung.

Somit kann gesagt werden daß es sich nicht um eine 37
einheitliche Seinsklasse handelt; vielmehr ist lediglich die Zahl ein Wieviel, die übrigen Dinge dagegen erst in zweiter Hinsicht. Es handelt sich also nicht im strengen Sinne um eine einheitliche Seinsklasse, sondern nur um

eine einheitliche Aussageweise (*Kategorie*) welche mit dem in erster und in zweiter Hinsicht Wievielen auch das nur Nahestehende einbegreift.

38 Für uns bleibt noch zu prüfen in welchem Sinne die selbsthaften Zahlen Seinsheiten sind, oder ob auch sie ein Wieviel sind. Aber welche von diesen Möglichkeiten auch statthaben mag, in keinem Falle haben die hiesigen Zahlen, abgesehen von der bloßen Bezeichnung, etwas Gemeinsames mit jenen oberen.

5 39 Das Wort ferner, die Zeit und die Bewegung, in welchem Sinne sind sie Wieviel? Beginnen wir, wenns recht ist, mit dem Wort. Gewiß, es unterliegt der Messung; aber von bestimmter Ausdehnung ist es doch nur sofern es ohne Sinn ist, in seiner Eigenschaft dagegen als sinnvolles Wort ist es kein Wieviel, denn es ist ja Bedeutungs-
40 träger, z. B. als Nomen oder Verbum. Stoff des Wortes ist die Luft (so auch bei Nomen und Verbum, die ja die Grundbestandteile des Wortes sind). Aber eher schon macht die Erschütterung das Wort aus, und zwar nicht die Erschütterung schlechthin, sondern die an ihr stattfindende Prägung, welche sie gleichsam formt. So ist das Wort eher eine Hervorbringung, und zwar eine Her-
41 vorbringung mit Bedeutungsinhalt. Einleuchtender ist es aber noch, diese Bewegung die die Erschütterung hervorruft als Hervorbringung anzusetzen, die Erschütterung selber aber umgekehrt als Erleidung; oder die Erschütterung jeweils als Hervorbringung der einen und Erleidung der andern Instanz; oder als Hervorbringung die in das Substrat hineinwirkt und Erleidung die im Sub-
42 strat stattfindet. Bestimmt man dagegen den Laut nicht als Erschütterung sondern lediglich als Luft, so wäre das nicht eine sondern zwei Kategorien, zu der bezeichnenden Kategorie träte die Art, welche an dem Bezeichnenden jener ersten Kategorie teilhätte (?).

43 Was die Zeit angeht, so könnte man sie entweder fassen sofern sie ein Messendes ist: dann müßte klargestellt werden was eigentlich die messende Instanz ist, denn es könnte ja entweder die Seele sein oder der Augen-

blick. Oder man faßt sie sofern sie ein Gemessenes ist:
dann mag sie zufolge einer bestimmten Erstreckung, z. B.
als Zeitraum eines Jahres, wohl ein Wieviel sein; sofern
sie aber Zeit ist, ist sie dennoch andern Wesens; denn
was von bestimmter Erstreckung ist, ist von bestimm-
ter Erstreckung, indem es selber etwas anderes ist. Keines- 44
wegs ist ja die Zeit Wievielheit, sondern nur die Wieviel-
heit, welche nicht ein Anderes an sich zieht, ist rein und
eben dies, das eigentliche Wieviel; wollte man alle Dinge
die am Wieviel teilhaben, als Wieviele ansetzen, dann
müßte auch die Seinsheit ein Wieviel sein.

Daß aber Gleich und Ungleich dem Wieviel eigentüm- 45
lich sein soll, das müßte vom Wieviel selber verstanden
werden und nicht von den Dingen welche nur an ihm
teilhaben, es sei denn nur nebenumständlich und nicht
sofern es ihr Wesen angeht; in diesem Sinne ist z. B. die
Linie von drei Ellen ein Wieviel, auch sie ist nicht in eine
einzige Art befaßt, sondern sie fällt unter eine Art und
dazu unter eine Kategorie.

Das ZUETWAS ferner ist dahin zu überprüfen, ob in $\frac{6}{46}$
ihm eine Gemeinsamkeit der Art vorliegt oder ob es in
anderer Weise zur Einheit zusammengefaßt ist. Beson-
ders bei dieser Kategorie aber ist zu fragen ob diese Stel-
lung zuetwas Seinscharakter hat, z. B. der Rechte und
der Linke, das Doppelte und die Hälfte, oder ob das nur
bei einigen Dingen, z. B. den zuzweit genannten, zutrifft,
bei den zuerst genannten aber in keiner Weise, oder ob
es sich nirgends so verhält.

Was ist also zu halten von doppelt und halb und all- 47
gemein von Mehrbetragendem und Wenigerbetragendem,
anderseits von Verhalten und Verfassung, Liegen Sitzen
Stehen, ferner Vater Sohn, Herr Sklave, und weiter ähn- 48
lich unähnlich, gleich ungleich, ferner handelnd und lei-
dend, Maß und Gemessenes? Auch Wissenschaft und
Wahrnehmung gehört hierher, die eine ist ZU ihrem
Wissensinhalt, die andre ZUM Wahrnehmungsinhalt.
Wohl hat nun die Wissenschaft einen einheitlichen, sich 49
verwirklichenden Seinscharakter in Bezug auf die Gat-

tung des Wissensinhaltes, und ebenso die Wahrnehmung
in Bezug auf den Wahrnehmungsinhalt, desgleichen voll-
führt das Handelnde ein einheitliches Geschäft in Bezug
auf das Leidende, und das Maß übt in Bezug auf das Ge-
50 messene die Messung: das Gleichartige aber, welche Her-
vorbringung vollführt es in Bezug auf das Gleichartige? —
Nun, es handelt sich hier nicht um eine Hervorbringung,
sondern um ein Vorhandensein, um die Selbigkeit im
Gebiet des Wiebeschaffen. Indessen über dies in beiden
Dingen vorhandene Wiebeschaffen hinaus hat dann die
51 Gleichartigkeit keinen Inhalt mehr. Und nicht anders
das Gleiche: die Selbigkeit im Gebiet des Wieviel ist
schon vorhanden vor einem bestimmten Verhältnis der
Dinge zueinander; was ist denn das Verhältnis anders
als ein von uns ausgehendes Urteil: wir vergleichen die
Dinge in dem was sie jedes für sich sind, und sagen aus
'dies Ding und dies Ding haben dieselbe Größe und die-
selbe Wiebeschaffenheit' und 'dieser hat diesen hervor-
52 gebracht' und 'dieser ist Herr über diesen'. Sitzen ferner
und Stehen, was kann es abgesehen von dem sitzenden
und stehenden Subjekt noch für ein Sein haben? Und
das Verhalten, wenn es vom Träger des Verhaltens ge-
meint ist, bezeichnet eher ein HABEN, wenn aber von
dem Zustand, eher ein WIEBESCHAFFEN. Das Gleiche
53 gilt von der Verfassung. Was kann all dies abgesehen von
den jeweiligen Dingen, die ZU einander sind, noch für
ein Sein haben, außer daß wir ihre Nebeneinander-
stellung gedanklich vollziehen? Beim Mehrbetragenden
hat ein Ding diese bestimmte Größe, ein anderes jene,
dabei ist aber das eine Ding vom andern durchaus unter-
schieden, und ihre Vergleichung geht lediglich von uns
54 aus, liegt nicht in ihnen selber. Das Verhältnis aber des
Rechten zum Linken und vorne und hinten gehört eher
unter die LAGE; der eine ist hier belegen, der andre
dort, und erst wir vollziehen den Gedanken rechts und
55 links, in den Dingen selber aber ist nichts davon da. Das
Früher und das Später schließlich sind einfach zwei Zeit-
punkte; daß sie früher und später sind, geht gleichermaßen

nur auf unser Denken zurück. Und wenn unsere Aussage 7
nichtig ist und wir uns in ihr täuschen, so ist keine von
diesen Beziehungen vorhanden, sondern das Verhältnis
ist gegenstandslos; sprechen wir aber die Wahrheit mit 56
unserer Aussage 'dieser Zeitpunkt ist früher als jener und
jener später' indem wir zwei Zeitpunkte vergleichen, so
sprechen wir das Früher als ein von den Trägern Unter-
schiedenes an; ebenso steht es mit Rechts und Links;
und auch bei den Größen meinen wir etwas von ihrem
Wieviel Unterschiedenes mit dem Verhältnis zufolge dem
das eine Ding mehr beträgt und das andere weniger.

Wenn nun aber auch, ohne daß wir es aussprechen oder 57
denken, diese Beziehungen vorhanden sind, dergestalt
daß dies Ding das Doppelte von jenem ist, ein Ding hat
und ein andres gehabt wird auch ehe wir unser Denken
darauf richten, und die Dinge schon vor unserer Beteili-
gung einander gleich sind und auch auf dem Gebiet des
Wiebeschaffen schon in der Selbigkeit zueinander stehen;
und wenn so bei alle dem was wir Zuetwas nennen, das 58
Verhältnis zueinander wohl erst den Dingen nachfolgt,
wir aber beobachten es als ein schon vorhandenes und
unsere Erkenntnis ist ZU diesem Erkannten — eben dar-
in wird die aus dem Verhältnis folgende Existenz ja noch
offenkundiger —: dann haben wir die Untersuchung, ob 59
das Verhältnis Sein hat, einzustellen, und nur noch dar-
auf aufmerksam zu machen, daß bei solchen Dingen am
einen Teile, solange nämlich die Dinge im gleichen Zu-
stand verharren, mögen sie dabei auch voneinander ge-
trennt werden, das Verhältnis vorhanden bleibt, am an-
dern Teile in dem Augenblick, wo sie zusammentreffen,
entsteht, und an einem dritten Teile das Verhältnis, auch
wenn die Dinge verharren, entweder gänzlich erlischt oder
doch ein anderes wird, z. B. bei Rechts und Nahe, die ja
vorwiegend Anlaß gegeben haben zu dem Verdacht daß
mit solchen Aussagen kein Sein getroffen werde.

Nachdem wir also hierauf aufmerksam gemacht haben, 60
gilt es zu prüfen, was Identisches in ihnen allen ist, und
ob es eine Gattung begründet und nicht bloß neben-

umständlich ist, und sodann zu prüfen welchen Seins-
charakter dies Identische, wenn es sich auffinden läßt,
61 besitzt. Es ist mithin als Zuetwas anzusehen nicht das was
schlechtweg als zu einem andern Ding gehörig bezeichnet
werden kann, z. B. das Verhalten einer Seele oder eines
Leibes, auch nicht der Umstand daß eine Seele zu einem
bestimmten Leibe gehört oder in einem andern Leibe
ist, sondern lediglich die Dinge welche ihren Seinscharak-
ter aus nichts anderem als ausschließlich aus dem Ver-
hältnis bekommen; und zwar ist hier Seinscharakter
nicht als derjenige der Substrate verstanden, sondern eben
62 sofern sie Zuetwas heißen; z. B. das Verhältnis doppelt
zu halb verleiht weder der Größe von zwei Ellen (oder
überhaupt zwei Einheiten) noch der von einer Elle (oder
überhaupt einer Einheit) Seinscharakter, sondern es
geht darum ob diese Größen, während sie in diesem
beiderseitigen Verhältnis stehen, nun, darüber hinaus daß
die eine zwei die andere eine Einheit ist, weiterhin noch
Anspruch haben die eine, doppelt zu heißen und zu sein,
63 und die andre (die eine Einheit), halb; die beiden Dinge
welche in Beziehung auf einander entstehen, bringen also
zugleich ein Anderes mit zur Entstehung, nämlich das
doppelt und halb sein, und ihr Sein besteht in nichts an-
derm als in ihrem wechselseitigen füreinander sein, das
Doppelte indem es das Halbe überragt, das Halbe indem
es überragt wird. Dann aber ist es ausgeschlossen daß
das eine von den beiden früher, das andre später vor-
handen ist, sondern sie gelangen gleichzeitig zur Exi-
64 stenz. Ist nun aber auch ihr Verharren im Sein gleich-
zeitig? — Nun, bei Vater und Sohn und ähnlichen Fällen
bleibt der Sohn nach Abscheiden des Vaters immer noch
Sohn, und ebenso beim Bruder; wir pflegen ja auch zu
8 sagen 'er gleicht dem Verstorbenen'. Doch führt das
letztere uns ab, freilich ist von da aus die Frage zu stellen
warum es bei den erstgenannten Substraten nicht ebenso
steht.

65 Indessen mögen nun die Gegner angeben inwiefern
diese wechselseitige Bedingtheit eine gemeinsame Seins-

form in sich enthält. Ein Körper kann dies Gemeinsame ja nicht wohl sein; so bleibt nur übrig daß es, wenn es denn vorhanden ist, unkörperlich ist; und zwar muß es entweder in den Substraten selber stecken oder von außen kommen. Ist nun das Verhältnis immer dasselbe, 66
so ist es synonym; ist es aber nicht dasselbe sondern von Fall zu Fall verschieden, so ist es nur homonym, denn es muß natürlich nicht, weil es beidemal 'Verhältnis' heißt, deshalb auch dieselbe Seinsform vorliegen. Nun kann man vielleicht die Verhältnisse nach 67
folgenden Gesichtspunkten einteilen: bei den einen Substraten kann man ihr Verhältnis als untätiges, gleichsam ruhendes beobachten, und bei ihnen ist seine Existenz durchaus an ihre Gleichzeitigkeit gebunden; bei den andern dagegen tritt es erst mittels ihres Vermögens und ihrer Betätigung hervor; und zwar sind diese entweder ständig auf das Verhältnis gerichtet, haben auch schon vordem die Bereitschaft dazu gehabt und kommen nun in ihrem Zusammentreffen, in der Verwirklichung des Verhältnisses zur Existenz (*als Zuetwas*); oder ihre Be- 68
ziehung ist so daß das eine Ding überhaupt erst hervorbringt und dadurch das andere zur Existenz kommt, dies zur Existenz gekommene nun dem ersten lediglich eine Bezeichnung mitteilt, während jenes ihm die Existenz verschafft hat (so ist es z. B. bei Vater und Sohn, und auch das Verhältnis von Wirkendem zu Leidendem bedarf solcher gleichsam lebendigen Verwirklichung). (Muß man also 'Verhältnis' 69
nach diesen Gesichtspunkten einteilen, es also nicht bestimmen als ein in den Unterschiedlichkeiten Identisches und Gemeinsames, sondern als ein je in beiden Fällen gänzlich wesensverschiedenes, muß feststellen daß dasjenige Verhältnis, welches Wirken und Leiden als ein Einheitliches hervorbringt, lediglich homonym ist mit dem andern, welches garnicht hervorbringt sondern bei dem die hervorbringende Macht bei beiden Substraten eine verschiedene ist? Z. B. Gleichheit ist das Verhält- 70
nis welches gleiche Dinge hervorbringt; denn vermöge der Gleichheit sind sie gleich und, allgemein, vermöge

irgend einer Selbigkeit selbige. Groß und klein dagegen sind die Dinge, das eine durch Gegenwart der Großheit, das andre der Kleinheit; ist aber das eine Ding größer das andre kleiner, so ist der daran teilhabende Träger im einen Falle größer weil die in ihm vorhandene Großheit aktuell zu Tage tritt, bzw. kleiner, weil die Kleinheit.)

9 71 Also muß man in den vorhin genannten Fällen, z. B. beim Hervorbringenden oder der Wissenschaft, das Verhältnis als ein tätig wirkendes ansetzen, und zwar sowohl hinsichtlich des Wirkungsaktes selber wie der über ihm waltenden rationalen Form; in den andern Fällen aber muß man das Verhältnis als Teilhabe an einer Idee und 72 rationalen Form ansehen. Müßte man nun die seienden Dinge als Körper ansehen, so hätte man diese Verhältnisse, die das Zuetwas ausmachen sollen, als nichtseiend zu bezeichnen; wenn wir aber den unkörperlichen Dingen und den rationalen Formen den entscheidenden Platz zugestehen und die Verhältnisse als rationale Formen und Teilhabe an Ideen bestimmen, so müssen wir sie als Ursachen bestimmen; denn dafür daß ein Ding doppelt ist, ist die Idee des Doppelten Ursache, und für das an- 73 dere Ding die Idee des Halben. Und zwar sind die Dinge das als was sie angesprochen werden teils vermöge derselben Idee, teils vermöge entgegengesetzter; gleichzeitig nämlich tritt in das eine Ding das Doppelte ein und in das andre das Halbe, in das eine die Großheit und in das andre die Kleinheit; oder beide Ideen sind in einem einzelnen Ding, die Gleichartigkeit und die Ungleichartigkeit und allgemein das Selbige und das Andere; daher denn auch dasselbe Ding gleichartig und 74 ungleichartig sein kann, selbig und anders. Wie aber steht es wenn nun der eine häßlich ist und der andere häßlicher, und das durch Beiwohnen derselben Idee? Nun, sind sie ganz und gar häßlich, so sind sie gleich vermöge Abwesenheit der Idee; findet sich aber bei dem einen ein höherer Grad von Häßlichkeit und bei dem andern ein geringerer, so ist der weniger Häßliche dies vermöge Teilhabe an einer Idee welche nicht zur Obmacht

gelangt, der in höherem Grade Häßliche an einer welche in noch höherem Grade nicht zur Obmacht gelangt; oder aber man mag ihre Gegenüberstellung sich nach der Privation vollziehen lassen, welche gleichsam ihre Idee ist. Und was die Wahrnehmung angeht, so ist sie eine 75
Art von Idee die aus beiden beteiligten Momenten hervorgeht. Ebenso ist die Erkenntnis eine Idee die aus beiden hervorgeht. Das Verhalten dagegen ist in Beziehung auf den Inhalt des Verhaltens eine tätige Kraft die es gleichsam zusammenhält, gewissermaßen also ein Hervorbringen. Und das Messen ist tätige Kraft des Messenden gegenüber dem Gemessenen.

Wenn man nun das Verhältnis des Zuetwas als eine 76
generelle Einheit im Sinne einer Idee ansetzen will, so ist es eine einheitliche Gattung und ein Existentes, denn in allen Fällen liegt eine rationale Form vor. Da nun aber die rationalen Formen einander entgegengesetzt sind und die genannten Unterschiedlichkeiten haben, so ist es wohl kaum eine einheitliche Gattung, sondern all diese Fälle werden nur auf ihre gewisse Gleichartigkeit und insofern auf eine einheitliche Aussageweise (*Kategorie*) abgestellt. Aber mag man die genannten Fälle auch auf 77
ein Einheitliches abstellen können, so ist es doch unmöglich die Fälle zu einer einheitlichen Gattung zusammenzufassen die sie unter dieselbe Kategorie stellen. Sie fassen ja auch die Verneinung der Verhältnisse mit ihnen in eins zusammen, und ebenso die Träger die ihre Bezeichnung von ihnen herleiten, z. B. das Doppelte so gut wie der Doppelte. Wie aber kann unter dieselbe 78
Gattung fallen ein Ding und seine Verneinung, doppelt und nichtdoppelt, und Zuetwas und Nichtzuetwas? Das ist als wollte einer, der 'Lebewesen' als Gattung angesetzt hat, nun auch das Nichtlebewesen darunter befassen. Das Doppelte und der Doppelte ferner sind so wie die Weiße und der Weiße keineswegs identisch.

Die WIEBESCHAFFENHEIT ferner, von der sich 10 79
der als wiebeschaffen Angesprochene herleitet, gilt es erstlich daraufhin zu untersuchen welchen Wesens sie

ist, daß sie die als wiebeschaffen angesprochenen Subjekte erstellen kann, und ob sie kraft eines den Unterschiedlichkeiten innewohnenden Gemeinsamen als einheitliche und identische die verschiedenen Arten erstellt; denn sonst, wenn die Wiebeschaffenheiten in mehrfachem Sinne zu verstehen sind, wäre sie keine einheit- 80
liche Gattung. Was also ist das Gemeinsame an Verhalten Verfassung passiver Wiebeschaffenheit Umriß und 81
Gestalt? Und wie steht es bei dünn dick mager? Wollen wir das Gemeinsame als Kraft ansprechen, denn sie paßt auf Verhalten, Verfassung und auf die natürlichen Kräfte, weil der Träger vermöge der Kraft vermag was er vermag, so lassen sich doch die Zustände der Kraftlosigkeit nicht mit einordnen. Und ferner, in welchem Sinne sollen Umriß und Gestalt, die dem einzelnen Ding 82
anhaften, Kraft sein? Weiter aber hätte dann das Seiende als Seiendes keinerlei Kraft, sondern erst dann wenn das Wiebeschaffene zu ihm hinzutritt, und die Wirkungskräfte der Substanzen, welche in höchstem Maße Wirkungskräfte sind, würden auf dem Wiebeschaffen beruhen, während sie doch kraft ihrer selbst wirken und das 83
was sie sind auf den wesenseignen Kräften beruht. Vielleicht haben also die Wiebeschaffenheiten als die Kräfte zu gelten die den Substanzen als solchen nachgeordnet sind? Die Fähigkeit zum Faustkampf z. B. ist eine Kraft die nicht dem Menschen als Mensch eignet. Wohl aber gilt dies von der Vernunft. Mithin ist die hier gemeinte Vernunft keine Wiebeschaffenheit (sondern vielmehr nur diejenige Vernunft welche man auf Grund von Tugend erst erwirbt; die Bezeichnung Vernunft ist also mehr- 84
deutig). Danach ist also die Wiebeschaffenheit eine Kraft welche den Seinsheiten, ihrem Eigensein nachgeordnet, die Eigenschaft als Wiebeschaffen beifügt. Die Unterschiedlichkeiten dagegen, welche die Seinsheiten voneinander sondern, sind nur durch Namensgleichheit Wiebeschaffenheiten, sie sind vielmehr Wirkungskräfte und rationale Formen oder Teile von rationalen Formen; auch wenn sie anscheinend nur die wiebeschaffene Seins-

heit bezeichnen, so geben sie nichtsdestoweniger über ihr Was Auskunft. Die Wiebeschaffenheiten aber im 85
eigentlichen Sinne, kraft derer die Subjekte wiebeschaffene sind, welche wie gesagt Kräfte sind, sind dann in ihrem gemeinsamen Seinsbestande eine Art rationaler Formen, sind gleichsam Gestalten, im Bereich der Seele Schönheit und Häßlichkeit und im Bereich des Leibes das Entsprechende.

Indessen wie können sie denn sämtlich Kräfte sein? 86
Bei der Schönheit und Gesundheit mag das zutreffen, an Leib wie an Seele; wie kann es aber gelten von Häßlichkeit und Krankheit und überhaupt Kraftlosigkeit? Nun, auch vermöge dieser Zustände werden ja die Subjekte als wiebeschaffene angesprochen. — Allein es ist doch 87
leicht möglich daß dies Ansprechen als Wiebeschaffene mehrdeutig ist und nicht im Sinne eines einheitlichen Begriffes, daß es nicht allein in vierfacher Bedeutung gilt, sondern in jeder dieser vier Bedeutungen zum mindesten wieder zweifach! Indessen, erstlich ist es keineswegs 88
so daß die Wiebeschaffenheit nach Tun und Leiden sich scheidet, als wäre das zum Tun Befähigte in einem andern Sinne wiebeschaffen als das Leidende, sondern das Wiebeschaffene gliedert sich nach Gesundheit Verfassung Verhalten, und entsprechend nach Krankheit, nach Stärke und Schwachheit. Indes wenn dem so ist, 89
dann ist die Kraft nicht mehr das Gemeinsame, sondern man muß ein anderes Gemeinsames suchen. Aber auch als rationale Formen kann man sie nicht alle einordnen; denn wie könnte die zu einem festen Verhalten gewordene Krankheit als rationale Form gelten? Vielleicht aber 90
haben nur die Zustände welche unter Form und Kraft fallen, als Wiebeschaffenheiten zu gelten, die eben genannten dagegen als Privationen? Damit handelte es sich aber nicht mehr um eine einheitliche Gattung, sondern sie würden zur Einheit nur im Sinne einer einheitlichen Aussageweise (*Kategorie*) zusammengefaßt; z. B. Wissenschaft ist Form und Kraft, Unwissenschaftlichkeit dagegen Privation und Kraftlosigkeit. — Indessen auch 91

die Kraftlosigkeit, auch die Krankheit ist doch in gewissem Sinne Form, auch Krankheit und Schlechtigkeit vermag und bewirkt doch vielerlei, wenn auch im ungünstigen Sinne! — Aber wenn sie ein Verfehlen des Zieles bedeutet, wie kann sie da Kraft sein? — Nun, jeder der genannten Zustände wirkt das ihm eigne Geschäft, nur daß er dabei nicht auf das Rechte gerichtet ist; denn er könnte ja nicht etwas wirken, wozu er nicht die Kraft hat.

92 Auch die Schönheit also hat Kraft zu etwas. Gilt das nun aber auch vom Dreieck? Oder ist es überhaupt nicht geboten die Kraft zum entscheidenden Gesichtspunkt zu machen, sondern vielmehr die Verfassung, in der sich
93 die Subjekte befinden? Dann wären die Wiebeschaffenheiten gleichsam als Gestaltungen, als Prägungen zu bestimmen, und ihr Gemeinsames wäre die Gestalt, die Form welche der Seinsheit als ein nach der Seinsheit kommendes anhaftet. Aber nochmals, wie sind dann die Kräfte zu verstehen? Nun, auch der von Natur zum Faustkampf Befähigte besitzt diese Fähigkeit vermöge einer bestimmten Verfassung, und ebenso der zu etwas
94 Unkräftige. Allgemein gesprochen, ist also die Wiebeschaffenheit eine Prägung von nicht substantieller Art; ein Moment welches dieselbe Beisteuer leistet sowohl zur Substanz wie zur Nichtsubstanz, wie es bei Wärme und bei Weiße (und überhaupt bei Farbe) der Fall ist: das Eigensein der Seinsheit ist davon zu unterscheiden, es ist eine ihr selber zugehörige Wirkungskraft, jenes Moment aber stammt von ihm her, ist zweiten Ranges, befindet sich in einem fremden Substrat und ist ein
95 Nachbild von ihm das ihm gleichartig ist. — Indessen wenn die Wiebeschaffenheit in der Gestaltung, der Prägung, der rationalen Form liegt, wie sind dann die Fälle der Kraftlosigkeit und Häßlichkeit zu verstehen? — Nun, man muß sie als unfertige rationale Formen ansehen, z. B. beim Falle des Häßlichen. — Und wie kann im Falle der Krankheit die rationale Form wirken? Nun, auch hier handelt es sich um eine rationale Form, welche

nur erschüttert ist, nämlich die der Gesundheit. Das 97
Dreieck ferner ist eine Wiebeschaffenheit des Dinges an dem es vorfindlich ist, nicht das Dreieck schlechthin, aber das Dreieck an diesem Ding, insofern als es gestaltend gewirkt hat. — Indessen auch das Menschsein bedeutet doch eine Formung des Menschen! — Nein, es ist seine Verseinsheitlichung.

Vielleicht fallen aber garnicht alle Fälle unter die ra- 96
tionale Form, sondern es liegt schon eine hinreichende Gemeinsamkeit in dem irgendwie disponiert sein, welches außer der Seinsheit liegt; dann ist alles was später als die Seinsheit hinzutritt, eine Wiebeschaffenheit des Subjektes. Verhält es sich aber so, weswegen bedarf es dann 11 98
mehrerer Arten der Wiebeschaffenheit, und warum sind Verhalten und Verfassung etwas verschiedenes? Denn das Beharrende und Nichtbeharrende sind keine Unterschiedlichkeiten der Wiebeschaffenheit, sondern zur Erzielung eines Wiebeschaffen genügt jede wie auch immer charakterisierte Verfassung, das Beharren ist erst eine äußere Zutat. Höchstens könnte man sagen, die Ver- 99
fassungen seien lediglich eine Art unfertiger Gestalten, die Verhaltungen dagegen die fertigen. Indessen sind sie unfertig, so sind sie eben noch keine Wiebeschaffenheiten; sind sie aber bereits Wiebeschaffenheiten, so ist das Beharrende eben äußerer Zusatz. Und inwiefern sollen die 100
natürlichen Kräfte eine neue Art der Wiebeschaffenheit sein? Denn wenn die Wiebeschaffenheiten als Kräfte zu charakterisieren sind, so paßt der Gesichtspunkt der Kraft, wie gezeigt, nicht auf sie alle; nennen wir aber den von Anlage zum Faustkampf Befähigten vermöge seiner Verfassung wiebeschaffen, so macht das Hinzutreten des Begriffes 'Kraft' nichts aus, denn auch in den Verhaltungen ist Kraft enthalten. Warum soll sich ferner 101
der vermöge von Kraft dazu Befähigte von dem vermöge von Wissenschaft Befähigten, insofern sie wiebeschaffen sind, unterscheiden? Es sind das ja keine in der Wiebeschaffenheit gelegenen Unterschiedlichkeiten, wenn der eine diese Fähigkeit durch Übung besitzt und

der andere von Anlage, sondern dieser Unterschied
102 kommt von draußen. Wieso aber sollen sie sich, in Bezug auf eben ihre Idee selber, unterscheiden? Dasselbe gilt wenn die einen Zustände aus einer Affektion erwachsen und die andern nicht; denn die Wiebeschaffenheit unterscheidet sich nicht nach dem Woher, ich meine diese Unterscheidung ist keine die in Abweichungen und Unterschiedlichkeiten der Wiebeschaffenheit beruht.
103 Eine Frage ist es auch wieso die Wiebeschaffenheiten derselben Gattung angehören können wenn diese Zustände aus einer Affektion erwachsen und nur zum Teil von entsprechender Art sind, zum Teil aber nicht des gleichen Inhalts. Ebenso wären sie in dem Falle, wenn sie zum Teil im Erleiden zum Teil im Tun beruhen, ledig-
104 lich namensgleich. — Und wie steht es mit der dem Einzelding anhaftenden Form? Ist sie in dem Sinne gemeint wie das Einzelding Idee ist, so ist sie kein Wiebeschaffenes; wenn dagegen in dem Sinne wie das Ding abgesehen von der Idee seines Substrates noch schön oder häßlich
105 ist, dann hat es seine Richtigkeit. — Was ferner das Rauhe und Glatte, das Poröse und Dichte betrifft, so werden sie mit Recht Wiebeschaffene genannt. Denn es beruht ja das Poröse und Dichte oder die Rauheit keineswegs auf den wechselseitigen Abständen und der Nähe, und geht keineswegs in jedem Falle aus der Ungleichmäßigkeit oder Gleichmäßigkeit der Lage hervor; und selbst wenn es aus diesen Umständen hervorgeht, so steht doch auch in diesem Falle nichts im Wege daß es sich
106 um Wiebeschaffene handelt. Und was das Leichte und Schwere angeht, so wird man nach Einsicht in ihr Wesen wissen wohin man sie zu stellen hat. Übrigens liegt auch im Leichten eine bloße Namensgleichheit vor, wenn man es nämlich nicht lediglich im Sinne des größeren oder geringeren Gewichtes verwendet: es ist in ihm auch das Magere und das Dünne enthalten, und das gehört in eine
12 andere Gattung und nicht in jene vier.
107 Kommt man nun aber zu der Entscheidung daß das Wiebeschaffene sich in dieser Weise nicht einteilen läßt,

wonach soll man es dann einteilen? Prüfen wir also ob man sie zu dem einen Teil als leibliche, zum andern als seelische ansetzen soll und die leiblichen dann nach den Wahrnehmungen teilen, die einen als solche des Gesichtes ansetzen, die andern des Gehörs, des Geschmacks, andre des Geruchs oder des Getastes. Und die seelischen? 108
Nach dem begehrenden, muthaften und denkenden Vermögen. Oder nach den Unterschiedlichkeiten der Wirkungskräfte die sich kraft der Wiebeschaffenheiten vollziehen; denn deren Erzeuger sind sie. Oder nach Nutzen und Schaden; und dann sind wieder die verschiedenen Arten von Nutzen und Schaden zu sondern. Die gleichen 109
Gesichtspunkte aber gelten auch bei den leiblichen, auch sie lassen sich teilen nach ihrer unterschiedlichen Wirkung; oder nach Nutzen und Schaden; denn diese sind wesenseigne Unterschiedlichkeiten der Wiebeschaffenheit, entweder nämlich stellt sich Nutzen und Schaden als ein Ergebnis der Wiebeschaffenheit und des Wiebeschaffenen heraus oder es muß nach einer andern Methode gesucht werden.

Es bedarf ferner der Prüfung, wieso der Wiebeschaf- 110
fene, dem die Wiebeschaffenheit anhaftet, auch seinerseits der Wiebeschaffenheit unterliegt; es handelt sich ja in beiden Fällen nicht um die gleiche Gattung. — Und wenn nun der zum Faustkampf Befähigte selber der Wiebeschaffenheit unterliegt, warum soll das dann nicht auch von dem zum Tun Befähigten gelten? Und wenn das, so auch die Fähigkeit zum Tun; mithin ist es keineswegs am Platze die Fähigkeit zum Tun beim ZUETWAS einzuordnen; (und entsprechend auch die zum Leiden, 111
wenn der zum Leiden Befähigte ein Wiebeschaffener ist; vielleicht freilich wird besser nur der zum Tun Befähigte in unsere Kategorie gestellt, wenn er vermöge seiner Kraft so heißt und die Kraft Wiebeschaffenheit ist; gehört dagegen die Kraft zur Substanz — und welche Kraft ist das dann? — so handelt es sich auch dann nicht um ein Zuetwas, freilich auch nicht mehr um ein Wiebeschaffen). Denn die Fähigkeit zum Tun fällt ja nicht unter 112

den Begriff des Größeren; das Größere hat seine Existenz, sofern es größeres ist, in Beziehung auf das Geringere, die Fähigkeit zum Tun dagegen bereits vermöge ihrer Sobestimmtheit. Indessen vielleicht ist diese Fähigkeit wohl in Hinsicht auf ihre Sobestimmtheit ein Wiebeschaffen, sofern sie dagegen Macht übt auf ein anderes Ding (denn sie heißt ja zum Tun befähigt) ein Zuetwas. 113 — Aber warum ist denn nicht auch der zum Faustkampf Befähigte ein Zuetwas, und desgleichen die Kunst des Faustkampfes selber? Denn die Kunst des Faustkampfes ist ja ganz und gar zu einem andern Ding, es gibt ja kein Lehrstück in ihr welches nicht zu einem andern Ding wäre. Im gleichen Sinne wäre auch bei den andern Kün- 114 sten oder doch den meisten zu fragen. Vielleicht ist darüber folgendes zu sagen: sofern diese Künste der Seele eine Verfassung verleihen, sind sie Wiebeschaffenheiten, sofern sie dagegen etwas tun, sind sie zum Tun befähigt und in sofern zu einem andern Ding, mithin Zuetwas. Auch sind sie noch in andrer Weise Zuetwas, 115 sofern sie nämlich Verhaltungen heißen. Hat denn aber der Träger kraft der Fähigkeit zum Tun, obgleich der zum Tun Befähigte kein andrer ist, eine andre Existenz als kraft seiner Eigenschaft als Wiebeschaffenes? Man mag gewiß den beseelten Wesen und mehr noch den mit Vorsatz Begabten (denn diese wenden sich ausdrücklich zum Tun hin) auch eine Existenz kraft ihrer Fähigkeit 116 zum Tun zuschreiben; was dagegen soll bei den unbeseelten Kräften, die wir ja als Wiebeschaffenheiten bezeichnet haben, die Fähigkeit zum Tun sein? — Nun, wenn einem Ding ein andres begegnet, so genießt dies 117 seiner und erhält von ihm Teil an seinem Besitz. — Wenn nun aber dasselbe Ding sowohl Wirkung tut in Bezug auf ein andres wie leidet, wie kann dann noch von einer Fähigkeit zum Tun die Rede sein? — Nun, auch das Größere, an sich selbst drei Ellen groß, ist größer und kleiner im Zusammentreffen mit einem andern Ding. — Aber da kann man sagen daß das größer und kleiner zustandekommt durch Teilhabe an der Großheit und Klein-

heit. — Nun, so auch in unserm Falle durch Teilhabe an dem zum Tun und zum Leiden befähigten Prinzip.

Auch an dieser Stelle aber muß die Frage gestellt wer- 118
den ob die Wiebeschaffenheiten hinieden mit denen dort droben unter eine Gattung gehören (dies freilich nur gegen diejenigen welche auch dort droben Wiebeschaffenheiten annehmen). Mag aber auch einer die Ideen nicht anerkennen, so spricht er doch vom Geist und nennt ihn ein Verhalten; dann ist die Frage zu stellen ob es etwas Gemeinsames gibt für dies höhere und für das irdische Verhalten. Ferner gibt man ja auch die Existenz der 119
Weisheit zu. Nun, wenn diese mit der irdischen nur namensgleich ist, so ist sie damit klärlich nicht eingerechnet unter die fraglichen Dinge. Ist sie dagegen auch dem Sinne nach gleich, dann müßte das Wiebeschaffen hier unten und dort droben ein gemeinsames sein; man müßte 120
dann einwenden die Dinge dort droben seien sämtlich Seinsheiten, und mithin auch das Denken. — Allein diese Frage gilt auch gegenüber den andern Kategorien, ob sie in zwei Gattungen zerfallen, die hier unten und die dort droben, oder ob beide unter eine Gattung gehören.

13
Bezüglich des WANN aber ist folgendermaßen zu 121
fragen. Wenn 'gestern', 'morgen', 'voriges Jahr' und dergleichen Teile der Zeit sind, weshalb sollen diese Bestimmungen nicht an derselben Stelle eingeordnet werden wie die Zeit? 'War', 'ist', 'wird sein', welche ja 122
Gattungen der Zeit sind, müssen doch wohl mit Fug und Recht da eingereiht werden wo es die Zeit wird. Nun wird aber die Zeit unter das WIEVIEL gerechnet. Warum also bedarf es noch einer weiteren Kategorie? Wollten sie einwenden daß das 'war' und 'wird sein' 123
nicht lediglich Zeit ist — und ebenso das 'gestern' und 'voriges Jahr' (denn diese Bestimmungen sind unter das 'war' einzuordnen) —, daß sie nicht lediglich Zeit des Jetzt sind, sondern Zeit des irgendwann: so ist erstlich 124
zu erwidern, daß dann, wenn das irgendwann zu Zeit geworden ist, es eben Zeit sein wird; sodann, wenn das 'gestern' eine vergangene Zeit ist, so müßte es ein Zu-

sammengesetztes sein, sofern das 'vergangen' von der 'Zeit' zu unterscheiden ist; mithin ergäben sich zwei Kate- 125
gorien und kein Einfaches. Wollen sie dagegen das in der Zeit Befindliche als das Wann ansetzen und nicht die Zeit, so meinen sie mit diesem in der Zeit Befindlichen entweder den Tatbestand, z. B. daß Sokrates voriges Jahr vorhanden war; dann aber tritt der Sokrates von außen hinzu, und es ist nichts Einheitliches was sie ansprechen; im übrigen aber, der Sokrates oder der Tatbestand, die in diese Zeit fallen, sind ja nichts anderes 126
als in einem Teile der Zeit! Oder sie meinen damit einen Teil der Zeit, und da es sich um einen Teil handelt, dulden sie nicht die Bezeichnung Zeit schlechthin, sondern nur 'ein vergangener Teil der Zeit': dann aber bewirken sie eine noch größere Mehrzahl, sie nehmen noch den Teil hinzu, welcher in seiner Eigenschaft als Teil ein ZUET- 127
WAS ist. Und das Vergangene, welches darin einbegriffen ist, was kann es nach ihnen dann noch anderes sein als dasselbe wie das 'war', welches sich als Gattung der Zeit herausstellte? Indessen wenn es sich dadurch unterscheiden soll daß das 'war' unbegrenzt ist, das 'gestern' dagegen und 'voriges Jahr' begrenzt, so erhebt sich erst- 128
lich die Frage wo denn das 'war' einzuordnen ist. Ferner ist dann das 'gestern' ein begrenztes 'war'; mithin wäre das gestern eine begrenzte Zeit; folglich ist, wenn die Zeit ein Wieviel ist, jede von den genannten Bestimmungen ein begrenztes Wieviel. — Wenn sie aber von 'gestern' in dem Sinne sprechen, daß dies bestimmte Ereignis in einer begrenzten vergangenen Zeit eingetreten ist, dann gelangen sie in noch höherem Grade zu einer Vielheit. 129
Und ferner, wenn es gestattet sein soll dadurch neue Kategorien einzuführen daß man ein Ding in einem andern stattfinden läßt, so wie hier das in der Zeit Befindliche, dann können wir, indem wir ein Ding in einem andern stattfinden lassen, noch viele neue Kategorien ausfindig machen — doch wird darüber deutlicher in den folgenden Ausführungen über das Wo gesprochen werden.

14
'Und das WO, z. B. im Lykeion' oder in der Akademie? 130

Nun, Akademie und Lykeion sind unbedingt Orte, Teile des Ortes, wie oben, unten und hier Gattungen oder Teile des Ortes sind; der Unterschied ist nur, daß sie umgrenzter sind. Wenn nun oben und unten und mitten 131
Orte sind (z. B. Delphi als in der Mitte liegend), und ebenso auch das außerhalb der Mitte liegende wie Athen und Lykeion usw., wozu brauchen wir außer dem Ort noch eine andre Kategorie zu suchen, insbesondere wo wir behaupten daß wir in jeder dieser Bestimmungen eben einen Ort bezeichnen? — Meinen wir aber ein Ding 132
das in einem andern ist, so ist es kein Einheitliches und Einfaches das wir meinen. Ferner, wenn wir meinen daß dieser Mensch hier ist, so erzeugen wir damit ein Verhältnis dieses Menschen zu dem worin er ist, und ein Verhältnis des aufnehmenden Ortes zu dem was er aufnahm; warum also liegt hier kein ZUETWAS vor, wo doch etwas hervorgebracht worden ist aus dem Verhältnis des einen Dinges zu dem andern? — Ferner, worin unter- 133
scheidet sich 'hier' von 'in Athen'? Nun werden sie zugeben daß das Hinweiswort 'hier' einen Ort bezeichnet; also auch 'in Athen'; also bezieht sich 'in Athen' auf den Ort. — Sodann: wenn 'in Athen' bedeutet 'es ist in 134
Athen', so wird außer dem Ort auch die Kategorie des 'Ist' angewandt; das aber ist nicht statthaft, ebensowenig wie es heißt 'die Wiebeschaffenheit ist', sondern lediglich 'die Wiebeschaffenheit'. — Und überdies: 135
wenn das in der Zeit und das im Ort Befindliche noch etwas Besonderes sein soll über die Zeit und über den Ort hinaus, warum soll dann nicht auch das in einem Topf Befindliche zur Bildung einer neuen Kategorie führen, und das in der Materie Befindliche ebenfalls, desgleichen das im Substrat Befindliche, der Teil im Ganzen und das Ganze in den Teilen, die Gattung in den Arten und die Art in der Gattung? Auf diese Weise ergäbe sich uns eine größere Vielzahl von Kategorien.

Zu dem aber was als TUN bezeichnet wird, läßt sich 15
136 folgendes bemerken. Es heißt darüber: es ergebe sich, da an der Seinsheit und später als sie die Wievielheit

und Zahl vorhanden sei, das Wieviel als gesonderte Klasse, und da an der Seinsheit Wiebeschaffenheit sei, das Wiebeschaffen als andere Klasse: in derselben Weise ergebe sich, da an ihr Tätigkeit vorhanden sei, auch das
137 Tun als Klasse. Komme es nun auf das Tun oder die Tätigkeit hinaus, von der das Tun ja erst herrühre, so wie ja auch die Wiebeschaffenheit als Kategorie gewählt sei, von welcher das Wiebeschaffen herrühre? Oder sei hier Tätigkeit, Tun und Tuendes als Einheit zusammenzunehmen? Nein, Tun weise in stärkerem Maße mit auf den Tuenden hin, Tätigkeit dagegen nicht. Auch bewege sich Tun mehr im Vollzuge der Tätigkeit, d. h. in ihrer Verwirklichung.

138 Es ist mithin diese Kategorie, welche an der Seinsheit beobachtet wird, mehr die Verwirklichung, so wie in dem andern Falle die Wiebeschaffenheit, welche auch ihrerseits an der Seinsheit gleichsam wie eine Bewegung sich vorfindet. Somit ergäbe sich die BEWEGUNG der seien-
139 den Dinge als eine Klasse. Denn warum soll wohl die Wiebeschaffenheit, die an der Seinsheit ist, eine Klasse sein, und ebenso die Wiegroßheit, ferner auch das Zuetwas das auf dem Verhältnis des einen Dinges zu einem andern beruht: nicht dagegen soll, wo doch Bewegung an der Seinsheit stattfindet, auch die Bewegung eine Klasse
16 für sich sein? Wollte man dagegen einwenden, die Be-
140 wegung sei nur eine unvollendete Verwirklichung: nun, man könnte ja ohne weiteres die Verwirklichung an die erste Stelle rücken und ihr als Gattung die Bewegung mit der Eigenschaft der Nichtvollendung unterordnen, indem man die in ihr enthaltene Verwirklichung zum entscheidenden Aussageinhalt macht und die Nichtvoll-
141 endung zum Zusatz. Denn die Nichtvollendung, die man von ihr aussagt, bedeutet nicht daß sie nicht mehr Verwirklichung ist, sondern Verwirklichung ist sie in jedem Falle; nur sie enthält das Moment des jederzeitigen Neubeginns, und dieser Neubeginn dient nicht dazu daß eine Verwirklichung erreicht wird — denn die ist schon vorhanden — sondern daß ein Etwas bewerkstelligt werde

das etwas Neues, Nachfolgendes ist; im Augenblick der Vollendung gelangt nicht sie zur Vollendung sondern das Ding welches Ziel der Bewegung war. So ist z. B. das 142
Gehen von vornherein Gehen; und wenn es galt ein Stadion zurückzulegen und der Gehende noch nicht damit fertig ist, so betrifft das fehlende Stück nicht das Gehen, auch nicht die Bewegung, sondern das wieviele Gehen, ein Gehen aber war es schon bei jeder beliebigen Ausdehnung, und ebenfalls schon eine Bewegung; denn der sich Bewegende hat ja bereits eine Bewegung vollzogen, der welcher am Schneiden ist hat bereits ein Stück geschnitten. So nun wie das was wir als Verwirklichung an- 143
sprechen, keiner Zeit bedarf, ebenso bedarf auch die Bewegung keiner Zeit, sondern lediglich die auf bestimmte Entfernung erstreckte Bewegung; und sofern die Verwirklichung im Zeitlosen stattfindet, so ist auch die Bewegung, die Bewegung schlechthin, im Zeitlosen. Soll sie deswegen, weil sie das Kontinuierliche beizieht, unbedingt in der Zeit befindlich sein, so müßte auch das Sehen, da es ja ununterbrochen ein Sehen ausübt, im Kontinuierlichen und in der Zeit befindlich sein. Einen 144
Beleg hierfür bietet auch die unsinnige Behauptung welche besagt, man könne jederzeit von jeder beliebigen Bewegung etwas abnehmen und es gebe weder einen Anfang der Zeit, in welcher und seit welcher sie begann, noch auch einen Anfang der Bewegung selber, sondern sie sei (*ins Unendliche*) nach rückwärts zerlegbar; womit sich denn ergeben würde daß die eben begonnene Bewegung seit unendlicher Zeit in Bewegung ist und daß die Bewegung selber nach rückwärts unendlich ist. Denn 145
diese unsinnige Folgerung ergibt sich nur deshalb, weil man die Verwirklichung von der Bewegung sondert und wohl jene im Zeitlosen stattfinden läßt, von dieser dagegen behauptet sie bedürfe der Zeit, und zwar nicht nur die wiegroße Bewegung, sondern man sieht sich genötigt ihr Wesen überhaupt als ein wiegroßes zu bestimmen, obgleich man doch selber zugibt daß das Wiegroß ihr nur nebenumständlich zuzuschreiben ist, im

Falle sie etwa einen Tag oder sonst eine bestimmte Zeit
146 währt. In Wahrheit steht nichts im Wege, daß wie die Verwirklichung im Zeitlosen stattfindet, so auch die Bewegung im Zeitlosen anhebt und die Zeit erst hinzutritt indem die Bewegung eine nach der Größe bestimmte wird. Man gibt ja auch zu daß die Veränderungen im Zeitlosen stattfinden, indem man sagt: 'als gäbe es keine schlagartige Veränderung'; gilt das also von der Veränderung, warum nicht auch von der Bewegung? Aufgefaßt ist aber in diesem Satz Veränderung nicht als vollzogene; denn an der vollzogenen Veränderung hatte der Verfasser kein Interesse.
17
147 Wollte aber einer entgegnen, weder die Verwirklichung noch die Bewegung bedürften einer besonderen Klasse, sondern seien zurückzuführen auf das ZUETWAS, indem nämlich die Verwirklichung Akt eines potentiellen Wirkungsträgers sei und die Bewegung Akt eines potentiellen Bewegungsträgers in seiner Eigenschaft als
148 Bewegungsträger: so ist zu erwidern daß die Dinge die Zu etwas sind, durch das bloße Verhältnis selber erzeugt werden und nicht schon dadurch daß sie lediglich als zu etwas anderem angesprochen werden; ist dagegen irgend eine Eigenexistenz vorhanden, mag sie auch einem andern gehören oder zu einem andern sein, so hat ein solches Ding doch immer seine Wesenheit die vor
149 dem Zuetwas liegt. Die Verwirklichung nun aber und die Bewegung verlieren, auch sofern sie als Verhalten einem andern Ding gehören, damit doch nicht die Eigenschaft, an sich selber vor dem Zuetwas zu sein und ge-
150 dacht zu werden. Denn sonst wären ja alle Dinge zuetwas, jedes beliebige Ding hat in jedem Falle ein Verhältnis zu irgend etwas; so beispielsweise bei der Seele. Die Tätigkeit ferner und das Tun, warum werden sie dann nicht auf das Zuetwas zurückgeführt? Denn sie sind ja in jedem Falle entweder Verwirklichung oder Be-
151 wegung. Wollen sie aber die Tätigkeit auf das Zuetwas zurückführen, das Tun aber als eine Klasse für sich ansetzen, warum stellen sie dann nicht auch die Bewegung

unter das Zuetwas und setzen das Bewegtwerden als Klasse für sich an, unterteilen also diese einheitliche Klasse zweifach nach den Gattungen des Tuns und Leidens, anstatt wie jetzt das Tun als die eine Klasse, das Leiden als die andre anzusetzen?

So ist denn zu prüfen ob sie im Bereich des TUNS eine 18 152
Unterscheidung ansetzen wollen zwischen Verwirklichungen und Bewegungen, indem sie als Verwirklichungen die schlagartigen Vollzüge ansprechen und die andern als Bewegungen, z. B. das Schneiden (denn das Schneiden hat in der Zeit statt), oder ob alle Vollzüge Bewegungen bzw. mit Bewegung verbunden sein sollen; ferner ob alle Tätigkeiten zu einem Leiden bezüglich 153
sind oder ob es auch einzelne abgelöste gibt, z. B. gehen oder sprechen; und ob dann die zum Leiden bezüglichen sämtlich Bewegungen sind und die abgelösten Verwirklichungen, oder ob beide Momente in beiden Arten vorliegen — werden sie doch das Gehen, obgleich es abgelöst ist, als Bewegung bezeichnen, das Denken dagegen, dem doch ebenfalls kein Leidendes zugeordnet ist, als Verwirklichung, sollt ich meinen. Oder aber 154
Denken und Gehen sind überhaupt nicht als Tun anzusetzen. Freilich, wenn sie nicht unter das Tun fallen, bliebe ihnen noch ihre Stelle zuzuweisen. Vielleicht ist das Denken ZU dem Gedachten wie der Denkakt; so ist auch der Wahrnehmungsakt als ZU dem Wahrgenommenen anzusetzen; und wenn in diesem Falle der Wahrnehmungsakt zu dem Wahrgenommenen ist, warum soll dann von dem Wahrnehmen als solchem nicht mehr gelten daß es zu dem Wahrgenommenen ist? Nun, auch 155
schon vom bloßen Wahrnehmungsakt der zu einem andern ist, gilt daß er wohl im Verhältnis zu diesem andern steht, über dies Verhältnis hinaus aber etwas anderes an sich hat, nämlich Verwirklichung bzw. Leiden zu sein. Und wenn schon das Leiden etwas ist das jenseits des Umstandes liegt daß es einen Träger hat und einen Verursacher, so ist auch die Verwirklichung etwas anderes. Auch vom Gehen gilt ja daß es einen Träger hat und 156

einen Verursacher, und doch liegt in ihm daß es Bewegung ist. So liegt denn auch im Denken, abgesehen davon daß es Zuetwas ist, entweder Bewegung oder Verwirklichung zu sein.

19
157 Auch muß geprüft werden ob nicht gewisse Verwirklichungen sich als unabgeschlossen herausstellen müssen wenn nicht die Zeit hinzutritt, und somit auf dasselbe hinauslaufen wie die Bewegungen, beispielsweise der Vollzug des Lebens und das Leben. Denn das Leben jedes Einzelwesens vollzieht sich in einem abgeschlossenen Zeitraum; auch hat die Lebenserfüllung nicht im Teillosen statt sondern es ist ebenso mit ihr bestellt wie man
158 es von der Bewegung lehrt. Somit sind sie beide als Bewegungen zu bezeichnen. Dann ist also BEWEGUNG ein Eines, die einheitliche Klasse, die man ansetzen muß da man neben dem an der Substanz vorfindlichen Wievielen und Wiebeschaffenen auch Bewegung an ihr be-
159 obachtet. Einteilen mag man dann meinetwegen die Bewegungen in körperliche und seelische; oder in solche die von den Trägern selber ausgehen und solche die von andern in sie gelangen; oder in solche die aus ihnen selbst kommen und solche die aus andern kommen, wobei die aus ihnen selber kommenden die Tätigkeiten wären, mögen sie auf andere wirken oder abgelöst sein, die aus andern kommenden dagegen die Leiden.

160 Freilich: die auf andere wirkenden Bewegungen sind ja identisch mit den aus andern kommenden; der Schnitt ist, sowohl als ein vom Schneidenden ausgehender wie als ein im Geschnittenen statthabender, einer und derselbe; unterschiedlich ist lediglich das Schneiden und das
161 Geschnittenwerden. Indessen vielleicht ist überhaupt der Schnitt als vom Schneidenden ausgehender und als im Geschnittenen statthabender garnicht einer und derselbe, sondern Schneiden ist der Vorgang daß infolge einer Verwirklichung von bestimmter Beschaffenheit, einer Bewegung im Geschnittenen eine andere Bewegung
162 als Folgeerscheinung entsteht. Oder vielleicht liegt das Unterschiedliche garnicht im Geschnittenwerden selbst,

sondern in einer andern, hinzutretenden Bewegung, etwa dem Schmerz; spricht sich doch im Schmerz das Leiden aus. — Wie aber wenn nun garkein Schmerz stattfindet? Dann ist der Vorgang nichts anderes als die Verwirklichung des Tuenden die an diesem bestimmten Objekt sich vollzieht; denn so geht das in diesem Sinne verstandene Tun vor sich. So ergibt sich das Tun als ein 163
Zwiefaches, das eine kommt nicht an einem andern, das zweite kommt an einem andern zu Stande. Und damit ist die Unterscheidung von Tun und Leiden dann hinfällig, vielmehr hat lediglich das an einem andern sich vollziehende Tun zu der Auffassung geführt daß Tun und Leiden zwei Dinge seien. So bedarf auch das Schrei- 164
ben, obgleich es an einem andern statthat, nicht eines Leidens, denn es verursacht auf der Schreibtafel außer der Verwirklichung des Schreibens nichts weiteres mehr das dem Schmerz entspräche; und wenn man davon spricht daß die Tafel beschrieben worden ist, so meint man damit kein Leiden. Beim Gehen ferner, obgleich 165
doch die Erde da ist auf welcher man geht, denkt man doch nicht daran daß sie etwas erlitten habe. Tritt man dagegen auf den Leib eines Tieres, so hat man freilich die Vorstellung daß es leide; indessen hat man dabei den hinzutretenden Schmerz im Auge und nicht das Gehen, sonst hätte man schon vorher diese Vorstellung gehabt. So ist es in allen Fällen: in Hinsicht auf das Tun hat man 166
eine einheitliche Gattung anzusetzen welche das was man Leiden nennt, einschließt. Das aber was man Leiden nennt, ist ein später Eintretendes, nicht der Gegensatz des Tuns; z. B. ist das Gebranntwerden nicht der Gegensatz des Brennens, sondern ein Vorgang, der sich aus dem Brennen-und-Gebranntwerden als einheitlichem Akt am Objekt ergibt, sei es eine Schmerzempfindung oder etwas anderes, z. B. Ausdörrung. — Wieso aber soll, wenn es 167
nun einer eben darauf anlegt Schmerz zuzufügen, in diesem Falle nicht der Tuende und der Leidende unterschieden sein, wenn auch beides aus einer einzigen Verwirklichung stammt? — Nun, in der Verwirklichung ist der

Wille Schmerz zuzufügen nicht mehr enthalten, sondern er tut etwas anderes, vermöge dessen er dann erst Schmerz zufügt, und dies andere tritt als Eines und Identisches in den ein, dem Schmerz zugefügt werden soll, und verursacht in ihm ein Neues, die Schmerzempfindung. —
168 Ist denn aber dies Einheitliche, ehe es noch Schmerz verursacht, oder wenn es überhaupt keinen Schmerz hervorruft, nicht ein Erleiden dessen, in den es gelangt, wie das Hören? — Nein, das Hören ist kein Erleiden und das Wahrnehmen insgesamt nicht; vielmehr bedeutet Schmerz zugefügt erhalten den Eintritt in ein Erleiden, welches aber dem Tun nicht entgegengesetzt ist.
20
169 Gut, mag es ihm nicht entgegengesetzt sein: dennoch steht es, als ein vom Tun verschiedenes, nicht in derselben Klasse wie die Tätigkeit! — Doch, wenn beide Bewegung sind, stehen sie in derselben Klasse. So ist z. B. die Veränderung eine Bewegung in Bezug auf das
170 Wiebeschaffene. — Handelt es sich nun, wenn diese Veränderung von einem Tuenden ausgeht, um Tätigkeit und Tun, sofern der Tuende dabei ohne Leiden bleibt? Ja, sofern er ohne Leiden bleibt, so befindet er sich im Tun; sofern er aber bei der Einwirkung auf einen andern, z. B. bei einem Schlage, auch seinerseits leidet, handelt
171 es sich nicht mehr um Tun. — Indessen eigentlich steht doch nichts im Wege daß der Tuende zugleich auch leide! Findet dies Leiden kraft des Tuns selber statt, z. B. wenn man etwas reibt, warum handelt es sich da mehr um ein Tun als um ein Leiden? Nun, weil es sich um ein Zurückempfangen der Reibung handelt, und das
172 ist ein Leiden. Sollen wir aber, wenn der Bewegende Bewegung zurückempfängt, behaupten daß zwei Bewegungen an ihm stattfinden? Wie könnten es zwei sein? Nein, da handelt es sich um eine einzige Bewegung. Wie aber kann dieselbe Bewegung zugleich Tätigkeit sein und Leiden? Nun, sie ist in dem Sinne Tätigkeit als sie von einem kommt, sofern sie aber auf einen wirkt,
173 ist sie Leiden, und ist dabei doch dieselbe. Oder sollen wir sie vielmehr als eine doppelte ansehen? Wie aber

soll der Zustand, in den sie den Leidenden versetzt, ein andrer sein? Auch ist der Tuende dem Leiden nicht unterworfen (wie sollte ers auch erleiden) welches er in dem andern hervorruft. Macht vielleicht der Umstand, daß die Bewegung in einem andern statthat, das Leiden aus, welches dann kein Leiden kraft des Tuenden ist? Wenn 174
nun die rationale Form des Schwanes ihn weiß macht und der Schwan im Entstehen weiß gemacht wird, sollen wir das ein Leiden nennen, wo er doch zu seiner Wesenheit auf dem Wege ist? Und selbst in dem Falle daß er erst später, nach seiner Entstehung, weiß wird? Und wenn ein Ding Vergrößerung hervorruft und ein anderes wird vergrößert, soll da das vergrößerte etwas erleiden? Oder sollen wir denn beim Wiebeschaffenen ein Erleiden 175
annehmen? Und wenn also ein Ding schön macht und ein anderes wird schön gemacht, dann soll das schön gemachte etwas erleiden? Und wenn dann das schön machende geringer wird oder ganz verschwindet wie das Zinn, das andere aber, das Erz, edler wird, sollen wir da annehmen das Erz erleide etwas und das Zinn tue? Und 176
in welchem Sinne soll der Lernende etwas erleiden, wenn die Wirkungskraft eines Tuenden in ihn eingeht? Und wie kann hier ein Erleiden statthaben, wo doch diese Wirkungskraft einheitlich ist? — Nun, sie selber ist kein Erleiden, aber der welcher sie hat, wird ein Erleidender sein. — Und als was wird dabei Erleiden aufgefaßt? Es kann ja nicht darin bestehen daß er selber keine Wirkungskraft ausgeübt hätte; denn das Lernen gleicht sowenig wie das Sehen dem Geschlagenwerden, es besteht in auffassen und erkennen.

Woran aber soll uns dann das Erleiden kenntlich wer- 21
den? Jedenfalls nicht daran daß die Wirkungskraft von 177
einem andern kommt, da ja derjenige welcher diese Wirkungskraft aufnimmt, sie folgeweise zu seiner eignen machen kann. Vielleicht wenn keine Wirkungskraft vorliegt, sondern lediglich Erleiden? Wie aber wenn das Er- 178
leidende schöner wird, die Wirkungskraft aber als geringere zurückbleibt? Oder wenn jemand kraft seiner

Schlechtigkeit Wirkungskraft ausübt und bedenkenlos mit Unrecht gegen einen andern anfängt? — Nun, es steht nichts im Wege daß die Wirkungskraft niedrig ist
179 und das Erleiden ein schönes. — Aber woran sollen wir sie dann unterscheiden? Etwa daran, daß das eine vom Träger aus auf ein anderes wirkt, das andere von einem fremden Träger her in einem andern statthat? Und wie nun wenn die Wirkungskraft wohl vom Träger selbst ausgeht, nicht aber auf ein andres wirkt, wie es z. B.
180 beim Denken und Vorstellen der Fall ist? Es kann aber auch einer in Hitze geraten durch sich selbst, infolge eines Gedankens oder einer zornigen Wallung, ohne daß etwas von außen hinzutritt. Ist vielleicht das Tun, mag es im Träger selber bleiben oder auf ein anderes wirken, die aus ihm selbst kommende Be-
181 wegung? Und was ist dann die Begierde und alle Art von Trachten? Nun, das Trachten wird bewegt von seinem Gegenstande — es sei denn man will die Bestimmung, daß es von ihm bewegt wird, nicht zulassen und sich damit begnügen daß es in seinem Gefolge erwacht ist. Wie aber unterscheidet es sich von dem Geschlagenwerden oder der Abwärtsbewegung infolge eines
182 Stoßes? Sind die Trachtungen vielleicht zu sondern und die einen als Tätigkeiten zu bezeichnen, alle die nämlich welche dem Geist folgen, die andern aber, welche herniederziehen, als Leiden? Und das Leiden bestimmt sich dann nicht danach, ob es von einem andern ausgeht oder vom Träger selber (denn es kann ja auch ein Ding in
183 sich selbst verfaulen); sondern wenn ein Ding, ohne seinerseits etwas beizutragen, eine Veränderung erfährt welche nicht zu seiner Wesenheit hinleitet und welche es zum Geringeren oder doch nicht zum Besseren abwandelt: so ist das eine Veränderung welche sich als Er-
184 leidung und Leiden darstellt. — Indessen wenn erwärmt werden Wärme erhalten bedeutet, und dies einem Ding zu seiner Seinsheit verhilft und einem andern Ding nicht, dann ergäbe sich Leiden und Nichtleiden als dasselbe! —
185 Aber natürlich ist Erwärmtwerden ein Zwiefaches! In

einem andern Falle kann das Erwärmtwerden auch dann wenn es zur Seinsheit verhilft, zur Seinsheit verhelfen indem ein anderes Ding das Leidende ist; z. B. wird das Erz erwärmt und leidet, die Seinsheit aber ist das Standbild, und dieses wird nicht selber erwärmt, außer nebenumständlich. Aber auch wenn das Erz nach dem Er- 186
wärmtwerden und kraft des Erwärmtwerdens schöner wird, so läßt sich das trotzdem ohne weiteres als Leiden bezeichnen; denn Leiden ist ein zwiefaches, das eine besteht im geringer werden, das andere im besser oder keins von beiden werden.

Mithin entsteht das Leiden wenn ein Ding in sich $\frac{22}{187}$
eine Bewegung hat die sich, in welcher Weise immer, als Veränderung auswirkt; und Tun ist entweder, in sich eine von sich selbst ausgehende, abgelöste Bewegung haben oder eine solche die bei einem anderen endet und bei dem anhebt von dem das Tun ausgesagt wird. Be- 188
wegung liegt in beiden Fällen vor; der Unterschied aber, welcher das Tun vom Leiden sondert, besteht darin daß das Tuende, insofern es tut, ohne Leiden bleibt, das Leiden dagegen eine andere Verfassung als vorher bedeutet, indem die Seinsheit des Leidenden nichts zu ihrer Seinsheit hinzuerhält, sondern wenn eine Seinsheit entsteht, ist das Leidende etwas anderes als sie. So wird 189
denn derselbe Vollzug in einem bestimmten Verhältnis ein Tun, in einem andern ein Leiden. Wenn man ihn von diesem Ding her betrachtet, ist er Tun, und wenn von jenem, Leiden, weil jenes Objekt in bestimmte Verfassung versetzt wird, wobei es sich um eine und dieselbe Bewegung handelt. Mithin hat es den Anschein daß 190
beide ZUETWAS sind, soweit das Tun ZU dem Leiden ist, indem derselbe Vollzug, wenn er von diesem aus betrachtet wird, Tun ist, und von jenem aus Leiden; jedes von beiden wird dabei nicht an sich allein betrachtet, sondern jeweils in Verbindung mit dem Tuenden oder Leidenden; 'dieser bewegt und dieser wird bewegt' und 191
das sind jedesmal zwei Kategorien; oder: 'dieser gibt jenem Bewegung, er aber empfängt sie', dann handelt

es sich um Geben und Nehmen, also um Zuetwas; oder, wenn denn der, der empfangen hat, hat, so wie man sagt daß etwas Farbe hat, warum soll er nicht auch Bewegung HABEN; und so steht es auch mit der abgelösten Bewegung wie dem Gang, der Betreffende hat den Gang, er hat auch den Denkakt.

192 Geprüft muß noch werden ob das Vordenken Tun ist so gut wie das des Vordenkens (*Vorsehung*) teilhaftig werden Leiden; denn das Vordenken wirkt auf ein anderes und bewegt sich um ein anderes. Nein, das Vordenken ist nicht Tun, wenn auch dies Denken sich auf ein anderes richtet, und ebensowenig das andre Leiden. Auch das Denken ist nicht Tun (das Denken wirkt ja nicht auf seinen Gegenstand sondern bewegt sich um
193 ihn) oder überhaupt Tätigkeit. Auch darf man nicht alle Verwirklichungen Tätigkeiten nennen oder annehmen daß sie etwas tun; sondern hier ist die Tätigkeit nur nebenumständlich. — Wenn aber der Gehende Spuren bewirkt, soll das kein Tun gewesen sein? — Gewiß, aber sie stammen daher daß er noch etwas anderes als Gehen-
194 der ist. Oder man wird sagen, daß dies Tun nur nebenumständlich ist und diese Verwirklichung eine nebenumständliche, denn er hielt ja sein Augenmerk nicht hierauf gerichtet; so sprechen wir auch bei leblosen Dingen davon daß sie etwas tun, z. B. daß das Feuer wärmt, $\frac{23}{}$ oder sagen 'die Arznei hat gewirkt'.

195 Indessen seis genug hierüber. Was aber das HABEN angeht, so ist zu fragen warum, wenn das Haben in vielfachem Sinne zu verstehen ist, nicht alle Arten des Habens auf diese Kategorie zurückgeführt werden sollen; dann wäre sowohl das Wieviel auf sie zurückzuführen, denn das Ding hat Größe, wie das Wiebeschaffen, denn es hat Farbe, wie Vater und dergleichen, denn er hat einen Sohn und der Sohn einen Vater, und allgemein
196 alles was man besitzt. Wenn man dagegen jene andern Dinge in die genannten Kategorien einordnet und hier nur das Haben von Waffen und Schuhen und 'was man am Leibe trägt', so drängt sich erstlich die Frage auf,

warum; warum begründet der welcher solche Dinge hat, eine besondere Kategorie, der dagegen welcher brennt oder schneidet oder etwas vergräbt oder verliert, nicht ebenfalls eine oder mehrere neue? Soll es dagegen sein weil man diese Dinge um den Leib hat, so müßte, wenn der Rock auf dem Stuhl liegt, das eine andere Kategorie sein als wenn einer sich ihn angezogen hat. Soll aber das 197
Besitzen und Halten als solches maßgebend sein, dann gilt es offenbar auch von allen andern Dingen, von denen man ein Halten und Verhalten aussagt, und dann müssen sie auf das Verhalten, wo immer dieses einzuordnen sein mag, zurückgeführt werden; denn dann liegt in dem was man hat, keine Unterscheidung. Darf man indessen von 198
einer Wiebeschaffenheit nicht sagen daß man sie habe, weil bereits die Kategorie der Wiebeschaffenheit festgelegt ist, dann auch nicht von der Wiegroßheit, denn auch die Wiegroßheit ist es schon, man darf dann auch nicht sagen daß ein Ding Teile habe, denn die Kategorie der Substanz ist schon festgelegt: wieso soll man aber dann sagen dürfen jemand habe seine Waffen, wo doch die Seinsheitskategorie, in welche dies fällt, festgelegt ist? Denn Schuhe und Waffen sind Seinsheit. — Und wie soll überhaupt die Aussage 'der hier hat seine Waffen' eine einheitliche, einer besonderen Kategorie zugehörige sein? Denn das heißt doch lediglich daß er gewaffnet ist. — Ferner, gilt das nur bei einem Lebenden oder auch 199
wenn es sich um ein Standbild handelt das damit versehen ist? Offensichtlich liegt in beiden Fällen eine andere Art von Haben vor, es ist wohl eine bloße Wortgleichheit; denn auch das Stehen ist in beiden Fällen nicht dasselbe. — Ferner, etwas das nur in so wenigen Fällen vorkommt, wie soll es einleuchtend sein daß es eine neue generelle Kategorie erhält?

Was aber die LAGE angeht, welche auch ihrerseits $\frac{24}{200}$
sich nur auf wenige Fälle erstreckt, bei denen es sich indessen nicht um Lage schlechthin handelt, sondern man meint der Mensch liege so und so, in dieser bestimmten Stellung — und dabei gehört die Stellung woanders hin;

das Liegen aber, was bedeutet es anderes als 'er ist an einem Ort', da nun Stellung und Ort bereits festgelegt sind, wozu soll man diese beiden Kategorien zu einer 201
neuen Einheit zusammenfassen? Ferner, wenn 'er sitzt' eine Verwirklichung bedeutet, so ist es unter die Verwirklichungen einzuordnen, wenn dagegen ein Erleiden, in den Zustand des Erlittenhabens oder Leidens. Und was bedeutet 'er liegt gebettet' anders als er liegt hoch, wie entsprechend er liegt tief oder in der Mitte? Da nun das Gebettetliegen unter das ZUETWAS gehört, warum wird nicht auch der gebettet Liegende dort eingeordnet? Auch das Rechts wird doch dort eingeordnet und der Rechte und der Linke.

$\frac{25}{202}$ Soviel hierüber. Was aber diejenigen angeht welche vier Klassen ansetzen und die Dinge vierfach einteilen in ZUGRUNDELIEGENDE und WIEBESCHAFFENE und BESTIMMT BEFINDLICHE und IN BEZIEHUNG BEFINDLICHE, und über allediesen ein gemeinsames ETWAS ansetzen und alle Dinge in einer einzigen Klasse 203
zusammenfassen — so ließe sich zu dem Punkte, daß sie ein gemeinsames Etwas, eine alles umfassende Klasse ansetzen, vielerlei bemerken; sie können ja dieses ETWAS nicht verständlich und denkbar machen, es trifft nicht auf die unkörperlichen Dinge und die Körper zugleich zu; 204
auch haben sie keine Unterschiedlichkeiten übriggelassen nach denen sie das Etwas sondern könnten; dies Etwas ist ferner entweder seiend oder nichtseiend, und ist es seiend, so ist es eine seiner Gattungen, ist es nichtseiend, so ist das Seiende nichtseiend — und zahllose andere Einwände. Doch wollen wir das für jetzt beiseite lassen und lediglich die Einteilung selber prüfen.

205 Die ZUGRUNDELIEGENDEN Dinge rücken sie an die erste Stelle und stellen hierher, vor die andern Dinge, die Materie: und damit stellen sie das was sie für das oberste Prinzip halten, in den gleichen Rang wie das 206
was diesem ihrem Prinzip nachfolgt. Erstlich fassen sie damit das Frühere mit dem Späteren in eines zusammen;

es ist aber nicht möglich daß in derselben Klasse ein Ding früher und ein anderes später sei. Denn bei den Dingen wo es ein Früheres und Späteres gibt, empfängt das Spätere sein Sein von dem Früheren, unter den Dingen dagegen welche unter dieselbe Klasse fallen, erhält jedes von der Klasse her denselben Seinsrang; denn 207
unter einer Seinsklasse kann man ja nur das verstehen was in dem Wesenswas der Gattungen ausgesagt ist; werden sie ja selber, sollt ich denken, behaupten daß von der Materie her die andern Dinge ihr Sein erhalten. Ferner, wenn sie das Zugrundeliegende als eines zählen, so zählen sie nicht die seienden Dinge durch, sondern sind auf die Prinzipien der seienden Dinge aus; es macht aber einen Unterschied ob man die Prinzipien angeben will oder die Dinge selber. Wenn sie nun lediglich die 208
Materie als Seiendes gelten lassen wollen und alle andern Dinge als Erleidungen der Materie bestimmen, dann durften sie dem Seienden und den andern Dingen nicht eine gemeinsame Klasse vorordnen und hätten besser daran getan wenn sie zwischen der Seinsheit und deren Erleidungen unterschieden und diese dann eingeteilt hätten. Unsinnig ist auch die Einteilung in die Zugrun- 209
deliegenden Dinge und in die andern, wo doch das Zugrundeliegende ein Eines ist und keine Unterschiedlichkeit an sich hat, sondern lediglich geteilt wird wie eine Masse in ihre Teile — freilich wäre es noch besser nicht einmal eine Teilung des Zugrundeliegenden zuzugeben, indem man die Seinsheit als kontinuierlich anspricht.

Überhaupt aber ist die Voranstellung dessen was dem 26
Vermögen nach (*potentiell*) ist, statt der Vorordnung der 210
Verwirklichung (*Aktualität*) vor dem Vermögen, das denkbar unsinnigste. Denn das Potentielle kann niemals zur Verwirklichung gelangen wenn es die Anfangsstelle in der Reihe der seienden Dinge einnimmt; es kann sich 211
ja nicht selber zur Verwirklichung bringen, sondern entweder muß das Aktuelle vor ihm liegen und dann ist das Potentielle nicht mehr Prinzip und Anfang, oder wenn sie beide an gleiche Stelle setzen wollen, so würden

sie die Anfangsprinzipien dem Ungefähr anheimgeben. Ferner, wenn sie an gleicher Stelle stehen, warum stellen sie dann nicht das Aktuelle voran? Und warum soll das Potentielle in höherem Grade seiend sein und nicht das
212 Aktuelle? Und ist das Aktuelle später, wie soll es denn zu Stande kommen? Denn die Materie bringt die Form ja keineswegs hervor, die Materie, die ohne Beschaffenheit ist, das Wiebeschaffene; und aus dem Potentiellen kann die Aktualität nicht hervorgehen, denn sonst wäre das Aktuelle in ihm enthalten und es wäre nicht mehr einfach.

213 Auch der Gott folgt bei ihnen erst als zweiter auf die Materie, denn er ist Körper und somit besteht er aus Materie und Form. Woher nun kommt ihm die Form? Hat er sie bereits ohne daß er Materie hat, so ist er von der Art eines Prinzips und unkörperliche Form; und dann ist das schaffende Prinzip unkörperlich. Soll er aber bereits ohne die Materie von zusammengesetzter Seinsheit sein, da er ja Körper ist, dann müssen sie eine
214 neue Materie, eben die des Gottes, einführen. Wie kann ferner die Materie, als welche Körper ist, Prinzip sein? Denn es ist unmöglich daß ein Körper nicht Vielheit sei; jeder Körper ist zusammengesetzt aus Materie und Wiebeschaffenheit. Soll es mit diesem Körper anders stehen, so nennen sie die Materie nur durch Wortgleichklang
215 Körper. Soll das Gemeinsame aller Körper die Dreidimensionalität sein, so handelt es sich lediglich um den mathematischen Körper; soll dazu noch die Festigkeit kommen, so ist es kein Einheitliches was sie definieren. Ferner ist Festigkeit ein Wiebeschaffenes oder beruht auf der Wiebeschaffenheit. Und woher soll diese Festig-
216 keit denn kommen? Und woher die Dreidimensionalität, wer hat das Auseinandertreten bewirkt? Denn im Begriff des Dreidimensionalen ist die Materie nicht enthalten, noch auch im Begriff der Materie das Dreidimensionale. Wenn sie also erst an der Größe Anteil erhalten muß, so ist sie kein Einfaches mehr. Woher soll ferner die Einung kommen? Der Körper ist ja nicht

von sich her Einung, sondern erst durch Teilhabe an der Einheit.

Sie hätten sich also klar machen müssen daß es nicht 217
angeht die Masse an die erste Stelle von allen Dingen zu rücken, vielmehr nur das Masselose, Eine, von ihm hätten sie anheben und dann beim Vielen enden müssen, vom Größelosen anhebend bei den Größen, sowahr das 218
Viele nicht sein kann wenn das Eine nicht ist und die Größe nicht, wenn nicht das Größelose; denn die Größe ist Einheit nicht weil sie selber Einheit ist, sondern indem sie teilhat am Einen, also erst infolge eines Zusammentretens. Es muß also das primär und eigentlich 219
Seiende vor dem sein das erst zusammentritt; wie sollte denn sonst das Zusammentreten erfolgen? Auch hätten sie untersuchen sollen welcher Art dies Zusammentreten ist; dann hätten sie vielleicht das Eine ausfindig gemacht, welches es nicht nebenumständlich ist (mit nebenumständlich meine ich den Fall daß ein Ding nicht selber Eines ist, sondern lediglich vermöge eines andern). Und $\frac{27}{220}$
noch eine andere Forderung: sie hätten dem Prinzip aller Dinge seine Würde wahren müssen und nicht das Gestaltlose, dem Leiden Unterworfene, des Lebens Unteilhaftige, Vernunftlose, Finstere und Unbegrenzte zum Prinzip setzen dürfen, und ihm dann auch die Seinsheit beilegen. Denn Gott führen sie lediglich aus 221
Schöntuerei ein: er erhält ja sein Sein erst von der Materie, er ist zusammengesetzt und später, vielmehr er ist 'bestimmt befindliche Materie'.

Wenn ferner die Materie das ZUGRUNDELIEGENDE 222
ist, so muß es notwendig ein anderes geben das, in sie wirkend und außer ihr befindlich, bewerkstelligt daß sie den Dingen zu Grunde liegt die es in sie entsendet; wenn aber der Gott auch seinerseits mit innerhalb der Materie zu Grunde liegen soll und seinerseits mit der Materie geworden ist, dann kann er die Materie nicht mehr zu dem Zugrundeliegenden machen, auch kann er nicht selber zusammen mit der Materie das Zugrundeliegende sein; denn wem sollen sie zugrundeliegen, es gibt ja 223

nichts mehr das sie zu zugrundeliegenden machen könnte, denn alles ist ja schon aufgebraucht für das was als Zugrundeliegendes bezeichnet wurde. Das Zugrundeliegende nämlich ist ein Zuetwas, und zwar ist es nicht zu dem was in ihm ist, sondern zu dem was in es als ein daliegendes hineinwirkt. Das Zugrundeliegende liegt dem Nichtzugrundeliegenden zu Grunde; und das heißt, einem Äußeren; und dies ist mithin fälschlich wegge- 224
lassen. Soll aber nichts anderes, nichts Äußeres nötig sein, sondern das Zugrundeliegende, indem es sich gestaltet, selber alles werden, so wie der Tänzer welcher im Tanze sich selber zu allen Figuren macht, so handelt es sich nicht mehr um ein Zugrundeliegendes, sondern es ist 225
selber alles. Denn so wie der Tänzer seinen Figuren nicht zugrundeliegt (denn die Figuren sind ja von ihm ausgehende Verwirklichungen) so kann auch das was sie Materie nennen nicht allen Dingen zugrunde liegen, wenn die andern Dinge von ihr herkommen sollen; oder besser: die andern Dinge können überhaupt nicht zum Sein gelangen, wenn denn die andern Dinge bestimmt befindliche Materie sind, so wie die Figuren des Tanzes 226
bestimmt befindlicher Tänzer sind. Kommen aber die andern Dinge nicht zum Sein, so kann die Materie überhaupt nicht das den seienden Dingen zugrundeliegende sein; sondern wenn sie als Materie allein vorhanden ist, so ist sie eben damit nicht Materie; denn die Materie ist ein Zuetwas. Das Zuetwas nämlich ist zu etwas anderem, und zwar muß dies aus derselben Klasse sein, z. B. doppelt 227
zu halb, nicht Substanz zu halb. Seiendes aber zu Nichtseiendes, wie kann das ein Zuetwas sein, außer nebenumständlich? Das Verhältnis aber des an sich Seienden zur Materie ist seiend zu seiend. Denn wenn das, was erst zum Sein gelangen soll, Potentialität ist, und das heißt Nichtseinsheit, dann ist auch die Materie Nichtseinsheit. So ergeht es ihnen also: andern halten sie vor daß sie aus Nichtseinsheiten Seinsheiten machen, selber aber machen sie aus ihrer Seinsheit Nichtseins- 228
heit. Der Kosmos nämlich ist, insofern er Kosmos ist,

nicht Seinsheit. Nun ist es aber ein Unding daß die Materie, das Zugrundeliegende, Seinsheit sein soll, die Körper dagegen nicht viel mehr Seinsheit, und noch mehr als sie der Kosmos Seinsheit, welcher nach ihnen lediglich Seinsheit sein kann sofern er ein Teil des Zugrundeliegenden ist; ein Unding daß das Lebewesen 229
nicht von der Seele her Seinsheit erhalten soll sondern lediglich von der Materie; ein Unding daß die Seele eine Affektion der Materie sein soll und später als sie. Woher hat denn die Materie die Beseelung erhalten, und woher ist überhaupt die Seele zur Existenz gelangt? Und wieso kann die Materie diesmal zu Körpern werden, ein anderes Stück von ihr aber zu Seele? Auch dann nämlich wenn die Form von anderswoher 230
hinzuträte, kann noch keineswegs Seele zu Stande kommen, indem zur Materie eine Wiebeschaffenheit hinzutritt, sondern lediglich unbeseelte Körper. Wenn aber etwas die Materie durchbildet und so die Seele hervorbringt, dann gäbe es vor der entstehenden Seele eine hervorbringende Seele.

Indessen mag es noch Vieles geben was sich gegen 28
diese Lehre einwenden läßt, wir wollen jetzt damit innehalten, es würde sonst unsinnig wider eine so offenkundige Unsinnigkeit um den Preis zu streiten und weiter aufzuzeigen daß sie das Nichtseiende als das im höchsten Grade Seiende an die Spitze stellen und dem Letzten den ersten Rang geben. Ursache dafür ist, daß ihnen die 232
Wahrnehmung den Führer abgibt und glaubwürdig erscheint für die Aufstellung der Prinzipien und andern Instanzen. Da sie nämlich die Körper für das Seiende halten und darum deren Verwandlung ineinander ihnen Angst macht, kommen sie zu der Überzeugung das, was unter den Körpern verharre, sei das Seiende; als wollte jemand eher den Raum als die Körper für das Seiende halten, und zwar deswegen weil der Raum nicht untergeht. Indessen mag auch der Raum unter den Körpern ver- 233
harren — es geht nicht darum das irgendwie verharrende als das Seiende anzusehen, sondern es gilt zuvor zuzusehen, welche Momente dem wahrhaft Seienden zukommen müssen, bei deren Vorhandensein auch das ständige Beharren sich ergibt. Denn wenn auch der Schatten ständig verharrte indem er eines sich wandelnden Dinges Begleiter ist, so ist er deswegen nicht in höherem Maße
234 als das Ding. — Ferner wäre die wahrnehmbare Welt unter Einschluß des Zugrundeliegenden und der vielen andern Dinge vermöge ihrer Vielheit in höherem Grade das gesamte Seiende als ein einzelnes Moment in ihr; und wenn sie wirklich das gesamte Seiende wäre, wie könnte es dann das Zugrundeliegende sein, welches nur Unterlage
235 und Nichtseiendes (?) ist? Das Verwunderlichste von allem ist aber daß sie, obgleich sie alles nach der Bürgschaft der Wahrnehmung bestimmen, ein Ding das mit der Wahrnehmung nicht erjagbar ist als Seiendes ansetzen; es ist nämlich nicht richtig wenn sie ihm Widerstand zuschreiben, denn das ist eine Wiebeschaffenheit.
236 Behaupten sie es mit dem Geist zu erfassen, so ist das ein widersinniger Geist, der die Materie sich selber vorordnet und ihr das Seiende zuerkennt statt sich selber. Da somit dieser ihr Geist garnicht wirklich ist, wie kann er da glaubwürdig sein in seinen Aussagen über Dinge die mächtiger sind als er und denen er in keinem Sinne verwandt ist?

237 Indessen über die Materie und die zugrundeliegenden
29 Dinge ist schon anderwärts hinreichend gehandelt. Was aber die WIEBESCHAFFENEN Dinge angeht, so müssen sie diese von den ZUGRUNDELIEGENDEN unterscheiden; und das tun sie auch wirklich; sonst wür-
238 den sie sie ja nicht an zweiter Stelle aufzählen. Gehören sie also einer andern Klasse an, so müssen sie auch einfach sein; und wenn das, nicht zusammengesetzt; und wenn das, dürfen sie keine Materie haben, insofern sie wiebeschaffen sind; und wenn das, so müssen sie unkörperlich sein; ferner müssen sie wirkungskräftig sein, denn die Materie liegt ihnen zu Grunde um zu erleiden.
239 Sind sie dagegen zusammengesetzt, so ist erstlich diese Einteilung unsinnig, welche einfache und zusammen-

gesetzte Dinge auf die gleiche Stufe stellt, dazu noch unter dem Bereich einer einheitlichen Klasse; zweitens setzt sie die eine Gattung in der andern Gattung mit ein, als wollte man bei einer Einteilung der Wissenschaft unterscheiden zwischen Grammatik und Grammatik mit einem Zusatz. Sehen sie trotzdem in den Wiebeschaffenen 240
eine wiebeschaffene Materie, dann sind erstlich die Formkräfte für sie in die Materie gebunden, sie verursachen nicht erst bei ihrem Eintritt in die Materie ein Zusammengesetztes, sondern sie müssen, schon vor dem Zusammengesetzten das sie verursachen, aus Materie und Gestalt zusammengesetzt sein; dann können sie folglich nicht Gestalten und formende Kräfte sein. Wollen sie 241
aber die Formkräfte lediglich als bestimmt befindliche Materie ansetzen, dann sprechen sie die Wiebeschaffenen damit klärlich als IN BEZIEHUNG BEFINDLICHE an, und dann müßten sie unter die vierte Klasse gestellt werden. Ist aber hier die Befindlichkeit eine andere, 242
worin soll der Unterschied liegen? Nun, offenbar soll hier die Befindlichkeit einen höheren Grad von Realität haben. Indessen wenn nicht auch in dem andern Falle Realität vorliegt, wozu rechnen sie ihn dann als besondere Klasse oder Gattung? Es kann doch nicht innerhalb derselben Klasse Einiges Seiendes und Anderes Nichtseiendes sein. Was aber ist eigentlich dies der Materie 243
anhaftende bestimmt Befindliche? Entweder seiend oder nichtseiend. Ist es seiend, so muß es unbedingt unkörperlich sein; ist es aber nichtseiend, so ist es eitler Name und lediglich Materie, und das Wiebeschaffen ist ein Nichts; und ebenso das bestimmt Befindliche, denn es ist in noch höherem Grade nichtseiend; und noch in weit höherem Grade das was sie als vierte Klasse ansprechen. Allein die Materie also ist seiend. Aber wer ist 244
es der uns dies aussagt? Die Materie an und für sich ja wohl nicht; und wenn nicht an und für sich, dann also sagt eine bestimmt befindliche (freilich ist dies 'bestimmt befindliche' nur ein inhaltloser Zusatz) Materie dies aus und erfaßt es. Und wenn sie vernunftgemäße Aussagen 245

machte, so wäre es wundernswert wieso sie denken kann und das Geschäft der Seele vollziehen, obgleich sie weder Geist noch Seele hat; sagt sie aber vernunftwidrig aus und schreibt sich selber zu was sie nicht ist und nicht vermag — wem soll man dann diese Vernunftwidrigkeit
246 zurechnen? Nun, wenn sie aussagen würde, ihr; in Wirklichkeit aber sagt sie nicht aus, sondern der welcher aussagt, trägt ein zu großes Stück von ihr in sich, er gehört ihr als Ganzer; mag er auch eine Seele haben, er ist in Unkenntnis seiner selbst und desjenigen Vermögens welches über derartige Dinge das Wahre auszusagen vermag.

30
247 Was aber die BESTIMMT BEFINDLICHEN Dinge angeht, so ist es wohl ein Widersinn sie als besondere Klasse an die dritte Stelle zu setzen oder wo sonst ihr Platz ist; denn alle bestimmt befindlichen Dinge sind an der
248 Materie. Sie werden einwenden es gebe einen Unterschied zwischen den bestimmt Befindlichen, es sei eine andere bestimmte Befindlichkeit wenn die Materie sich so oder so befindet, eine andere bei den bestimmt befindlichen Dingen; ferner seien die wiebeschaffenen Dinge solche die an der Materie bestimmt befindlich sind, die bestimmt befindlichen Dinge im eigentlichen Sinne aber seien an
249 den wiebeschaffenen. Aber wenn die wiebeschaffenen Dinge ihrerseits nichts anderes sind als bestimmt befindliche Materie, so führt sich ihr bestimmt Befindliches wiederum auf die Materie zurück und muß sich an der
250 Materie befinden. — Wie kann ferner das bestimmt Befindliche eine Einheit sein, da den bestimmt befindlichen Dingen soviel Unterschiedlichkeit anhaftet? Wie kann das drei Ellen Lange und das Weiße unter eine Klasse fallen, wo doch das eine ein WIEVIEL, das andere ein
251 WIEBESCHAFFEN ist? Und wie das WANN und das WO? Wie kann ferner überhaupt das Gestern, das voriges Jahr, das 'im Lykeion und in der Akademie' ein bestimmt Befindliches sein, wie kann es allgemein die Zeit? Denn das trifft weder auf die Zeit selber zu noch auf die Dinge in der Zeit, weder auf die Dinge im Raum noch

auf den Raum. Und wie kann das TUN ein bestimmt 252
Befindliches sein? Ist ja nicht einmal der Tuende ein bestimmt befindlicher, sondern eher ein bestimmt tuender, oder garnicht 'bestimmt', sondern lediglich ein Tuender, und der Leidende ist nicht ein bestimmt befindlicher sondern ein bestimmt leidender, oder überhaupt nur ein leidender, nicht ein bestimmt leidender. Vielleicht wird sich ergeben daß das bestimmt Befindliche lediglich auf die LAGE und auf das HABEN paßt; bei Haben aber handelt es sich nicht um das bestimmt befindliche (*habende*) sondern lediglich um das Habende.

Wenn sie das ZUETWAS (*IN BEZIEHUNG BE-* 253
FINDLICHE) nicht mit den andern Bestimmungen in derselben Klasse zusammengefaßt haben, so würde es Sache einer andern Untersuchung sein zu prüfen, ob sie den Verhältnissen dieser Art eine gewisse Realität beimessen, denn oftmals tun sie dies nicht. Sehen sie in 254
ihnen aber ein Ding das zu den bereits vorhandenen lediglich hinzutritt, so ist es unsinnig das Hinzutretende in dieselbe Klasse zu stellen wie die schon zuvor vorhandenen Dinge. Denn es muß ja vorher Eins und Zwei dasein, damit es halb und doppelt gehen könne.

Was diejenigen Denker angeht welche das Seiende, 255
die Prinzipien des Seienden in noch anderer Weise bestimmt haben, mögen sie sie nun als begrenzt oder unbegrenzt, als Körper oder unkörperlich, oder als beides ansetzen, so steht es frei gesondert über jeden einzelnen von ihnen eine Untersuchung anzustellen, wobei man das von den Alten gegen ihre Lehren Vorgebrachte beiziehen möge.

43. DIE KLASSEN DES SEIENDEN II

VI 2 *περὶ τῶν γενῶν τοῦ ὄντος β'*

Nachdem wir die sogenannten zehn Kategorien überprüft haben, auch von den Denkern gehandelt haben welche alle Dinge in eine Klasse zusammenfassen und dieser dann vier Arten gleich wie Gattungen unterstellen, wäre es nun an der Zeit darzulegen was denn unsere eigene Auffassung von dieser Frage ist, wobei wir versuchen unsere Meinung auf die Lehre Platons zurückzu-
2 führen. Wenn es geboten wäre das Seiende als Eines zu setzen, dann bedürfte es keiner Untersuchung über die Frage, ob es eine Klasse über allen gibt oder ob die Klassen nicht unter eine gefaßt werden können, und ebenso bei den Prinzipien, auch nicht darüber ob die Prinzipien gleichzeitig als Klassen oder die Klassen
3 gleichzeitig als Prinzipien zu setzen sind, oder ob wohl die Prinzipien alle auch Klassen, nicht aber die Klassen Prinzipien sind, oder umgekehrt, oder ob in beiden Fällen nur gewisse Prinzipien Klassen und nur gewisse Klassen Prinzipien sind, oder ob in dem einen Falle alle auch das andere sind, in dem andern Falle aber nur einige.
4 Da wir aber behaupten daß das Seiende nicht Eines ist (warum, das haben Platon sowohl wie andere Denker dargelegt), so erweist es sich wohl als unumgänglich diese Klassen zu untersuchen, wobei wir zuvor festzulegen haben welche Anzahl wir ihm zuschreiben und in welchem Sinne.

5 Nachdem wir also nach dem Seienden oder den seienden Dingen forschen, ist es notwendig zuerst still bei uns diese Dinge zu sondern und zu bestimmen, was wir als 'das Seiende' bezeichnen (dieses muß jetzt bei rechtem Vorgehen Gegenstand unserer Prüfung sein) und was

zwar andern Denkern als Seiendes erscheint, uns sich aber lediglich als 'Werdendes' darstellt, welches 'niemals wahrhaft seiend' ist. Man darf sich diese beiden Dinge 6 nicht in dem Sinne voneinander gesondert denken als zerfiele eine übergeordnete Klasse, das ETWAS, in sie, auch nicht glauben daß Platon dies getan habe. Denn es ist lächerlich das Seiende mit dem Nichtseienden unter eine Klasse zu stellen, das ist als wollte man Sokrates und das Bildnis des Sokrates in dieselbe Klasse einordnen. Denn sondern heißt hier abtrennen und für sich 7 stellen, und das was lediglich als Seiendes erscheint, als nichtseiend bezeichnen, wobei wir uns selber daran gemahnen müssen daß ein anderes das wahrhaft Seiende ist. Platon hat, indem er dem 'Seienden' das Wort 'immer' hinzufügte, darauf gewiesen daß das Seiende von der Art sein muß daß die Wesenheit des Seienden niemals trügt. Das also ist das Seiende von dem wir 8 sprechen, und ihm als einem nicht Einen soll unsere Untersuchung gelten. Erst danach wollen wir, wenn es recht ist, auch über das Werden und das Werdende, über die wahrnehmbare Welt etwas aussagen.

Nachdem wir es also nicht als Eines ansehen, schreiben $\frac{2}{9}$ wir ihm eine bestimmte Zahl zu oder setzen wir es als unendlich? In welchem Sinne ist dies nicht Einessein denn zu verstehen? Nun, wir nennen es zugleich Eines und Vieles, es ist ein Eines welches vielgestaltig ist und das Viele zur Einheit in sich versammelt hat. Nun muß not- 10 wendig das in diesem Sinne Eine entweder als Klasse Eines sein und die seienden Dinge seine Arten, vermöge derer es zu Vielem und Einem wird, oder es gibt mehrere Klassen des Einen welche alle unter das Eine fallen; oder 11 es gibt mehrere Klassen welche aber nicht unter einander fallen sondern jede einzelne umfaßt die ihr untergeordneten Bestimmungen — mögen diese nun ihrerseits Klassen niederen Ranges sein oder Arten, denen wieder die Individuen untergeordnet sind — und sie alle tragen bei zu der einheitlichen Wesenheit und aus ihnen allen ergibt sich die Existenz der geistigen Welt, welche wir

12 ja als das Seiende ansehen. Dann aber handelt es sich nicht mehr nur um Klassen, sondern es sind zugleich die Prinzipien des Seienden; Klassen sind sie weil unter ihnen andere, niedere Klassen stehen, weiterhin Arten und Individuen; und Prinzipien, weil auf diesem Wege das Seiende aus dem Vielen ersteht, und weil aus ihnen 13 das Gesamtsein besteht. Wäre es lediglich eine Mehrheit der Bestandteile, deren Zusammentreten in der Gesamtheit das All ausmachte, die aber nichts sich Untergeordnetes hätten, so handelte es sich um Prinzipien, nicht aber um Klassen; beispielsweise wenn man die Sinnenwelt aus den vier Elementen, Feuer und seinesgleichen, hervorgehen ließe, so wären das Prinzipien, nicht aber Klassen; es sei denn man verwendete das Wort Klasse mehrdeutig.

14 Wir behaupten also daß es gewisse Klassen gibt die zugleich Prinzipien sind: wollen wir damit nun sagen daß eine Mischung der Klassen, bei der wir sie alle, eine jede samt den ihr untergeordneten Dingen, zur gegenseitigen Vereinigung führen, das All hervorbringe, und somit eine Vermengung aller Dinge veranstalten? Nein, denn dann wären sie jeweils nur potentiell und nicht aktuell, die einzelne Klasse bliebe dann nicht rein in 15 ihrem Eigensein. Sollen wir also die Klassen für sich lassen und nur die Einzeldinge vermengen? Und was wird dann aus diesen für sich seienden Klassen? Sie werden für sich in ihrem reinen Eigensein existieren, ohne daß die Vermengung der Dinge sie zerstört. Wie aber soll das erreicht werden?

16 Nun, davon später; für jetzt haben wir, nachdem wir zugestanden daß Klassen vorhanden sind, die obendrein Prinzipien der Substanz sind, und daß in anderer Hinsicht die Prinzipien von den Zusammensetzungen zu unterscheiden sind, zuerst darzulegen in welcher Beziehung wir sie Klassen nennen, und warum wir sie voneinander scheiden und nicht unter eine Einheit fassen: 17 das ist ja als träfen sie nur von ungefähr zur Bildung einer Einheit zusammen; es wäre doch viel einleuchten-

der sie von vornherein unter eine Einheit zu fassen! Nun, wenn sie allesamt Arten des Seienden sein könnten und ihnen untergeordnet die Individuen, ohne daß etwas dabei draußen bliebe, dann wäre es vielleicht möglich so zu verfahren. Da aber ein derartiger Ansatz die Auf- 18
hebung der Klassen bedeuten würde — selbst die Arten würden so keine Arten sein, überhaupt handelt es sich nicht um eine unter das Eine fallende Vielheit, sondern um Alles Eines, ohne daß noch irgend ein anderes Ding oder mehrere außerhalb des Einen stehen; das Eine 19
könnte ja nur dann zu einer Vielheit werden welche auch Arten aus sich erzeugt, wenn es noch außer ihm ein Anderes gäbe; es selber nämlich könnte nicht Vielheit werden; es sei denn man zerstücke es wie eine Größe, aber auch dann wäre das Zerstückende von ihm verschieden; soll es sich aber selber zerstücken oder überhaupt in sich sondern, dann müßte es schon vor dieser Sonderung in sich gesondert sein. Aus diesem und aus vielen andern 20
Gründen also muß man die Zusammenfassung in eine einzige Klasse aufgeben; weiter auch deshalb weil es nicht angeht jedes beliebig herausgegriffene Ding als Seiendes oder Seinsheit anzusprechen; nennt man ein solches Ding seiend, so meint man damit nur einen Nebenumstand; so als wenn man die Seinsheit weiß nennt, denn damit meint man nicht das eigentliche Sein der Weiße.

Wir setzen also eine Mehrheit der Klassen an; und $\frac{3}{21}$
zwar eine Mehrheit welche nicht von ungefähr ist. — Sie stammen also doch von dem Einen her! — Nun, auch wenn sie von dem Einen herstammen, dieses jedoch von ihnen in ihrer Seinsdefinition nicht (*kategorial*) ausgesagt wird, so steht nichts im Wege daß jede einzelne von ihnen, da sie der andern nicht gleichartig ist, eine besondere Klasse für sich ist. Ist dies Eine nun also 22
außerhalb der so zustandegekommenen Klassen, dies Eine welches wohl ihre Ursache ist, nicht aber von ihnen in ihrer Wesensbestimmung ausgesagt wird? Ja, es ist außerhalb ihrer; denn das Eine ist jenseits, kann also

nicht mit unter die Klassen gerechnet werden, vermöge seiner existieren ja erst die Klassen, die in Bezug auf ihr
23 Klassesein gleichen Rang miteinander haben. Und warum darf Jenes nicht mit eingerechnet werden? Nun, wir suchen das Seiende und nicht das jenseits des Seienden liegende. Gewiß, für das Jenseitige gilt das; welches ist denn aber die Einheit welche miteingerechnet werden kann? Wobei immer merkwürdig bleibt, wieso das Verursachende unter den Verursachten mit eingerechnet
24 wird. Gewiß, es wäre unsinnig das Verursachende mit ihnen unter eine Klasse zu fassen; wird es aber in dem Sinne unter die Verursachten eingerechnet daß der Begriff der Klasse und alle anderen Bestimmungen erst nachher kommen, und diese nachherigen Dinge verschieden von ihm sind und es nicht als Klasse oder sonst etwas von ihnen ausgesagt wird, dann müssen sie notwendig ihrerseits Klassen sein welche Untergeordnetes
25 enthalten. Wenn du das Gehen erzeugt hättest, so würde deshalb das Gehen doch nicht unter dich als Klasse fallen; und wenn nichts anderes ihm als Klasse übergeordnet wäre und die ihm untergeordneten Dinge da wären, dann wäre eben das Gehen eine Klasse in der Wirklichkeit.

26 Vielleicht aber darf man überhaupt nicht behaupten das Eine sei den andern Dingen Ursache, sondern muß sie gleichsam als seine Stücke, seine Elemente auffassen, und das Ganze als eine einheitliche Wesenheit welche lediglich durch unser menschliches Denken zerteilt wird, während es selber infolge seiner wundernswerten Kraft Eines in Allem ist und als Vielheit nur in Erscheinung tritt und zur Vielheit wird, z. B. wenn es
27 sich bewegt; der reichen Vielfalt der Wirklichkeit ist es zu danken daß das Eine nicht Eines ist, wir dagegen heben gleichsam Stücke von ihm heraus, setzen sie je
28 als besondere Einheit an und nennen sie Klasse; denn wir bedenken nicht daß wir nicht das Ganze zusamt erblickt haben, sondern nur einen Teil herausheben und diese Teile dann wieder zusammenknüpfen, weil wir

nicht im Stande sind sie lange Zeit festzuhalten; denn sie streben zu sich selbst zurück, und so entlassen wir sie wieder in ihre Ganzheit, lassen sie Eines werden oder vielmehr sein.

Vielleicht jedoch wird dies klarer werden wenn die 29
Klassen klar erkannt sind und wir festlegen, wie groß ihre Anzahl ist; denn dabei ergibt sich auch ihre Art. Da es nun aber gilt nicht bloße Behauptungen aufzustellen, sondern auch zum Verständnis und zur Einsicht in das Dargelegte zu gelangen, wollen wir folgendermaßen verfahren.

Wenn es um den Körper ginge und wir wissen wollten 30
was für ein Ding in unserm Weltall die Wesenheit des Körpers darstellt, würden wir da nicht, wenn wir an irgend einem seiner Teile festgestellt haben daß sich an ihm unterscheiden läßt das Zugrundeliegende, das Wiegroße, d. h. seine Größe, das Wiebeschaffene, z. B. seine Farbe, nun auch von jedem andern Körper aussagen, 31
daß in der Wesenheit des Körpers sich unterscheiden läßt einmal gleichsam die Seinsheit, dann das Wiegroße und das Wiebeschaffene (Dinge welche tatsächlich alle beisammen sind, durch das Denken aber in drei zerlegt werden) und der Körper wäre dann die Einheit dieser Drei? Wenn weiter Bewegung mit seiner Existenz wurzelhaft 32
verbunden wäre, würden wir auch sie mitrechnen, und diese vier wären eine Einheit, und dieser einheitliche Körper würde in Bezug auf seine Einheit und seine Wesenheit durch diese vier Bestimmungen insgesamt zur Wesenserfüllung gebracht. In derselben Weise gilt es 33
nun, nachdem es sich um die geistige Seinsheit, die Klassen und Prinzipien der oberen Welt handelt, fortzudenken das in der Körperwelt herrschende Werden, die Erfaßbarkeit durch Wahrnehmung und die Größen (denn eben unter diesen Voraussetzungen erfolgt ja erst die Sonderung, das Auseinandertreten der Dinge) und sich einer geistigen Wesenheit zu vergewissern welche wahrhaft seiend ist und in höherem Grade Einheit. Wo- 34

bei denn das Erstaunliche ist wieso das in diesem Sinne Eine Vieles und Eines sein kann; bei den Körpern ist ja zugestanden daß das nämliche Ding Eines und Vieles ist, läßt sich doch dies Ding ins Unendliche teilen und ist seine Farbe unterschieden von seiner Form, denn
35 man kann sie ja voneinander unterscheiden: faßt man dagegen die Seele ins Auge, die einheitlich ist, ohne Ausdehnung, ohne Größe und von höchster Einfachheit — denn so muß sie beim ersten Insaugefassen dem Denken erscheinen — wie kann man da erwarten daß sie sich
36 anderseits wieder als Vielheit erweisen werde; während man doch meinen mußte hier werde ein Ende der Teilung sein, nachdem das Lebewesen gesondert war in Körper und Seele und der Körper sich als vielgestaltig, zusammengesetzt und mannigfaltig erwiesen hatte, bei der Seele aber war man getrost, sie zeigte sich als einfach und man meinte, man sei nun zum Prinzip vorgedrungen und dürfe in der Wanderung innehalten.

37 Diese Seele nun also wollen wir, nachdem wir sie uns aus dem geistigen Reich zu Handen geholt haben so wie vorher den Körper aus dem Sinnenreich, ins Auge fassen und fragen, wie dies Eine Vieles sein kann und wie die Vielheit Eines, nicht als aus Vielem zusammengesetzte Einheit, sondern als einheitlich-viele Wesenheit; denn haben wir dies erfaßt und klar gemacht, so wird, wie gesagt, auch die Wahrheit über die Klassen des Seienden klar werden.

38 An erster Stelle vergegenwärtigen wir uns folgendes. Da die Körper, z. B. die der Tiere und Pflanzen, jeweils eine Vielheit sind vermöge der Farben, Umrisse, Größen und Gestalten ihrer Teile und sich an verschiedenen Orten befinden, dabei aber alle aus einer Einheit kommen, so kommen sie entweder aus dem schlechthin Einen;
39 oder aus solchem welches doch in höherem Grade Einheit ist als das aus ihm kommende, und somit auch in höherem Grade seiend als das aus ihm Entstandene; denn so groß der Abstand zum Einen ist, so groß ist er zum Seienden. Da sie also zwar aus einer Einheit kommen,

diese aber nicht im Sinne der schlechthinigen, absoluten Einheit Einheit ist (sonst könnte sie keine auseinandertretende Vielheit hervorbringen), so bleibt nur übrig daß sie aus einer Einheit-Vielheit stammen. Das aber was sie hervorbringt ist die Seele: diese ist mithin Einheit-Vielheit. Besteht nun diese Vielheit in den rationalen 40
Formen der entstehenden Dinge? Ist also die Seele selber zu unterscheiden von den Formen? Nein, sie ist ja auch ihrerseits eine rationale Form, sie ist der Inbegriff der Formen, die Formen sind ihre Verwirklichung wenn sie kraft ihrer Substanz Wirkung übt; und ihre Substanz ist die Potentialität der Formen. Somit ist dieses Eine als Vielheit erwiesen aus den Wirkungen die es auf die andern Dinge ausübt.

Wenn sie nun aber keine Wirkung ausübt, wenn man 41
sie als nichtwirkende ins Auge faßt und zu dem Stück in ihr hinaufsteigt welches keine Wirkung übt? Wird man nicht auch hier eine Vielheit von Kräften antreffen? Daß die Seele sei, wird jedermann zugeben; ist aber dies Sein dasselbe das man von einem Stein aussagt? Nein, 42
es ist nicht dasselbe, sondern so wie beim Beispiel des Steines das Sein für den Stein nicht sein Sein, sondern sein Stein-Sein ist, so enthält auch in unserm Falle für die Seele ihr Sein zugleich das Seele-Sein. Ist dies Seele- 43
Sein nun zu unterscheiden von dem übrigen Gehalt welcher die Seinsheit der Seele ausmacht, derart daß es sich um das Seiende handelt, an dem ein spezifischer Unterschied die Seele ergibt? Nein, die Seele ist zwar ein bestimmt charakterisiertes Seiendes, jedoch nicht in der Weise wie ein Mensch blaß ist, sondern so daß sie lediglich eine bestimmt charakterisierte Seinsheit ist, und das bedeutet daß sie ihre Gehalte von keiner Stelle erhält die außerhalb ihrer Seinsheit liegt. Aber erhält 6 44
sie nicht doch ein Stück ihrer Seinsheit von außen, derart daß zu scheiden ist zwischen der Seele im Sinne des Seins und der Seele im Sinne des Soseins? Nein, denn ist sie Seele im Sinne des Soseins und kommt dies So von außen, dann wird nicht das gesamte Sein, kraft

dessen sie Seele ist, Seinsheit sein, sondern nur zu einem Stück; und dann ist nur ein Teil von ihr Seinsheit, und 45
nicht ihr Ganzes. Was kann ferner ihr Sein ohne die übrigen Bestimmtheiten anders sein als Stein? Es muß aber dies ihr Sein gleichsam Quell und Urgrund ihres Seinsumfangs sein, oder besser: es muß alles das sein was sie selber ist; mithin auch Leben; so sind denn ihre 46
beiden Gehalte Eines, das Sein und das Leben. Und ist nun diese Einheit die einer rationalen Form? Nein, das Zugrundeliegende ist Eines, und zwar so Eines daß es doch wieder Zweiheit oder Mehrheit ist, alle das was die Seele primär ist. Entweder sie ist Sein-und-Leben, oder sie hat Leben; indessen wenn sie Leben hat, so steht das Habende als solches nicht im Leben und das Leben nicht im Sein; kann also das eine das andere nicht haben, so müssen beide als Einheit angesprochen werden.

47 So ist die Seele also Eines-und-Vieles, und zwar so vieles als in dem Einen in Erscheinung tritt; sie ist Eines für sich selbst, gegenüber den andern Dingen aber Vieles; ihr Sein ist Eines das sich aber, indem es sich gleichsam bewegt, als Vielheit hervorbringt; als Ganzheit ist sie Eines, indem dies Eine aber unternimmt sich
48 gleichsam selber zu betrachten, ist sie Vielheit; ihr Seiendes mag sich gewissermaßen nicht mit sich selber und seinem Einessein begnügen, da es zu alle den Gehalten das Vermögen hat, die in ihm sind; und dies sein sich selbst Betrachten ist die Ursache dafür daß es als Vielheit erscheint, denn sonst denkt es sich nicht; denn tritt es nur als Einheit in Erscheinung, so kann es sich nicht denken, sondern fällt im Sein mit sich selbst zusammen.

7
49 Welches sind nun die in der Seele erblickten Gehalte und wieviele an Zahl? Da wir in der Seele Seinsheit und Leben zusamt antrafen und zwar Seinsheit als ein sich über die ganze Seele erstreckendes Gemeinsames und desgleichen Leben als Gemeinsames, Leben nun aber auch im Geiste ist, führen wir nun den Geist ein und dessen Leben und setzen als eine allem Leben gemein-
50 same, einheitliche Klasse die BEWEGUNG an. SEINS-

HEIT aber und BEWEGUNG, welche das primäre Leben ist, haben wir als zwei gesonderte Klassen zu setzen. Selbst wenn sie zuletzt Einheit sind, man sondert sie doch durch das Denken, da man diese Einheit nicht als Einheit antrifft, sonst könnte man sie ja garnicht sondern. Beachte aber daß auch an andern Dingen 51
das Sein sich deutlich von Bewegung oder Leben sondert, wenn auch nicht im wahrhaften Sein so doch in seinem Schatten welcher denselben Namen wie das Sein führt. So wie am Bildnis des Menschen vieles fehlt und 52
insbesondere das Entscheidende, das Leben, so ist auch bei den Sinnendingen das Sein nur ein Schatten des Seins, abgetrennt von dem vorzüglichen Sein welches im Urbild das Leben war. Genug, auf diesem Wege sind wir dazu gelangt das Sein vom Leben zu sondern und das Leben vom Sein.

Was nun das SEIENDE angeht, so hat es viele Arten 53
und ist eine besondere Klasse. Die Bewegung aber ist weder unter das Seiende zu stellen noch über das Seiende, sondern neben das Seiende; denn sie wird an ihm angetroffen nicht als an einem Zugrundeliegenden, sie ist eine Verwirklichung von ihm, keines von beiden ist ohne das andere, es sei denn im bloßen Denken, die beiden Wesenheiten sind Eines; denn das Seiende ist ja in der Verwirklichung und nicht nur potentiell. Nimmst du 54
aber jede für sich gesondert, so tritt am Seienden die Bewegung in Erscheinung und an der Bewegung das Seiende; so wie bei dem Einen-Seienden jedes der beiden Momente, für sich genommen, das andere hat, während trotzdem das Denken sie als Zweiheit anspricht und jedes als eine doppelt-eine Form. Da nun die Be- 55
wegung sich am Seienden zeigt als etwas das seine Seinsart nicht verändert, sondern es vielmehr im Sein gleichsam zur Vollendung bringt, und da ferner das so bestimmte Sein in dieser Art von Bewegung verharrt, so würde man, wollte man nicht die STÄNDIGKEIT einführen, noch unsinniger handeln als wenn man die Bewegung nicht zugeben wollte; denn Begriff und Gedanke 56

der Ständigkeit ist am Seienden noch handgreiflicher als der der Bewegung; denn im Seienden liegt ja dasjenige vor welches immer identisch und gleichartig und im Besitz einheitlicher Form ist. So sei denn die STÄNDIG-
57 KEIT eine besondere Klasse, welche von der Bewegung zu unterscheiden ist, wo sie ja geradezu als ihr Gegensatz sich darstellt. Daß sie aber vom Seienden verschieden ist, das ist auf vielerlei Weisen offensichtlich, unter anderm daraus daß sie, sollte sie mit dem Seienden identisch sein, es nicht in höherem Grade sein könnte als die Bewegung; denn warum sollte zwar die Ständigkeit mit dem Seienden identisch sein, nicht aber die Bewegung, welche doch gleichsam sein Leben und seine Verwirklichung ist und seiner Seinsheit, seinem Sein selber zu-
58 gehört? Nein, ebenso wie wir die Bewegung vom Seienden gesondert haben als mit ihm identisch sowohl wie nichtidentisch, wie wir die beiden als Zwei bezeichnet haben die doch wieder Eines sind, auf dieselbe Weise müssen wir auch die Ständigkeit von ihm sondern und doch wieder nicht sondern, indem wir sie im Geiste um so viel sondern daß wir sie als andere Klasse in der Wirk-
59 lichkeit ansetzen. Sonst nämlich, wenn wir die Ständigkeit und das Seiende gänzlich zur Einheit zusammenfallen ließen und keinen Unterschied gelten ließen, und gleichermaßen das Seiende und die Bewegung, so würden wir durch das Mittelglied des Seienden die Ständigkeit und die Bewegung zur Identität zusammenfallen lassen, Bewegung und Ständigkeit ergäbe sich dann als Eines.
8
60 Nein, es sind diese drei als gesonderte Klassen zu setzen, wenn denn der Geist jede gesondert denkt, und sein Denken, sofern es Denken ist, zugleich ein Setzen darstellt und die Klassen existieren wenn sie wirklich gedacht sind. Die Dinge nämlich, deren Sein mit Materie verknüpft ist, deren Sein besteht nicht im Geist; die Klassen aber sind immateriell, und wenn die immateriellen Dinge gedacht werden, so besteht eben darin ihr Sein.

61 So schau denn auf den reinen Geist, blicke unverwandt

auf ihn, und bediene dich nicht der leiblichen Augen: dann siehst du den Herd der Seinsheit und auf ihm das nieschlafende Feuer, siehst wie es in sich ständig ist, wie es auseinandertritt und doch beisammen ist, du siehst beharrendes Leben und ein Denken welches nicht auf das Zukünftige gerichtet ist sondern auf das Jetzt, vielmehr auf das was immer Jetzt ist und immer Gegenwart; du siehst dann wie der Geist in sich selber denkt und 62
nicht nach außen; und in dem Denken liegt die Verwirklichung, die Bewegung, in dem sich selber Denken aber die Seinsheit, das Seiende; denn er denkt als Seiender sich selber als Seienden, das worauf sein Denken gleichsam zielt, ist Seiendes. Denn die auf sich selber gerichtete 63
Verwirklichung ist nicht Seinsheit, wohl aber ist das, auf das sie sich richtet und von dem sie kommt, Seiendes; das was gesehen wird ist das Seiende, nicht aber der Sehakt; auch dieser erhält freilich das Sein, da sein Ursprung und sein Ziel Seiendes ist. Indem aber der Geist Seiendes in der Verwirklichung ist und nicht potentiell Seiendes, knüpft er diese Zweiheit wiederum zusammen und sondert sie nicht, sondern macht sich selbst zu seinem Gegenstand und seinen Gegenstand zu sich selbst. Das Seiende aber ist das allerseßhafteste, um es sind die 64
andern Dinge zur Ständigkeit zusammengetreten, es hat sie nicht als äußere Zutat, sondern aus sich und in sich. Ständigkeit aber ist auch das worein das Denken endet (ohne daß es doch anfing) und Ständigkeit von wo es anhob (ohne doch anzuheben); denn Bewegung wird nicht aus Bewegung und endet nicht in Bewegung. Ferner ist auch die Idee in Ständigkeit, die Idee die ja die Grenze des Geistes ist, während der Geist ihre Bewegung darstellt.

Alle Dinge sind somit Seiendes, Bewegung und Stän- 65
digkeit, dies sind die Klassen die durchgängig vorhanden sind, und jedes Einzelding von den Späteren ist ein bestimmtes Seiendes, eine bestimmte Ständigkeit und eine bestimmte Bewegung. Wenn man nun diese drei ins Auge faßt, indem man in die Intuition der seienden Wesenheit

eintritt, und vermöge des Seienden, das man in sich hat, das Seiende erblickt und vermöge seiner übrigen Inhalte die übrigen Klassen, die Bewegung die am Seienden ist, vermöge der Bewegung die man in sich hat und die Ständigkeit vermöge der eignen Ständigkeit und diese seine In- 66
halte jenen oberen Wirklichkeiten gemäß macht — sind sie zusamt und gleichsam ineinander verwoben, so faßt man sie zusammen und sondert sie nicht, dann aber nimmt man gewissermaßen ein wenig Abstand, hält inne und sondert, und ersieht dann das Seiende und die Bewegung und die Ständigkeit als drei für sich stehende 67
einheitliche Klassen: hat man sie damit nun nicht als voneinander verschiedene angesprochen und in Andersheit gesondert, hat die Andersheit am Seienden erblickt indem man sie als drei für sich stehende setzte, hinwiederum aber, indem man sie wieder ins Eine zusammenzog und an Einem sah und alle als Einheit, damit sie ins Selbige zusammengezogen und so die Selbigkeit als ent- 68
stehend und seiend erblickt? Also ist es nötig jenen drei Klassen noch diese zwei hinzuzufügen, das SELBIGE und das ANDERE, sodaß sich insgesamt fünf Klassen ergeben. Und zwar verleihen die beiden letzten den Dingen nach ihnen, daß sie andere und selbige sind. Denn jedes Ding ist ein bestimmtes anderes sowohl wie ein bestimmtes selbiges; das schlechthin Selbige und Andere ohne das 'bestimmt' dürfte dann also eine Klasse darstellen.

Es sind aber diese Bestimmungen erste Klassen; denn 69
man kann nichts von ihnen aussagen das ihr Wesenswas enthielte. Gewiß, man kann 'seiend' von ihnen aussagen, denn sie sind seiend; aber nicht im Sinne einer Klasse, denn sie sind nicht das was ein bestimmtes Seiendes ist; und ebensowenig kann man das in diesem Sinne von Bewegung und Ständigkeit aussagen, denn sie sind nicht Arten des Seienden, und was seiend ist, ist entweder Art des Seienden oder an ihm teilhabend; anderseits hat auch das Seiende nicht etwa an diesen beiden als seinen Klassen teil, denn sie sind ihm nicht übergeordnet, sind nicht früher als das Seiende.

Indessen daß dies erste Klassen sind, kann man ge- 9
wiß aus dem Dargelegten, und vielleicht noch aus andern 70
Beweisen erhärten; wie aber soll man sich vergewissern daß es allein diese sind und nicht noch andere außer ihnen? Warum soll zu ihnen nicht auch das Eine gehören, warum nicht das Wieviele, ferner das Wiebeschaffene und das Zuetwas und die übrigen die schon andere Denker aufgezählt haben?

Das EINE also: handelt es sich um das schlechthin 71
Eine, dem nichts anderes anhaftet, nicht Seele noch Geist noch irgendetwas, so kann dies von nichts ausgesagt werden, ist mithin nicht Klasse. Handelt es sich dagegen um das dem Seienden anhaftende Eine, dasjenige das wir als Eines-Seiendes ansprechen, so ist dies nicht primär Eines. Ferner, wenn es ohne Unterschiedenheit 72
in sich ist, wie soll es da Arten hervorbringen? Tut es das aber nicht, dann ist es keine Klasse. Und wie sollte man es scheiden? Denn im Scheiden machte man es zur Vielheit, und dann wäre das Eine selber Vielheit und müßte sich selbst vernichten, wenn es Klasse sein wollte. Ferner müßte man etwas hinzutun wenn man es 73
in Arten schiede; denn im Einen kann es keine Unterschiedenheiten geben wie es sie im Seienden gibt; denn daß es vom Seienden Unterschiedenheiten gibt, läßt die Vernunft zu, vom Einen aber niemals. Weiter: mit einer Unterschiedenheit setzt man jeweils eine Zweiheit und hebt somit die Einheit auf; denn überall läßt die Hinzufügung einer Einheit das bisherige Wieviel verschwinden.

Wollte man nun sagen, das Eine am Seienden und das 74
Eine an der Bewegung und den übrigen Klassen sei ein gemeinsames, und damit das Seiende und das Eine auf die gleiche Stufe stellen, so ist zu erwidern: so wie unsere Untersuchung das Seiende nicht als Klasse für die andern Klassen zuließ weil sie nicht seiend im Seinssinne sind, sondern nur seiend in geringerer Weise, ebenso kann auch das Eine nicht gemeinsam sich über sie erstrecken, sondern sie sind teils primär Eines, teils aber nur in geringerer Weise.

75 Will jemand aber das Eine nicht alle andern Klassen umfassen lassen, sondern es nur als eine besondere Klasse für sich ansetzen wie die übrigen, so gilt ihm entweder das Seiende und das Eine als identisch, und dann führt er, da das Seiende bereits unter die Klassen eingerechnet ist, ein leeres Wort ein; oder beide sind ihm gesondert, dann meint er eine Wirklichkeit; wenn er dann etwas hinzufügt, so kann er sie als Eines ansprechen, wenn aber nicht, dann meint er wieder nur jenes Eine welches von
76 keinem Ding ausgesagt werden kann. Meint er aber das Eine welches dem Seienden beiwohnt, so sagten wir schon daß dies nicht primär Eines ist. Freilich, warum soll dies denn nicht primär Eines sein wenn jenes schlechthin Eine ausgeschieden ist? Wir nennen ja auch das was nach Jenem ist, seiend und zwar primär seiend! Nun, im Falle des Seienden ist das was vor ihm ist, nicht seiend, oder wenn, doch nicht primär; beim Einen da-
77 gegen ist auch das, was vor ihm ist, Eines. Ferner: wenn es durch das Denken vom Seienden geschieden wird, so hat es keine Unterschiedlichkeiten. Ist es aber im Seienden, so ist es entweder seine Folge, dann ist es eine Folge von allen Dingen, und später als sie, die Klasse aber muß früher sein; oder es ist ihm gleichzeitig, dann ist es allen Dingen gleichzeitig, eine Klasse aber ist nicht
78 gleichzeitig; oder es ist früher, dann ist es ein Prinzip, und zwar von ihm allein; ist es aber sein Prinzip, so ist es nicht seine Klasse; und wenn nicht seine Klasse, so auch nicht die der andern Dinge, sonst müßte auch das Seiende das Prinzip aller andern Dinge sein.

79 Im ganzen scheint es daß das im Seienden befindliche Eine sich dem schlechthin Einen nähert, es fällt mit dem Seienden zusammen und das Seiende, soweit es zu Jenem gerichtet ist, ist Eines, soweit es Jenem aber nachgeordnet ist, ist es lediglich das was auch Vielheit sein kann, während Jenes Eines bleibt und, da es sich nicht teilen
10 80 will, auch nicht Klasse sein will. — Wie aber kann dann jedes einzelne Seiende Eines sein? Nun, weil das bestimmte Eine nicht Eines ist, denn das bestimmte Eine

ist bereits Vielheit. Die einzelnen Arten sind vielmehr lediglich im Sinne der Namensgleichheit Eines, denn die Art ist Vielheit, Eines wird hier gesagt wie von einem Heer oder einem Chor. Das obere Eine findet sich also 81
bei diesen Dingen garnicht; das Eine ist also nicht ein Gemeinsames, man trifft beim Seienden und bei den bestimmten seienden Dingen das Eine keineswegs als dasselbe an. Mithin ist das Eine nicht Klasse. Denn von jeder Klasse gilt, daß wenn sie für ein Ding Wirklichkeit hat, ihre Gegensätze für dies Ding nicht mehr Wirklichkeit haben. Wenn aber für ein Ding, da es Alles ist, sowohl das Eine wie seine Gegensätze Wirklichkeit hat, so kann das Eine für dies Ding nicht die Klasse darstellen. Somit kann das Eine weder für die ersten Klassen 82
als Klasse Geltung haben — ist doch selbst das Eine-Seiende ebensosehr Vieles wie Eines, und auch keine andere der Klassen ist in dem Sinne Eines daß sie nicht auch vieles wäre — noch auch für die andern, späteren Dinge, welche durchaus Vielheit sind. — Überhaupt 83
aber kann keine Klasse Eines sein; wenn also das Eine Klasse sein soll, so muß es sein Einssein aufgeben. Denn das Eine ist nicht Zahl; Zahl aber müßte es sein, wenn es Klasse werden soll. Ferner ist das Eine der Zahl nach Eines; denn wäre es der Klasse nach Eines, so wäre es nicht Eines im eigentlichen Sinne. Ferner: wie bei den 84
Zahlen das Eine nicht als Klasse über ihnen ist, sondern man es in ihnen enthalten sein läßt, nicht aber ihre Klasse sein läßt, so ist es auch wenn das Eine an den seienden Dingen ist: es kann nicht ihre Klasse sein, weder die des Seienden noch der übrigen seienden Dinge noch ihrer aller. Ferner: wie das Einfache das Prinzip 85
des Nichteinfachen ist, nicht aber auch seine Klasse (denn dann müßte auch das Nichteinfache einfach sein), so ist es auch beim Einen: wenn das Eine Prinzip ist, so kann es für die ihm nachgeordneten Dinge nicht Klasse sein; es kann dies also weder für das Seiende noch für die übrigen Dinge sein. Soll es aber doch ihre Klasse 86
sein, so müßte es dies für die einzelnen Einheiten sein,

man müßte dann verlangen das Eine von der Seinsheit zu sondern. Damit wäre es dies aber für Bestimmtes. Denn so wie das Seiende nicht für alle Dinge Klasse ist sondern nur für die Arten die seiend sind, so wäre es das Eine auch nur für die Arten die Eines sind. Was aber soll die Unterschiedenheit einer Art von der andern sein, sofern sie Eines sind, so wie es beim Seienden eine Unter-
87 schiedenheit einer Art von der andern gibt? — Indessen wenn das Eine mit dem Seienden und der Seinsheit zugleich geteilt wird, und das Seiende zufolge dieser Teilung, und weil es an vielen Dingen als dasselbe vorfindlich ist, Klasse ist, warum soll da nicht auch das Eine, indem es ebenso vielfach in Erscheinung tritt wie die Seinsheit und sich in die gleichen Stücke teilt, Klasse
88 sein können? — Nun, erstlich besteht keine Notwendigkeit daß etwas, das in einer Vielheit enthalten ist, Klasse ist sei es für die in denen es enthalten ist sei es für andere Dinge; überhaupt aber braucht etwas deswegen, weil es den Dingen gemeinsam ist, noch nicht unbedingt Klasse zu sein. Ist doch der Punkt, welcher in den Linien enthalten ist, nicht Klasse, weder für die Linien noch überhaupt, und ebensowenig, wie gesagt, das in den Zahlen enthaltene Eine für die Zahlen oder für die andern Dinge.
89 Denn das Gemeinsame muß sowohl in vielen Dingen sein wie auch eigentümliche Unterschiedlichkeiten aufweisen und so Arten hervorbringen, es muß auch dem Wesenswas der Dinge angehören. Was aber sollten die Unterschiedlichkeiten des Einen sein? und was für Arten erzeugt es? Soll es dieselben Arten hervorbringen die am Seienden sind, so müßte es auch dasselbe sein wie das Seiende; dann wäre eines von beiden leeres Wort, und
11 das Seiende reicht schon aus.
90 Es bedarf aber der Überprüfung in welcher Weise denn das Eine im Seienden ist, in welcher Weise diese sogenannte Teilung stattfindet, insbesondere bei den Klassen, und ob sie in beiden Fällen dieselbe oder verschieden ist. Zuerst ist da nun zu prüfen in welchem Sinne überhaupt irgend ein beliebiges Einzelnes Eines heißt und ist, so-

dann ob wir diese Bezeichnung im gleichen Sinne anwenden bei dem Einen-Seienden wie dort im Jenseitigen. Was das über allen Dingen stehende Eine betrifft, so 91
ist es nicht überall dasselbe; denn es gilt nicht in gleichem Sinne von den sinnlichen und den geistigen Dingen (indessen so steht es ja auch mit dem Seienden), noch gilt es im gleichen Sinne von den Sinnendingen untereinander; es ist nicht dasselbe in Reigen und Heer wie in Schiff und Haus, noch auch in diesen wie im Kontinuierlichen. Indessen trotzdem suchen doch alle diesem 92
Selben gleichzukommen, nur erreichen es einige Dinge nur von fern, andere schon mehr; und mit einem höheren Grade von Wirklichkeit wird es dann auf der Stufe des Geistes erreicht; denn die Seele ist Eine, und noch mehr ist der Geist Einer und das Seiende Eines. Ist da 93
nun nicht in jedem dieser Fälle, wenn wir das Seiende eines Dinges ansprechen, zugleich auch sein Eines angesprochen, steht es mit seinem Einen nicht ebenso wie mit seinem Seienden? Nun, das ist nur nebenumständlich, keineswegs ist es insofern es Seiendes ist, auch schon Eines, sondern es ist möglich, ohne weniger seiend zu sein, doch weniger Eines zu sein. Ein Heer oder Chor ist nicht weniger seiend als ein Haus, ist aber dennoch weniger Eines.

So scheint es eher daß das im Einzelnen befind- 94
liche Eine auf das Gute gerichtet ist, und insoweit es des Guten teilhaft wird, insoweit ist es auch Eines, darauf beruht sein höherer oder geringerer Grad von Einessein. Denn jedes Ding will nicht ein Sein schlechthin sein, sondern ein mit dem Guten verbundenes. Des- 95
halb trachten auch die nichteinen Dinge, nach ihrem Vermögen Eines zu werden; die Naturwesen vereinigen sich vermöge der Natur selber, da sie mit sich geeint werden wollen; die Einzelwesen trachten ja nicht voneinander fort, sondern zueinander und ineinander; so 96
möchten auch alle Seelen in die Einheit eingehen gemäß ihrer Seinsheit; und zwar liegt das Eine beiderseits in ihrer Seinsheit: es ist ihr Ausgangspunkt und ist ihr Ziel,

sie beginnt bei dem Einen und eilt hin zu dem Einen;
97 und ebenso steht es mit dem Guten. Denn keinerlei Ding könnte in der Wirklichkeit zur Existenz gelangt sein, keines könnte hernach erhalten bleiben, wenn nicht sein Trachten auf das Eine gerichtet wäre. So steht es mit den Naturwesen; und was die Künste angeht, so schafft jede Kunst jedes ihrer Werke in Richtung auf das Eine, soweit es die Kunst und sofern es die Werke vermögen.
98 Am meisten aber von allen Dingen erreicht das Seiende das Eine; es ist ihm ja nahe. Daher ist es bei allen andern Dingen so daß sie nur mit dem Wort bezeichnet werden das sie bedeutet, z. B. 'Mensch'; wir mögen wohl einmal 'ein Mensch' sagen, das bezeichnet dann aber den Gegensatz zu zwei Menschen, und wenn wir in anderm Sinne die Bezeichnung 'Eines' von ihm brauchen, so ist
99 das immer ein Zusatz: das Seiende aber bezeichnen wir mit dem Gesamtnamen 'Eines-Seiendes' und legen damit, indem wir auf seine Einheit hinweisen, seine nahe Beziehung zum Guten fest. Auch in ihm stellt sich das Eine als Prinzip und Ziel dar, aber nicht wie bei den andern Dingen, sondern derart daß bei ihm sowohl das Frühere wie das Spätere Eines ist, daß es in dem Einen
100 ist. Und was ist nun das in ihm vorfindliche Eine? Ist es nicht gleichermaßen in allen seinen Teilen, und wird also als ein Gemeinsames angetroffen? Nun, erstlich ist der Punkt auch als Gemeinsames in den Linien und doch nicht Klasse der Linien; und bei den Zahlen ist ein Gemeinsames, und zwar vielleicht eben dies Eine, und ist doch nicht ihre Klasse; denn das Eine am Einen selber ist nicht dasselbe wie das Eine an der Eins und Zwei
101 und den andern Zahlen. Und zweitens, wenn auch im Seienden ohne weiteres einiges Erstes und einiges Späteres sein kann, einiges Einfaches und einiges Zusammengesetztes, und selbst in allen diesen Stücken des Seienden das Eine identisch sein mag: so bringt es, da es keine Unterschiedlichkeit an sich hat, auch keine Arten von ihm hervor; und wenn es dies nicht tut, so kann es auch nicht selber Klasse sein.

Soviel hiervon. Wieso aber kann den Zahlen, indem 12 102
sie jeweils Eines sind, das Gute zukommen, wo sie doch
unbeseelt sind? Nun, das gilt ebenso von den andern
unbeseelten Dingen. Wollte man aber behaupten die
Zahlen hätten überhaupt kein Sein, so ist zu sagen daß
wir nur von den seienden Dingen gesprochen haben und
von der Hinsicht, in der sie jeweils Eines sind. Werfen 103
sie aber die Frage auf wieso der Punkt am Guten teil-
haben könne, so müssen sie ihm entweder ein Sein an
und für sich zuschreiben, und wenn sie ihn dann als un-
beseelt ansetzen, so läuft es auf dieselbe Frage wie bei
den andern unbeseelten Dingen hinaus; oder sie lassen
den Punkt in andern Dingen sein, z. B. im Kreis: so gilt
das was für den Kreis das Gute ist, auch für den Punkt,
darauf ist sein Drängen gerichtet, und auf diesem Wege
trachtet er nach der oberen Welt. — Wie aber können 104
die Klassen solche Dinge sein? Sind sie auch die zer-
stückelten Einzeldinge? Nein, die Klasse ist als Ganzes
in jedem der Dinge, für die sie Klasse ist. Wie aber ist
sie dann noch Eines? Nun, sie ist der Klasse nach Eines,
d. h. sie ist Ganzheit in der Vielheit. Und ist sie lediglich
in den teilhabenden Dingen? Keineswegs, sie ist sowohl
an sich wie in den Teilhabenden. Das wird aber wohl
später noch klarer werden.

Jetzt aber fragen wir warum das Wieviele nicht unter 13 105
die ersten Klassen gehört, und weiter dann das Wie-
beschaffene. Das WIEVIELE nun ist nicht erste
Klasse wie die andern, weil die andern zusamt beim
Seienden sind. Die Bewegung ist beim Seienden, sie ist 106
seine Verwirklichung, denn sie ist sein Leben; und die
Ständigkeit ist in die Seinsheit selber eingegangen; und
in noch höherem Grade ist mit diesen drei Klassen ge-
geben daß sie Andere und Selbige sind, auch diese Klassen
also sind zugleich mit ihm. Was aber die Zahl betrifft, so 107
ist sie später als jene andern und später als sie selbst, die
späteren Zahlen kommen von den früheren, sie folgen
einander nach, die späteren sind in den früheren ent-
halten: die Zahl kann also jedenfalls nicht unter die

ersten Klassen gerechnet werden, und es bleibt zu fragen
108 ob sie überhaupt Klasse ist. Die Größe aber ist noch in
höherem Grade später und zusammengesetzt; denn sie
enthält die Zahl, die Linie ist in gewisser Weise Zweiheit
und die Fläche Dreiheit. Wenn also auch die kontinuier-
liche Größe das Wieviel von der Zahl erhält, wie kann
sie, da die Zahl nicht Klasse ist, dies ihrerseits sein?
Ferner enthalten die Größen auch das Früher und das
109 Später. Wenn aber Zahl und Größe gemeinsam ist daß
sie Wieviele sind, so ist genau zu fassen was dies Wie-
viel ist, und wenn man das ermittelt hat, setze man es
als spätere Klasse an und rechne es nicht unter die ersten.
Und wenn es Klasse ist die nicht zu den ersten gehört,
so ist es zurückzuführen auf eine der ersten Klassen oder
auf eine der Klassen die sich auf die ersten zurückführen.
110 Es ist wohl offensichtlich daß die Wesenheit des Wie-
vielen ein so und so Vieles anzeigt, sie mißt das so und
so Viele des Einzeldings und ist selber ein so und so
Vieles. Wenn aber das so und so Viele gemeinsam gilt für
Zahl und Größe, dann ist entweder die Zahl das erste
111 und die Größe stammt von ihr; oder es ist überhaupt so
daß die Zahl in einer Vermengung von Bewegung und
Ständigkeit besteht, während die Größe eine Art von
Bewegung ist oder aus der Bewegung kommt; denn die
Bewegung schreitet ins Unbegrenzte vor, die Ständig-
keit aber bringt im Anhalten dieses Vorschreitens die
112 Eins hervor. Indessen über die Entstehung von Zahl und
Größe, oder vielmehr darüber ob sie existieren oder bloß
gedacht sind, ist hernach zu handeln. Vielleicht mag die
Zahl unter die ersten Klassen gehören und die Größe erst
später sein als Ergebnis einer Zusammensetzung; die
Zahl bezieht sich ja auf beständige Dinge, während die
Größe im Reich der Bewegung statthat.

14 Indessen hierüber, wie gesagt, hernach. Warum aber
113 gehört das WIEBESCHAFFENE nicht zu den ersten
Klassen? Nun, auch es ist später und folgt der Seinsheit
nach. Die Seinsheit muß aber diese Bestimmungen als
ihr nachfolgende haben, da sie die erste ist, und nicht

aus ihnen erst ihr Sein erhalten oder durch sie erst zur Seinserfüllung gelangen; denn sonst wäre sie später als Wiebeschaffenheit und Wievielheit. Wenn es sich um 114
zusammengesetzte Seinsheiten handelt, die aus vielem bestehen und bei denen Zahl und Wievielheit die Unterscheidung hergibt, so gibt es da gewiß Wiebeschaffenheiten, an denen auch eine gewisse Gemeinsamkeit zu beobachten ist. Bei den ersten Klassen aber darf die Scheidung nicht nach einfachen und zusammengesetzten erfolgen, sondern es handelt sich um einfache Dinge, welche die Seinsheit zur Erfüllung bringen, und zwar nicht die bestimmte Seinsheit. Denn es wäre kei- 115
neswegs unsinnig wenn die bestimmte Seinsheit sich auch aus Wiebeschaffenheit erfüllt, wenn sie bereits vor der Wiebeschaffenheit ihre Seinsheit hat, indem das so und so Beschaffene von außen kommt, während die Seinsheit selber das was sie hat, seinshaft hat. Freilich haben 116
wir an anderer Stelle gelehrt daß Wiebeschaffenheiten, die zur Seinserfüllung der Seinsheit gehören, dies nur im Sinne der Namensgleichheit sind, und daß eigentlich nur das Wiebeschaffenheit ist was von außen kommt und der Seinsheit nachfolgt; die Vorgänge innerhalb der Seinsheiten seien deren Verwirklichungen, und erst die ihnen nachfolgenden seien ihre Affektionen; aber wir 117
fügen jetzt hinzu daß die Bestimmungen welche einer bestimmten Seinsheit zugehören, garnicht zur Seinserfüllung der Seinsheit schlechthin beitragen können: dem Menschen entsteht kein Zuwachs an Seinsheit daraus daß er Mensch ist; sondern die Seinsheit ist von vornherein da, ehe sie in die Unterschiedenheit gelangt; so ist auch das 'Lebewesen' schon da, ehe es in die Bestimmung 'vernünftiges' gelangt.

Aber wie können die vier andern Klassen die Seins- 15 118
heit zur Erfüllung bringen ohne sie doch bereits zur wiebeschaffenen Seinsheit zu machen? Denn sie machen sie ja nicht zu einer bestimmten Seinsheit. Nun, daß das Seiende ein Erstes ist, wurde dargelegt, und daß es mit der Bewegung und Ständigkeit, mit dem Andern und

119 Selbigen ebenso steht, ist offenkundig. Daß nun diese Bewegung keine Wiebeschaffenheit hervorruft, ist vielleicht ohne weiteres ersichtlich, wird aber durch unsere Darlegung noch deutlicher werden. Wenn nämlich die Bewegung ihre Verwirklichung ist, das Seiende aber und überhaupt die ersten Klassen in der Verwirklichung (*aktuell*) sind, dann kann die Bewegung nicht nebenumständlich sein; vielmehr, da sie die Verwirklichung des in der Verwirklichung Befindlichen ist, kann sie nicht einmal mehr als zur Seinserfüllung der Seinsheit beitragend bezeichnet werden, sondern ist die Seinsheit
120 selber. Daher stürzt sie die Seinsheit nicht in ein Späteres, nicht in die Wiebeschaffenheit; vielmehr ist sie ihr gleichgeordnet; es ist nicht so daß die Seinsheit zuerst Seiendes ist und dann in Bewegung ist, oder zuerst Seiendes ist und dann in Ständigkeit; auch ist die Ständigkeit nicht eine Affektion von ihr; und auch das Selbige und Andere sind nicht nachträglich, denn die Seinsheit ist nicht nachträglich zur Vielheit geworden, sondern ist was sie immer war: Eines Vieles, und wenn sie Vieles ist, so ist sie auch Andersheit, und wenn Eines
121 Vieles, auch Selbigkeit. Das genügt zur Seinsheit; schickt sie sich aber an zum Niederen hinabzuschreiten, dann wirken andere Bestimmtheiten auf sie, die nicht mehr Seinsheit erzeugen sondern wiebeschaffene Seinsheit und wieviele Seinsheit; und sie mögen als Klassen angesetzt werden, nicht aber als erste.

16
122 Und das ZUETWAS welches 'aussieht wie ein Nebenschößling des Seienden', wie kann es unter die ersten Klassen gerechnet werden? Denn ein Verhältnis findet statt von einem Ding zu einem andern und nicht zu sich
123 selbst. Und das WANN und das WO sind noch weiter davon entfernt. Denn das WO bezeichnet daß ein Ding in einem andern ist, ist also Zweiheit; eine Klasse muß aber Einheit sein und nicht Zusammensetzung. Auch existiert in der oberen Welt kein Raum; es ist aber hier die Rede nur von den in Wirklichkeit existierenden
124 Dingen. Und ob es dort oben eine Zeit gibt, muß noch

geprüft werden; vielmehr gibt es sie wohl nicht. Wenn ferner die Zeit Maß ist, und nicht Maß schlechthin, sondern Maß der Bewegung, so ist sie Zweiheit und ein zusammengesetztes Ganzes, das später ist als die Bewegung; also kann sie nicht auf der gleichen Stufe der Einteilung stehen wie die Bewegung. Das TUN aber und LEIDEN haben in der Bewegung statt. Wenn es in der oberen 125
Welt Leiden gibt, so auch Tun; indessen wenn das Tun Zweiheit bedeutet, so gleichermaßen das Leiden; keines von beiden ist also ein Einfaches. Ferner bedeutet auch das HABEN Zweiheit; und die LAGE bedeutet daß ein Ding in einem andern in bestimmter Weise ist, sie ist also Dreiheit. —

17
Aber das Schöne und das Gute und die Tugenden, 126
warum gehören sie nicht zu den ersten Klassen? Nun, was zunächst das Gute betrifft: wenn es sich um das erste Gute handelt, die Wesenheit die wir als das Gute bezeichnen, während in Wahrheit sich nichts von ihr aussagen läßt sondern wir Menschen, da wir sie nicht anders bezeichnen können, nennen sie so; so kann dieses von nichts die Klasse sein. Denn es wird nicht von an- 127
dern Dingen ausgesagt, sonst würde jedes Ding, von dem es ausgesagt würde, damit als das Gute selbst angesprochen. Ferner ist Jenes vor der Seinsheit und nicht an der Seinsheit. Handelt es sich dagegen um das Gute als Wiebeschaffenes, so gehört allgemein das Wiebeschaffene nicht zu den ersten Klassen. — Aber ist denn die 128
Wesenheit des Seienden nicht ein Gutes? — Nun, erstlich gilt das in einem andern Sinne, nicht so wie von dem Ersten. Ferner ist sie ein Gutes nicht im Sinne der Wiebeschaffenheit, sondern das Gute ist an ihr. — Aber wir 129
sagten doch auch von den andern Klassen daß sie an ihm sind, und jede von ihnen ist Klasse, weil sie ein Gemeinsames ist und an vielen Dingen sichtbar wird; wenn nun auch das Gute sichtbar wird an jedem Teile der Seinsheit oder des Seienden, oder an den meisten, warum soll es da nicht Klasse sein und zu den ersten gehören? — Nun, es ist in alle diesen Teilen nicht dasselbe, sondern 130

ist dort primär und sekundär und noch späteren Ranges; denn entweder stammt das eine Gute von dem andern (das spätere von dem früheren) oder alles Gute stammt von dem Einen Jenseitigen, nimmt aber in verschie- 131
denem Maße je nach seiner eignen Anlage daran teil. Aber wollte man es auch als Klasse ansetzen, es wäre dann ein Späteres. Denn daß ein Ding gut ist, ist später als seine Seinsheit und sein Wesenswas, auch wenn es damit verkoppelt ist; die andern Klassen dagegen gehören zum Seienden insofern es Seiendes ist, und zu seiner Seins- 132
heit. Darüber hinaus gibt es dann ja auch noch das Jenseits des Seienden Belegene, weil nämlich das Seiende und die Seinsheit nicht im Stande ist Nichtvieles zu sein, sondern es muß unumgänglich diese aufge- 133
zählten Klassen haben, es muß Eines-Vieles sein. Wenn wir jedoch ohne Zögern das Gute das im Seienden ist, als die seiner Anlage entsprechende Verwirklichung in Richtung auf das Eine bezeichnen und hierin sein Gutes sehen, sodaß es von hier aus gutgestaltig wird, so ergibt sich daß dies sein Gutes eine auf das Gute gerichtete Verwirklichung ist; und das heißt, es ist sein Leben, und das heißt, seine Bewegung; diese aber ist bereits eine der Klassen.

18
Vom Schönen aber ist folgendes zu sagen. Wenn das 134
Schöne die erste Schönheit ist, ist dasselbe und ähnliches zu bemerken wie wir es zum Guten taten. Ist die Schönheit aber das was an der Idee gleichsam ausstrahlt, so ist darauf hinzuweisen daß dies nicht an allen Ideen dasselbe ist, und daß das Ausstrahlen etwas Späteres ist. 135
Ist dagegen das Schöne nichts anderes als die Seinsheit selber, so ist es in der Seinsheit bereits mitgesetzt. Ist es aber auf uns, die Beschauer, gerichtet, indem es in uns eine bestimmte Affektion verursacht, so ist diese seine Wirksamkeit Bewegung; und auch wenn sich diese Wirksamkeit auf das Jenseitige richtet, ist sie Bewegung.
136
Ferner ist auch die Wissenschaft eine Eigenbewegung, denn sie ist ein Sehen des Seienden, eine Verwirklichung und kein Verhalten; so daß auch sie unter die Bewegung

fällt, oder meinetwegen unter die Ständigkeit oder auch unter beide; fällt sie aber unter beide, so ist sie ein Zusammengesetztes; und als Zusammengesetztes ein Späteres. Was ferner den Geist betrifft, so denkt er das Seiende, 137
d. h. ein aus allen Dingen Zusammengesetztes, und gehört nicht unter die Klassen; der wahrhafte Geist ist das Seiende mit allen seinen Inhalten, er ist geradezu alles Seiende, während das bloße Seiende, allein genommen, das die Stellung einer Klasse erhält, ein Element von ihm ist. Gerechtigkeit aber und Zucht und die 138
Tugend überhaupt sind allesamt bestimmte Verwirklichungen des Geistes; sie gehören mithin nicht zu den ersten Klassen, ja sie stehen unterhalb jeder Klasse und sind Arten.

Diese vier also sind die Klassen, und zwar die ersten 19
Klassen. Bringt nun die einzelne Klasse kraft ihrer 139
selbst die Arten hervor, z. B. das Seiende, zerlegt es sich schon von sich aus ohne Mitwirkung der andern Klassen? Nein, denn das Seiende muß die Unterschiedenheiten von außerhalb seiner Klasse bekommen, sie müssen gewiß Unterschiedenheiten des Seienden als Seienden sein, jedoch kann nicht das Seiende selber die Unterschiedenheiten in sich haben. Und woher soll es sie dann bekommen? Es 140
kann sie ja nicht aus dem Nichtseienden nehmen. Wenn es sie also aus dem Seienden nehmen muß und nur noch die drei übrigen Klassen vorhanden sind, so offenbar aus diesen, indem sie mit ihm sich verbinden, zu ihm hinzutreten, sich ihm paaren und mit ihm zusamt sind. In- 141
dessen sind sie mit ihm zusamt, so machen sie eben das Gesamtsein aus; wie aber kommen dann die andern Dinge zustande, die unter dem Gesamtsein stehen? Und wie erzeugt die Gesamtheit der Klassen die Arten? Wie die Bewegung die Arten der Bewegung, desgleichen die Ständigkeit und die übrigen Klassen? Man muß ja auch 142
davor auf der Hut sein daß die einzelne Klasse nicht in ihren Arten verschwindet, daß auch von der Klasse nicht lediglich ausgesagt wird daß sie an den Arten sich vorfindet, sondern sie muß zugleich an den Arten sein und in sich selber, sie muß sich ihnen vermengen und doch rein und unvermengt dastehen und darf nicht, indem sie den andern zur Seinsheit beisteuert, ihr eignes Sein verlieren.

143 Das sind die Fragen deren Prüfung uns nun obliegt. Da wir aber behauptet haben daß das Gesamtsein aller Dinge der Geist sei, und zwar der einzelne Geist, weiter aber vor allen Dingen, wie Arten oder Teilen, das Seiende und die Seinsheit ansetzen und sie noch nicht als Geist ansprechen, bezeichnen wir damit die erreichte Stufe
144 des Geistes als später: das ist eine Schwierigkeit die wir unserm Gegenstande dienstbar machen wollen, wir wollen sie gleichsam als Musterfall verwenden und so uns in der Erkenntnis des Dargelegten voran bringen.
20
145 Nehmen wir also den Geist einerseits als den welcher in nichts sich mit den Teildingen befaßt und auf keinerlei Ding eine Wirkung ausübt, denn sonst würde er zu einem bestimmten Geist, so wie die Wissenschaft vor ihren Teil-Arten ist und auch die Einzelart der Wissenschaft
146 noch vor ihren Teilen — die Gesamtwissenschaft ist keiner ihrer Teilgehalte, sie ist das Vermögen (*Potenz*) zu ihnen allen; ihr einzelner Teil dagegen ist aktuell eben Teil, potentiell aber auch alles was er enthält; ebenso steht es bei der Gesamtwissenschaft; und die Teil-Arten sind die welche potentiell in der Gesamtwissenschaft ruhen, sie erfassen nur den Gehalt dieser Teil-Art, sind aber doch potentiell die Gesamtwissenschaft; denn ausgesagt wird von ihnen die Gesamtwissenschaft und nicht ein Teil von ihr; sie selbst aber muß ungetrübt in sich
147 selber bestehen — so also verstehen wir einerseits als Geist den Gesamtgeist und schreiben ihm ein Sein zu das vor allen einzelnen Verwirklichungen liegt, anderseits verstehen wir auch die Einzelgeiste darunter; diese Teilgeiste erfüllen sich mit dem Sein aller Dinge, er aber der der Geist über ihnen allen ist, stattet die Einzel-
148 geiste aus, ist aber lediglich ihre Potenz; er besitzt in der Form der Allgemeinheit die einzelnen, und sie wiederum

besitzen in der Form des Teilseins den allgemeinen so wie eine einzelne Wissenschaft die Gesamtwissenschaft besitzt; das Sein des großen Geistes ist sein Eigensein, aber auch die einzelnen Geiste sind in sich selber, es sind aber anderseits die Teilgeiste im Gesamtgeist enthalten und der Gesamtgeist in den Teilen, dabei ist aber jeder Teil sowohl für sich wie in jenem andern, und der Gesamtgeist sowohl in den Teilen wie für sich; sie alle sind 149
potentiell in Jenem, welcher für sich ist, aktuell ist er sie alle zusamt, und potentiell ist er jedes gesondert; sie wiederum sind aktuell was sie sind, potentiell aber die Gesamtheit (denn insofern sie das sind als was sie bezeichnet werden, sind sie aktuell das als was sie bezeichnet werden, insofern sie aber in Jenem als in ihrer Klasse sind, sind sie potentiell Jener); und er wiederum ist, so- 150
fern er Klasse ist, potentiell alle Arten die unter ihn fallen, und doch keine von ihnen aktuell, sondern sie sind alle in ihm als ruhende; sofern er aber aktuell das ist was er über den Arten ist, gehört er zu den nicht einzelnen Dingen. Es muß also, wenn sie aktuell sein sollen als Teil-Arten, die von ihm ausgehende Wirkungskraft die Ursache abgeben.

Wie kann nun also der Geist, indem er selber nach 21 151
unserer Darlegung als Eines verharrt, die Einzeldinge hervorbringen? Eine Frage die zusammenfällt mit der andern, wie aus jenen vier Klassen das hervorgeht, was als ihnen untergeordnet bezeichnet wird. So sieh denn 152
wie in diesem großen, unermeßlichen Geist, dem Geist der nicht Fülle der Rede hat aber Fülle des Geistes, dem Geist der alles ist und Ganzheit und nicht ein Teil oder ein bestimmter Geist, sieh wie in ihm alle Dinge sind und aus ihm alle kommen. Die Zahl besitzt er ja durchaus 153
in den Dingen die er sieht; auch ist er ja Eines und Vieles; und dies Viele sind Kräfte, und zwar wundernswerte Kräfte, sie sind nicht schwächlich, sondern da sie rein sind, sind sie gewaltig, sie strotzen gleichsam und sind Kräfte im wahren Sinne, sie kennen keine Grenze; so ist denn der Geist unendlich, ist Unendlichkeit und Groß-

154 heit. Wenn du also diese Großheit erblickst, und mit ihr die Schönheit die in ihrer Seinsheit enthalten ist, mit ihr den Glanz der um sie ist und das Leuchten, wenn du dies als im Geiste seiend erblickst, dann siehst du auch wie jetzt das Wiebeschaffene erwächst; und verbunden mit der anhaltenden Wirksamkeit zeichnet sich nun unter
155 deinem Blick die Größe ab wie sie in Ruhe daliegt. Das macht Eins und zwei und drei (und die Größe ist wie alles Wieviele dreifach); und wenn nun das Wieviele sichtbar wird und das Wiebeschaffene und beide auf dem Wege zur Vereinigung sind und sie in gewissem Sinne er-
156 langen, so sieh wie sich die Figur einstellt. Und indem nun die Andersheit ins Spiel kommt und das Wieviele und das Wiebeschaffene sondert, entstehen die Unterschiede der Figuren und die andern Wiebeschaffenheiten; und indem sich die Selbigkeit dazugesellt, verursacht sie die Existenz der Gleichheit im Wievielen, in Zahl wie in Größe, die Andersheit aber die der Ungleichheit, und so entstehen Kreise und Quadrate und die Figuren mit ungleichen Seiten, ferner die gleichen und ungleichen Zahlen und die geraden und ungeraden.

157 Da nämlich der Geist geistbegabtes Leben ist und Verwirklichung die nicht unvollendet bleibt, so läßt er nichts aus von allem was wir heute als Werk des Geistes antreffen, sondern enthält das alles, weil es in seinem Vermögen liegt, er enthält sie in der Weise wie es dem
158 Geiste entspricht. Das Enthalten bedeutet aber beim Geist das Denken; und zwar nicht ein durchlaufendes (*diskursives*) Denken, und trotzdem ist keine ausgelassen von alle den rationalen Formen (*formenden Gedanken*), sondern der Geist ist gleichsam selber ein einheitlicher Gedanke, groß, vollkommen, alle andern Gedanken in sich enthaltend, und diese in ihm enthaltenen, angefangen von den ersten, durchlaufend; oder vielmehr, er hat sie stets durchlaufen, so daß der Akt des Durchlaufens
159 niemals tatsächlich ausgeführt zu werden braucht. Überhaupt findet man ja stets alle das, was man infolge Überlegung als in der Natur vorhanden ermittelt, bereits im

Geist vor, wo es ohne Überlegung da ist, sodaß man zu der Auffassung kommen konnte daß der Geist aus Überlegung das Seiende so geschaffen habe; so z. B. bei den rationalen Formen welche die Tiere hervorbringen: so wie es sorgfältigste Überlegung als das Beste erdenken könnte, so findet sich alles bereits in den rationalen Formen, die vor aller Überlegung sind. Was soll man da 160
erst erwarten von den Dingen welche vor der Natur sind und höher als die in ihr wirkenden rationalen Formen? Bei Dingen deren Seinsheit nichts anderes ist als eben der Geist, für die weder das Seiende noch der Geist ein Nachträgliches ist, wird wohl ohne alle Bemühung alles zum Besten stehen, wenn es denn dem Geiste gemäß geordnet ist und das ist was der Geist will und ist; deshalb ist ja der Geist auch das Wahrhafte und Erste; denn käme er von einem andern, so wäre dieses der Geist.

Indem so alle Figuren sichtbar werden im Seienden 161
und die gesamte Wiebeschaffenheit — denn die Wiebeschaffenheit war keine bestimmte, es war ja unmöglich daß nur eine vorhanden ist, denn es wohnt ihr ja die Andersheit inne, sondern sie ist eine und viele; auch die Selbigkeit war ja dort zugegen; das Obere ist Eines und Vieles, und ist von Anbeginn derart daß dies Eine und Viele in allen Arten vorhanden ist; so sind die Größen 162
unterschiedlich und die Wiebeschaffenheiten unterschiedlich; es wäre ja nicht füglich daß irgend etwas ausgelassen sei, denn das All dort droben ist vollkommen, sonst wäre es nicht All — und indem dann das Leben alles überformt oder vielmehr allerwärts beiwohnt, entstanden notwendigermaßen sämtliche Lebewesen, und auch die Körper waren vorhanden, da Materie und Wiebeschaffenheit vorhanden sind. Indem so alles immer ent- 163
steht und doch beharrt und alles in Ewigkeit im Sein umfaßt ist, wobei die Einzelwesen gesondert das sind was sie sind, wiederum aber im Einen beisammen sind: so ist der Geist diese Zusammenfügung und gleichsam Verflochtenheit aller Dinge die in dem Einen sind; und 164
indem er die seienden Dinge in sich enthält, ist er das

allvollendete Lebewesen, das 'Lebewesen im Seinssinne'; indem er aber dem aus ihm Stammenden seinen Anblick gewährt, wird er zum geistigen Gegenstand und gibt ihm die Möglichkeit ihn sachgemäß *(Geist)* zu benennen.

22
165 Das meint auch Platon mit seinem Rätselwort: 'wie nun der Geist die Ideen welche dem allvollendeten Lebewesen innewohnen erschaut, wieviele und welcher Art sie innewohnen . . .' Auch die Seele, die dem Geist untergeordnet ist, obgleich sie die Ideen als Seele doch in sich hat, erschaut sie besser in dem ihr Vorgeordneten; und der menschliche Geist, obgleich er sie hat, erschaut sie doch besser in dem ihm Vorgeordneten; denn in sich selber erschaut er sie lediglich, in dem ihm Vorgeordneten aber erschaut er außerdem noch daß er erschaut.
166 Derjenige Geist nun von dem es heißt daß er 'erschaut', ist nicht getrennt von dem was vor ihm ist, er geht aus ihm hervor; und weil er aus dem Einen als Vielheit hervorgeht und die Andersheit ihm gesellt ist, ist er Eines-Vieles. Der Eine Geist aber welcher das Viele ist, bringt aus entsprechender Notwendigkeit auch die vielen Geiste hervor.

167 Übrigens aber ist es nicht möglich im Geist das der Zahl nach Eine, das Individuum zu erfassen; denn alles was man immer erfassen mag, ist Art; denn es ist ohne Materie. Auch dies deutet Platon verhüllt an, wenn er sagt, 'die Seinsheit werde ins Unendliche zerstückelt'.
168 Denn solange das Zerlegen auf eine Art trifft, z. B. wenn es von der Klasse ausgeht, liegt noch kein Unendliches vor, der Vorgang wird begrenzt durch die Arten, die aus der Klasse erzeugt sind; die 'unterste Art' aber, die sich nicht mehr in Arten zerlegen läßt, ist in höherem Grade unendlich. Das ist gemeint mit dem Wort 'dann aber nun ins Unendliche entlassen und auf sich beruhen lassen'.
169 Indessen nur soweit man die Individuen für sich nimmt, sind sie unendlich; sobald man sie aber in das Eine befaßt, unterwerfen sie sich der Zahl. So enthält der Geist das was ihm nachgeordnet ist, d. h. die Seele, welche mithin der Zahl unterliegt, und zwar die Seele bis zu

ihrem untersten Stück; dies ihr unterstes Stück aber ist dann gänzlich unendlich.

So ist denn der Geist in dieser Verfassung Teil, ob- 170
wohl er alle Dinge enthält und der Gesamtgeist ist, und seine Teile sind aktuell Teil weil er selber Teil ist; die Seele aber ist Teil des Teiles, jedoch im Sinne einer von ihm ausgehenden Wirksamkeit; denn manchmal richtet er seine Wirksamkeit auf sein eignes Innere, dann ist das Ergebnis die Existenz der andern Geiste, und manchmal aus sich heraus, dann ist das Ergebnis die Seele. Und indem dann die Seele ihrerseits Wirksamkeit übt als 171
Klasse oder Art, entstehen die andern Seelen als ihre Arten. Diese nun haben eine zwiefache Wirksamkeit: die eine richtet sich nach oben, und sie ist Geist, die andre nach unten, und sie enthält die Existenz der übrigen Kräfte, je nach dem Maße des Abstiegs; ihr unterstes Stück befaßt sich dann bereits mit der Materie und formt sie. Es hindert aber der untere Seelenbezirk die ganze 172
übrige Seele keineswegs daran, in der Höhe zu weilen. Vielleicht ist auch das was wir ihren unteren Bezirk nennen, nur ein Nachbild von ihr, welches jedoch nicht von ihr abgetrennt ist, sondern so wie im Spiegel andauert, solange draußen das Urbild zugegen ist (wie aber dies 'draußen' zu verstehen ist, müßte noch schärfer gefaßt werden). Bis in den Bezirk, der über diesem Schat- 173
tenbild liegt, reicht die geistige Welt, sie ist Gesamtheit und Vollständigkeit, denn sie besteht aus allen geistigen Gehalten, so wie diese unsre Welt, welche eine Nachbildung jener ist, soweit denn das Nachbild des Lebewesens im Stande ist die Idee des Lebewesens abzubilden, so nämlich wie ein gemaltes Bild oder die Spiegelung im Wasser ein Nachbild ist von dem was vor dem Wasser oder dem Gemälde dazusein scheint. Die Nachbildung 174
aber im Gemälde oder im Wasser bildet nicht das Beisammen (*von Formendem und Geformtem*) ab, sondern nur das Geformte; so enthält auch das Abbild des Geistigen nicht die Nachbilder dessen der alles hervorbringt, sondern nur von den Dingen welche in diesem befaßt sind;

und zu ihnen gehört der Mensch und alles Lebewesen. So ist auch dies Nachbild Lebewesen wie das hervorbringende Prinzip, jedoch in einem andern Sinne, aber beide sind im Geistigen.

44. DIE KLASSEN DES SEIENDEN III

VI 3 *περὶ τῶν γενῶν τοῦ ὄντος γ'*

Damit ist unsere Auffassung von der Seinsheit und ihre Übereinstimmung mit Platons Lehre dargelegt. Nun gilt es zu prüfen ob auch für die andere Wesenheit dieselben Klassen anzusetzen sind wie wir sie in der oberen Welt gesetzt haben; oder ob hier unten mehr Klassen 2 gelten und zu jenen neue hinzuzufügen sind, oder ob hier überhaupt ganz andere gelten, oder ob einige wie dort oben, andere neu anzusetzen sind. (Wenn wir von 'denselben' Klassen sprechen, so ist das nur im Sinne der Analogie und Wortgleichheit zu verstehen; das wird klar werden wenn wir diese Klassen erkannt haben.) Unser 3 Ausgangspunkt ist folgender: da es sich um die Sinnendinge handelt, jedes Sinnending aber in diesem unserm Kosmos befaßt ist, ist es das Gebotene den Kosmos zu untersuchen, sein Sein zu zerlegen und die Bestandteile, in die wir ihn zerlegen, als Klassen zu setzen. So würden 4 wir, wenn wir den Laut zerlegen sollten, der zunächst unbegrenzt ist, ihn in begrenzte Bestimmungen bringen, indem wir das in dieser Vielheit Identische auf ein Eines zurückführen, und ebenso dann ein anderes Eines und noch ein anderes, bis wir es auf eine bestimmte Zahl gebracht haben, und würden dann das Eine, welches den Individuen übergeordnet ist, Art nennen und das den Arten übergeordnete Klasse. Beim Laut nun ist es mög- 5 lich jede einzelne Art und alle sich herausstellenden Arten zusammen auf ein Eines zurückzuführen und von ihnen allen 'Buchstabe' oder 'Laut' auszusagen; bei den Dingen aber die wir jetzt prüfen ist das nicht angängig, wie gezeigt wurde. Deshalb müssen wir eine größere Zahl von Klassen erwarten, und für dies All andere an-

nehmen als jene oberen; denn dies All ist ja andersartig als Jenes, es ist ihm nicht sachgleich (*synonym*) sondern 6 namensgleich (*homonym*), ist sein Abbild. Da nun aber auch hier unten in dem zusammengesetzten Gemenge der eine Bestandteil Körper ist, der andere aber Seele (denn das ganze ist ja Lebewesen), die Wesenheit der Seele aber in jenem geistigen Reich ihre Stelle hat und nicht passen will in das Gefüge dessen was man hier unten Seinsheit nennt: 7 so ist die Seele, mags auch schwierig sein, aus der gegenwärtigen Untersuchung auszuschließen; so würde man, wenn man die Bürger einer Stadt einteilen will nach Vermögensklassen oder Berufen, die ortsanwesenden 8 Fremden bei Seite lassen. Was aber die Affektionen betrifft, welche im Zusammensein mit dem Körper oder um des Körpers willen an der Seele statñtnden, so ist deren Einordnung hernach zu untersuchen, wenn wir die irdischen Dinge prüfen.

2 9 Zuerst also gilt es nun die sogenannte SEINSHEIT zu erforschen, wobei wir uns einig sind daß die Körperwesenheit Seinsheit nur im Sinne der Namensgleichheit genannt wird, und eigentlich, um die Vorstellung des Fließenden auszudrücken, überhaupt nicht Seinsheit sondern mit sachgemäßem Ausdruck 'Werden' heißen 10 muß. Dies 'Werden' nun zerfällt in Dinge dieser und jener Art; darunter die Körper; und diese fallen unter eine Einheit, die einfachen sowohl wie die zusammengesetzten, ferner die sie begleitenden Nebenumstände, die auch ihrerseits voneinander zu scheiden sind. Oder man scheidet nach Materie und der über ihr waltenden Form, und stellt diese beiden je als Klasse für sich oder beide unter eine gemeinsame Klasse, denn beide sind nur dem Namen nach Seinsheit, sie sind 'Werden'. Was aber ist das Ge- 11 meinsame an Materie und Form? Und wie kann die Materie Klasse sein, und für welche Dinge? Denn was gibt es in der Materie für eine Unterschiedlichkeit? An welche Stelle ist ferner das aus beiden sich Ergebende zu setzen? Wenn das aus beiden sich Ergebende als

solches die körperliche Seinsheit sein soll, jeder der beiden Bestandteile aber Nichtkörper ist, wie könnten sie dann in eine und dieselbe Klasse mit dem sich aus ihrer Zusammensetzung Ergebenden gestellt werden? Wie könnten die Elemente eines Dinges mit dem Ding selber gleichgeordnet werden? Nähmen wir aber von den Körpern den Ausgangspunkt, so würden wir nicht von Elementen (*Buchstaben*), sondern von Silben ausgehen.

Warum aber führen wir nicht eine den oberen Klassen 12
analoge Gliederung ein, mag auch die Zerlegung nicht in derselben Weise wie dort möglich sein, lassen dem SEIENDEN droben hier die Materie entsprechen, und der BEWEGUNG dort hier die Form da sie gleichsam das Leben und die Vollendung der Materie ist, setzen der STÄNDIGKEIT das Nichtaussichheraustreten der Materie analog, und ebenso das SELBIGE und ANDERE, da auch hier unten vielfältige Selbigkeit und Andersheit vorhanden ist (und zwar in höherem Maße die Ungleichheit)? Nun, erstlich hat und empfängt die Materie die 13
Form nicht in der Weise daß sie ihr Leben wäre oder ihre Verwirklichung, sondern die Form tritt von außen herzu, sie ist kein der Materie Zugehöriges. Ferner ist die Form 14
dort oben Verwirklichung und damit Bewegung, hier unten dagegen ist die Bewegung etwas anderes, nebenumständliches, und die Form ist eher die Ständigkeit der Materie, gleichsam ihr Ausruhen; denn sie begrenzt die Materie, die unbegrenzt ist. Das Selbige ferner und An- 15
dere gehört dort oben zu einem einzigen Ding, welches selbig und anders ist, hier unten dagegen beruht die Andersheit auf Teilhabe und auf der Beziehung zu einem andern; es handelt sich hier um ein bestimmtes Selbiges und Anderes, das nicht ist wie das dort oben und als Späteres anzusetzen sein dürfte. Und wie kann es für 16
die Materie eine Ständigkeit geben, welche zu jeder beliebigen Größe ausgedehnt wird, die Formen von außen erhält und nicht dazu hinreicht aus sich selber in Verbindung mit den Formen die übrigen Dinge zu erzeugen?

3
17 Somit ist diese Gliederung aufzugeben. Indessen wie wollen wir nun zerlegen? Teilen wir also zuerst in folgender Weise: die Materie, die Form, das aus beiden Gemengte und die an diesen drei befindlichen Dinge; und von diesen letzteren sind die einen bloßes Ausgesagtes, die andern sich tatsächlich Ergebendes; und von diesen sich ergebenden Dingen sind die einen in jenen drei, in andern Fällen sind jene in ihnen, andere sind ihre Wirkungen, andere ihre Affektionen, andere ihre Folgezu-
18 stände. Und zwar ist die Materie wohl allen diesen Seinsheiten gemeinsam, jedoch nicht ihre Klasse; denn sie enthält ja keine Unterschiedlichkeiten, man wollte denn die Unterschiedlichkeiten darin sehen daß die Materie bald die Gestalt des Feuers, bald die der Luft an sich
19 trägt. Wollte aber jemand das Gemeinsame für ausreichend halten das darin liegt daß sie für alle Dinge die es gibt die Materie ist, oder daß sie wie das Ganze zu seinen Teilen steht, so wäre dies eine andere Verwendung des Wortes Klasse, auch das Element ist in diesem Sinne ein Eines
20 und könnte hiernach also auch Klasse sein. Und was die Form angeht, so scheidet man sie gewiß durch den Zusatz 'an der Materie' oder 'in der Materie' von den andern Formen; doch will man ja damit nicht jede seinshafte Form einbeziehen; doch wenn wir Form dasjenige nennen das Seinsheit hervorbringt und formenden Gedanken das was gemäß der Form seinshaft ist, so haben wir doch noch nicht festgelegt wie hier nun Seinsheit zu fassen ist.
21 Wenn allein das aus beiden sich ergebende als Seinsheit zu bezeichnen ist, dann sind jene beiden nicht Seinsheiten; sind es aber sowohl jene wie dieses, so ist zu fragen
22 was das ihnen Gemeinsame ist. Und was das darüber Ausgesagte betrifft, so besteht es doch lediglich in dem Zuetwas, z. B. Ursache sein, Element sein. Und die sich in ihnen ergebenden Dinge sind zum Teil Wieviel, zum Teil Wie-
23 beschaffen, soweit sie in jenen sind; die Fälle aber wo jene in ihnen sind, sind beispielsweise Raum und Zeit, ihre Wirkungen und Affektionen sind z. B. Bewegungen, ihre Folgezustände z. B. Raum und Zeit, der Raum ist

Folgezustand der zusammengesetzten Dinge, die Zeit der Bewegung.

Lassen wir jetzt jene drei in eins zusammenfallen, so 24
haben wir ein Gemeinsames gefunden, die hiesige, namensgleich so genannte SEINSHEIT. Dann folgen als nächste Stufe die übrigen, ZUETWAS, WIEVIELES, WIEBESCHAFFENES, IN DER ZEIT BEFINDLICHES, IM RAUM BEFINDLICHES, BEWEGUNG. Besser aber noch man setzt RAUM und ZEIT voraus, dann erübrigt sich das IN DER ZEIT BEFINDLICHE und das IM RAUM BEFINDLICHE. Es ergeben sich dann fünf Klassen, unter 25
der Voraussetzung daß jene ersten drei eine Einheit sind. Faßt man aber die ersten drei nicht als Einheit, so ergeben sich MATERIE, FORM, das BEISAMMEN aus beiden, ZUETWAS, WIEVIELES, WIEBESCHAFFENES, BEWEGUNG. Vielleicht aber setzt man diese letzten drei unter das ZUETWAS, denn dies ist umfassender als sie.

Was ist nun also das Identische an jenen dreien, was $\frac{4}{26}$
bringt die Seinsheit in ihnen zur Identität? Bilden sie vielleicht eine gewisse Basis für die übrigen Dinge? Indessen die Materie gilt als Basis und Sitz für die Form; die Form wäre dann also nicht in der Seinsheit; das aus 27
beiden Zusammengesetzte ist seinerseits Basis und Sitz für andere Dinge; und dann wäre also die der Materie verbundene Form den zusammengesetzten Dingen auch Basis; mindestens ist das Zusammengesetzte doch Basis für alles was nach ihm liegt wie Wievieles, Wiebeschaffenes, Bewegung. — Ist dann vielleicht dies Iden- 28
tische das was man nicht von einem andern gelten nennt? Das Weiße und Schwarze gilt von einem andern, das Doppeltsogroße von einem andern (ich meine nicht daß es von dem Halben gilt, sondern denke an ein doppeltsogroßes Stück Holz), auch der Vater ist eines andern insofern er Vater ist, auch die Wissenschaft gilt von einem andern, von dem nämlich in dem sie ist, der Raum ist die Grenze von etwas anderm, die Zeit das Maß von etwas anderm: das Feuer dagegen gilt nicht 29

von einem andern, ebensowenig das Stück Holz, insofern es Holz ist, noch auch der Mensch oder Sokrates; allgemein gilt die zusammengesetzte Seinsheit nicht von einem andern, und auch nicht die an dieser Seinsheit 30
haftende Form; denn sie ist ja nicht die Affektion eines andern, sie ist nicht die Form der Materie, sondern der Teil des Beisammen, und die Form des Menschen und der Mensch sind identisch; und die Materie ist Teil des Ganzen und damit eines andern insofern es ein Ganzes ist, nicht insofern das von dem sie gilt, ein anderes ist; das dagegen was als weiß bezeichnet wird, ist an einem an- 31
dern. Dasjenige also welches an einem andern ist und von ihm gilt, ist nicht Seinsheit; Seinsheit ist somit das, welches das was es ist als sichselbstgehörig ist; oder, wenn es Teil ist, ist es unentbehrlicher Bestandteil eines entsprechenden Zusammengesetzten: alle bzw. beide Bestandteile dieses Zusammengesetzten gehören sich selbst, in Bezug aber auf das Zusammengesetzte heißen sie in anderm Sinne wieder ihm gehörig; insofern sie Teil sind, spricht man von ihnen in Beziehung auf ein anderes, für sich aber und nach ihrer Anlage sind sie in dem Sein ihrer Seinsheit nicht als einem andern gehörig anzu- 32
sprechen. — Etwas Gemeinsames an Materie, Form und ihrem Beisammen ist ferner auch das Zugrundeliegende. Freilich ist es verschieden wie die Materie der Form zugrundeliegt und wie die Form und das Beisammen den Affektionen zugrundeliegt. Vielleicht aber liegt die Materie der Form garnicht zugrunde, denn die Form ist ihre Vollendung insofern sie Materie ist und insofern sie 33
potentiell ist; so wie anderseits auch die Form nicht in der Materie ist, denn wenn zwei Dinge gemeinsam sich zu einer Einheit vollenden, dann ist nicht das eine im andern, sondern beide liegen gemeinsam einem dritten zugrunde; z. B. Mensch und bestimmter Mensch liegen den Affektionen zugrunde und sind früher da als die Wirksamkeiten und deren Folgezustände. — Seinsheit ist ferner das von dem die andern Dinge herkommen, vermöge dessen sie sind, an dem das Leiden stattfindet

und von dem das Tun ausgeht. (Zu verstehen ist dies alles 5
aber von dem was hier unten Seinsheit genannt wird; und 34
wenn es etwa einmal auch von der oberen Seinsheit zutrifft, so beruht das wohl nur auf Analogie und auf Namensgleichheit. So spricht man von dem Ersten jeweils in Be- 35
ziehung auf das ihm Nachfolgende; denn es geht hier nicht um das schlechthin Erste, sondern es gibt, in Beziehung auf die untersten Dinge, andere Erste hinter Jenem. Auch das Zugrundeliegende ist dort in anderm Sinne zu verstehen; und was das Leiden betrifft, so ist umstritten ob es dort oben stattfindet, findet es aber dort statt, so ist das Leiden dort ein anderes als hier.)

Der Satz ferner, es gelte 'von jeder Seinsheit, daß sie 36
nicht an einem Zugrundeliegenden ist', ist zutreffend, wenn 'an einem Zugrundeliegenden sein' nicht bedeutet daß ein Ding Teil dessen ist an dem es ist, ferner nicht bedeutet, daß es mit jenem zusammen zu einer Einheit zusammenwirkt; es ist nämlich nicht an dem Ding, mit 37
dem es zusammenwirkt zu einer zusammengesetzten Seinsheit, als an einem zugrundeliegenden; mithin ist weder die Form an der Materie als Zugrundeliegendem noch der 'Mensch' an 'Sokrates', indem ja 'Mensch' ein Teil von 'Sokrates' ist. Was also nicht an einem Zugrun- 38
deliegenden ist, das ist Seinsheit. Wenn wir aber behaupten, Seinsheit ist weder an einem Zugrundeliegenden noch gilt sie von einem Zugrundeliegenden, so müssen wir hinzufügen: als an einem andern; denn dieser Zusatz 'als an einem andern' gestattet es auch den Begriff 'Mensch', welcher von dem bestimmten Menschen ausgesagt wird, mit einzubeziehen in unsere Behauptung. Denn wenn ich von Sokrates 'Mensch' aussage, so meine 39
ich das nicht wie 'das Holz ist weiß', sondern wie 'das Weiße ist weiß'; denn indem ich Sokrates Mensch nenne, nenne ich den bestimmten Menschen Mensch, ich sage damit von dem in Sokrates befindlichen Menschen 'Mensch' aus; und das bedeutet dasselbe wie Sokrates Sokrates nennen, und weiter dasselbe wie von einem bestimmten vernünftigen Lebewesen 'Lebewesen' aussagen.

40 Will jemand einwenden, das nicht an einem Zugrundeliegenden sein stelle kein eigentümliches Kennzeichen der Seinsheit dar, da ja auch die Unterschiedlichkeit nicht an einem Zugrundeliegenden sei, so faßt er das 'zweibeinig' als einen Teil der Seinsheit, und sagt daß dies
41 nicht an einem Zugrundeliegenden ist; wenn er nämlich nicht das 'zweibeinig', d. h. eine so bestimmte Seinsheit, herausgriffe, sondern die Zweibeinigkeit, also nicht die Seinsheit sondern die Wiebeschaffenheit meinte, dann würde sich ergeben daß 'zweibeinig' an einem Zugrunde-
42 liegenden ist. — Indessen auch die Zeit ist nicht an einem Zugrundeliegenden, und auch der Raum nicht. — Ja aber wenn die Definition 'Maß der Bewegung' verstanden wird im Sinne des Gemessenen, so würde das Maß an der Bewegung sein als an einem Zugrundeliegenden und die Bewegung in dem Bewegten; versteht man sie aber im Sinne des Messenden, dann muß das Maß an dem Messenden sein. Der Raum ferner, da er Grenze der uns
43 umgebenden Welt ist, ist an dieser Welt. Was jedoch die Seinsheit betrifft, von der hier die Rede ist, so ist es im Gegensatz dazu möglich, eine Seinsheit dieser Art zu verstehen unter einem oder mehreren oder allen der angeführten Gesichtspunkte, denn diese Gesichtspunkte passen sowohl für die Materie wie für die Form wie für das Beisammen aus beiden. —

6
44 Wollte aber jemand einwenden, dies möge gewiß alles an der Seinsheit zu beobachten sein, was sie aber ist, sei damit noch nicht gesagt, so verlangt er wohl obendrein dies leibhaft zu sehen! Aber dies 'sie ist', dies Sein ist
45 ja wohl mit Augen nicht zu sehen. Laß einmal sehen: das Feuer und das Wasser ist ja wohl Seinsheit. Ist es nur Seinsheit weil es zu sehen ist? Nein. Oder weil es Materie hat? Nein. Oder weil es Form hat? Auch das nicht. Und auch nicht weil es ein Beisammen ist.
46 Aber wodurch denn? Durch das Sein. — Indessen auch das Wieviele ist doch, und ebenso das Wiebeschaffene! — Darauf haben wir zu erwidern daß diese eben nur durch Namensgleichheit sind. — Was ist aber dann bei

Feuer und Erde und ihresgleichen dies 'ist', und was ist der Unterschied zwischen diesem 'ist' und dem der andern Dinge? Nun, im ersten Falle sagt man daß es schlechthin ist und schlechthin seiend, in den andern Fällen, daß es z. B. weiß ist. Ist nun dies 'ist' das dem 47
'weiß' hinzugefügt wird, dasselbe wie das 'ist' ohne Zusatz? Keineswegs; sondern jenes bezeichnet ein primär Seiendes, dies dagegen nur ein durch Teilhabe sekundär Seiendes. Denn der Zusatz 'weiß' zu dem Seienden macht das Seiende weiß, und der Zusatz 'seiend' zu dem Weißen macht das Weiße seiend. In beiden Fällen handelt es sich 48
dann also um ein Nebenumständliches, dem Seienden ist das Weiße nebenumständlich und dem Weißen das Seiende; und zwar meinen wir das nicht so wie einer den Sokrates weiß nennen kann und das Weiße Sokrates, wo in beiden Aussagen es sich um denselben Sokrates handelt. Sondern das Weiße ist nicht dasselbe, scheint es; 49
bei der Aussage 'das Weiße ist Sokrates' ist in dem Weißen Sokrates einbegriffen, während in der Aussage 'Sokrates ist weiß' das Weiße rein nebenumständlich ist. So auch in unserm Falle: 'das Seiende ist weiß' enthält das Weiße nebenumständlich, in der Aussage 'das Weiße ist seiend' ist das 'Weiße' in dem 'seiend' einbegriffen. Überhaupt aber ist zu sagen daß das Weiße das Sein hat 50
weil es am Seienden und im Seienden ist, es hat also das Sein von ihm; das Seiende ist von sich selber aus seiend und erhält vom Weißen das weiß, nicht weil es seinerseits im Weißen wäre, sondern weil das Weiße in ihm ist. Oder 51
vielmehr, da auch dies Seiende in der Sinnenwelt nicht aus sich selber ist, muß man sagen daß es das Sein vom seinshaft Seienden empfängt, und das Weißsein vom seinshaft Weißen, und dies wieder hat sein Sein durch Teilhabe an dem dort oben Seienden, welches das Sein besitzt.

Wollte aber jemand behaupten die Dinge dieser Welt, 7
die an der Materie erbaut sind, hätten von der Materie 52
ihr Sein, so werden wir Auskunft verlangen woher denn die Materie das Sein und das Seiende erhalten soll. Daß die Materie nicht ein Erstes ist, wurde an anderer Stelle

53 gezeigt. Hielte man uns entgegen, daß die andern Dinge ja garnicht zur Existenz gelangen könnten wenn nicht an der Materie, so würden wir das für die Sinnendinge bejahen; indem die Materie aber vor diesen ist, hindert doch nichts daß sie später ist als viele andere Dinge, insbesondere als alle Dinge dort droben; das Sein das sie hat ist nur ein trübes und geringer als das der Dinge an ihr, denn diese sind vernunfthafte Formen und stammen in höherem Maße aus dem Seienden, sie dagegen ist ganz und gar ohne Vernunft, sie ist ein Schattenbild der Ver-
54 nunft, sie bedeutet ein Straucheln der Vernunft. Behauptet man also daß sie den Dingen an ihr das Sein dargibt wie Sokrates dem Weißen an ihm, so ist zu entgegnen daß doch wohl das in höherem Grade Seiende dem in geringerem Grade Seienden das Sein dargeben wird und nicht das in geringerem Grade Seiende dem in höherem Grade Seienden.

55 Indessen wenn die Form in höherem Grade seiend ist als die Materie, dann ist ja das Seiende nicht mehr ein Gemeinsames für sie beide, und die Seinsheit ist nicht Klasse die in sich die Materie, die Form und beider Beisammen enthält, sondern dann haben sie wohl noch viele Dinge, die wir angeführt haben, gemeinsam, ihr
56 Sein aber ist dennoch ein verschiedenes. Denn wenn zu einem in geringerem Grade Seienden ein in höherem Grade Seiendes hinzutritt, so ist jenes der Reihenfolge nach das Erste, der Seinsheit nach aber später. Mithin, wenn der Materie, der Form und dem Beisammeen das Sein nicht gleichmäßig eignet, kann die Seinsheit ihnen
57 nicht mehr als Klasse gemeinsam sein. Anders jedoch verhält sie sich zu den Dingen, die jenen dreien nachfolgen: sie hat also diesen Dingen gegenüber etwas Gemeinsames durch das Sein jener drei; so zerfällt das Leben in ein trüberes und ein klareres, die Gemälde in
58 bloße Skizzen und durchgebildete Werke. Wollte man also das trübe Sein (*der Materie*) zum Maßstab des Seins nehmen und das Sein der beiden andern als ein Mehr gelten lassen, so ergäbe sich wiederum daß doch das

Sein ihnen gemeinsam ist. Aber so darf man beileibe nicht verfahren. Denn jedes von den dreien ist ein anderes 59
Ganzes, das Trübe ist kein Gemeinsames, sowenig wie es im Falle des Lebens ein gemeinsames ist für das vegetative, das wahrnehmende und das geisthafte Leben. So ist also auch im Falle der Seinsheit das Sein an der Materie ein anderes als an der Form; und zwar stammen sie beide von Einem, welches sich jeweils in anderer Weise ergießt. Denn nicht allein in dem Falle, wenn das Zweite 60
vom Ersten stammt und das Dritte vom Zweiten, ist das eine (*das Zweite*) in höherem Grade seiend und das ihm Nachfolgende in geringerem und niedriger, sondern das kann auch dann vorliegen wenn beide vom selben stammen, so wie z. B. das mehr Teil am Feuer erlangende Stück des Tons ein Ziegel wird, ein anderes Stück aber erlangt weniger sodaß es nicht Ziegel wird. — Vielleicht aber stammt Materie und Form garnicht von demselben; denn es gibt ja auch in der oberen Welt die Unterschiedlichkeit. —

Indessen es ist geboten diese Zerlegung der Seinsheit 8
in ihre Elemente beiseite zu lassen, besonders wenn man 61
von der sinnlichen Seinsheit spricht, welche man mehr mit der Sinneswahrnehmung als mit der Vernunft erfassen muß, und nicht so sehr auf ihre Bestandteile Wert zu legen (denn sie sind nicht Seinsheiten, oder doch keine sinnlichen Seinsheiten), sondern in eine einzige Klasse zusammenzuschließen was Gemeinsames ist an Stein und Erde und Wasser und den aus ihnen entstehenden Pflanzen und Tieren, insofern als sie Sinnendinge sind. Dabei wird nämlich Materie und Form keineswegs unter 62
den Tisch fallen; die sinnliche Seinsheit enthält sie ja, denn Feuer und Erde und ihre Mittelglieder sind ja Materie und Form, und die zusammengesetzten Dinge sind dann eine Vereinigung von mehreren Seinsheiten. Gemeinsam aber ist alle diesen Seinsheiten dasjenige worin sie sich von den andern Dingen sondern: sie sind für die andern Dinge Zugrundeliegende und sind nicht an einem Zugrundeliegenden und zu keinem andern gehörig; und alles was sonst noch angeführt wurde, ist an
63 dieser Seinsheit vorhanden. — Indessen wenn die sinnliche Seinsheit nicht ohne Größe und ohne Wiebeschaffenheit sein kann, wie sollen wir da noch das ihr Anhaftende von ihr sondern? Denn wenn wir dies aussondern, die Größe, die Umrisse, die Farbe, Trockenheit und Feuchtigkeit, was sollen wir dann als ihre Seinsheit selber ansetzen? Denn die genannten sind wiebeschaffene Seins-
64 heiten. Nun gibt es aber ein Etwas, an welchem die Vorgänge stattfinden die aus dem lediglich Seinsheit sein ein wiebeschaffene Seinsheit sein machen; und dann wäre das Feuer nicht als ganzes Seinsheit, sondern nur ein Stück von diesem, gleichsam ein Teil von ihm. —
65 Und was ist dies Etwas? — Die Materie. — So ist also die sinnliche Seinsheit eine bloße Anhäufung von Wiebeschaffenheiten und Materie, und wenn dies alles an einer einzigen Materie zusammengekoppelt ist, dann ist es Seinsheit, nimmt man dagegen jedes für sich, dann ist eines ein Wiebeschaffenes, ein anderes ein Wievieles,
66 oder es sind viele Wiebeschaffenheiten. Und dasjenige, dessen Fehlen die Seinswerdung noch nicht zur Vollendung gelangen läßt, ist Teil dieser Seinsheit, dasjenige aber das erst zur fertigen Seinsheit nebenumständlich hinzutritt, erhält eine eigene Stelle und verschwindet nicht in dem Gemenge welches die sogenannte Seinsheit her-
67 vorbringt. Ich meine das nicht so, daß es, wenn es dort bei den andern ist Seinsheit wäre, indem es diese einheitliche, nach Größe und Beschaffenheit so und so bestimmte Masse auffüllt, anderwärts dagegen, wo es nicht auffüllt, Wiebeschaffenheit: nein, auch dort ist nicht jeder Bestandteil Seinsheit, sondern erst das Ganze
68 das aus ihnen allen besteht. Man möge es auch nicht anstößig finden daß wir die sinnliche Seinsheit aus Nichtseinsheiten hervorgehen lassen. Auch das Ganze ist hier ja keine wahrhafte Seinsheit, sondern nur eine Nachahmung jener wahren welche das Seiende hat ohne die andern Dinge die an ihr sind, denn die andern Dinge
69 entstehen erst aus ihr, weil sie wahrhaft ist; hier unten

dagegen ist das Substrat ohne Zeugungskraft und reicht nicht hin um seiend zu sein, stammen doch auch die andern Dinge garnicht von ihm, es ist nur Schatten, und auf ihm, das selber Schatten ist, ist das was in Erscheinung tritt, bloß abgemaltes Bild.

So also steht es mit der sogenannten sinnlichen Seins- 9
heit als einer einheitlichen Klasse. Welche Arten aber 70
soll man nun von ihr ansetzen und wie sie sondern? Als 71
Körper haben wir die ganze Klasse anzusetzen; von den Körpern aber sind einige mehr materienartig, andere organisch, und zwar mehr materienartig Feuer Erde Wasser Luft, und organisch die Körper der Pflanzen und der Tiere, deren Unterschiedenheit auf ihren Gestalten beruht; sodann gilt es die Arten der Erde zu erfassen und der übrigen Elemente. Bei den organischen Körpern 72
haben wir nach ihren Gestalten zu unterscheiden die Körper der Pflanzen und die der Tiere; oder danach daß sie entweder auf oder in der Erde hausen, und entsprechend bei jedem Element die in ihm hausenden Wesen; oder die Körper zerfallen in leichte und schwere und 73
mittlere, und zwar ruhen die einen davon in der Mitte des Alls, die andern umfassen es oben, andere sind in der Mitte, und in jeder dieser Arten sondern sich dann die Körper nach den Umrissen; so daß die Körper zu einem Teile Körper der himmlischen Lebewesen sind, zum andern Teil den andern Elementen zugehören; oder 74
man scheidet sie nach den vier Elementen und verknüpft sie dann weiter auf andere Weise, man mischt ein ihre Unterschiedenheit nach Raum, Gestalt und Mischungsverhältnissen, z. B. ob sie feuerhaft oder erdhaft genannt werden nach dem größeren, überwiegenden Anteil. —

Will man aber die Seinsheiten nach ersten und zweiten 75
scheiden, z. B. 'ein bestimmtes Feuer' und 'das Feuer', so enthält dies gewiß sonst eine Unterschiedlichkeit, denn das eine ist einzeln das andre allgemein, nicht jedoch eine spezifische Unterschiedlichkeit der Seinsheit;

es gibt ja auch in der Wiebeschaffenheit 'ein bestimmtes Weißes' und 'das Weiße' und es gibt 'eine bestimmte
76 Grammatik' und 'die Grammatik'. Was hat ferner die Grammatik geringer gegen eine bestimmte Grammatik und allgemein die Wissenschaft gegen eine bestimmte Wissenschaft? Denn die Grammatik ist nicht später als eine bestimmte Grammatik, sondern vielmehr, da die Grammatik ist, gibt es auch die Grammatik in dir; die Grammatik in dir ist, weil sie in dir ist, eine bestimmte Grammatik, an sich aber ist sie identisch mit der all-
77 gemeinen. 'Sokrates' hat nicht seinerseits dem, was Nichtmensch war, die Eigenschaft des Menschseins dargegeben, sondern 'der Mensch' dem 'Sokrates'; denn der bestimmte Mensch ist Mensch durch Teilhabe am 'Men-
78 schen'. Was ist ferner 'Sokrates' anders als ein so und so beschaffener 'Mensch', und was soll dies 'so und so beschaffen' ausmachen für einen höheren Grad von Seinsheit? Wenn lediglich die Form der 'Mensch' ist, die Form aber hier in der Materie ist, so müßte er nach diesem Gesichtspunkt weniger Mensch sein; denn in der Materie wird die rationale Form geringer; bedeutet dagegen 'Mensch' nicht nur die Form, sondern die Form in der Materie, was soll er geringeres haben gegen den bestimmten Menschen in der Materie, da er auch seinerseits die rationale Form eines Dinges ist, das in einer be-
79 stimmten Materie ist? Ferner ist das allgemeinere von Natur das Frühere, mithin die Form früher als das Individuum; was aber von Natur früher ist, ist auch schlechthin früher. Wie aber kann es dann geringer sein? Nein, das Einzelne ist nur für uns Menschen, da es uns kenntlicher ist, das frühere; das macht aber in der Wirklichkeit keinen Unterschied aus. — Ferner ergäbe sich auf diese Weise kein einheitlicher Begriff der Seinsheit, der Begriff der ersten und der zweiten Seinsheit kann ja nicht identisch sein, und sie würden dann nicht unter eine Klasse fallen. —

10
80 Man kann aber auch folgendermaßen einteilen: warm — trocken, trocken — kalt, kalt — feucht (oder wie man

denn die Zweiheiten verbinden will) und aus diesen dann die Zusammensetzung hervorgehen lassen; und dann 81
kann man entweder hier innehalten und bei dem Zusammengesetzten Halt machen, oder kann dies weiter teilen nach auf der Erde und in der Erde befindlich; oder nach den Formen; und zwar scheidet man so nicht die Lebewesen nach ihrer Unterschiedlichkeit als Lebewesen, sondern man scheidet sie nach ihren Körpern, die gleichsam ihre Werkzeuge sind. Es ist aber die Schei- 82
dung nach Formen nicht etwa unsinnig, ebensowenig wie die Scheidung der Körper nach ihren Wiebeschaffenheiten, Wärme Kälte und dergleichen. Wollte man einwenden: 'aber kraft dieser Wiebeschaffenheiten wirken ja die Körper' so würden wir entgegnen daß sie auch kraft der Vermengungen wirken und der Farben und Figuren. Denn da es sich um die sinnliche Seinsheit 83
handelt, ist es nicht unsinnig wenn man sich an die Unterschiedlichkeiten hält, die der Sinneswahrnehmung unterliegen; denn diese Seinsheit ist nicht schlechthin seiend, sondern ist sinnlich, sie ist ja dies unser All; denn ihre anscheinende Existenz, wir sagten es, ist ein Zusammentreffen von Wahrnehmungsdingen, welche die Bürgschaft für ihr Sein aus der Wahrnehmung erhalten. Da nun diese Zusammensetzung unendlich mannigfaltig 84
ist, teilt man besser nach den Formen der Lebewesen, wie z. B. die Form 'Mensch' an der Materie; denn diese, als eine so und so beschaffene Form, ist eine Wiebeschaffenheit der Materie; nach Wiebeschaffenheiten aber einzuteilen ist keineswegs unsinnig. Will man sie aber da- 85
nach einteilen daß sie teils einfach und teils zusammengesetzt sind und das Zusammengesetzte dem Einfachen gleichrangig entgegenstellen, so verweisen wir darauf daß wir nach mehr materieartigen und nach organischen eingeteilt haben, ohne auf das Zusammengesetzte Wert zu legen. Denn die Entgegenstellung von Zusammengesetzt 86
und Einfach ist keine gleichrangige, sondern man muß in einer ersten Gattung die einfachen Körper ansetzen und diese sich dann vermengen lassen, wobei man die

Unterscheidung der zusammengesetzten von einem untergeordneten Prinzip aus nach Orten oder Gestalten stattfinden läßt, z. B. sie sind zum Teil am Himmel befindliche, zum Teil auf der Erde.

87 Soviel von der Seinsheit in der Sinnenwelt, dem 'Wer-
11 den'. Was aber das WIEVIELE, die Wievielheit angeht, so haben wir des öfteren ausgeführt daß sie in Zahl und Größe besteht, insofern jedes Ding soviel ist welches in der Zahl ist (bei den an der Materie befindlichen) oder in der Ausdehnung (bei dem Zugrundeliegenden); denn es handelt sich hier nicht um das abgetrennte Wieviel, sondern um dasjenige das den Balken drei Ellen lang macht,
88 oder die Fünfzahl an den Pferden. Jetzt haben wir hinzuzufügen, daß allein diese Dinge Wievielheit sind; Raum und Zeit dagegen sind nicht als Wieviele zu denken; sondern die Zeit ist als Maß der Bewegung anzusehen und dem ZUETWAS einzuordnen; und der Raum ist das einen Körper Umfassende, sodaß auch er auf einer Beziehung, auf dem Zuetwas beruht. Übrigens ist ja auch die Bewegung etwas Kontinuierliches und wurde nicht
89 unter das Wieviele gesetzt. — Warum aber soll das ‚Große-und-Kleine' nicht dem Wievielen angehören? Denn das Große ist doch durch irgendeine Wievielheit groß; auch gehört die Größe nicht unter die Zuetwas, unter die Zuetwas gehört lediglich das Größere und das Geringere, sie sind ZU einem andern wie das Doppelte.
90 Weshalb ist denn 'der Berg klein und das Hirsekorn groß'? Nun, erstlich ist hier klein statt 'kleiner' gesagt; denn wenn zugegeben wird daß hier 'klein' im Verhältnis zu den Dingen der gleichen Art und von ihnen aus gesagt wird, so ist damit zugegeben daß es statt 'kleiner'
91 gesagt wird. Ebenso bei dem großen Hirsekorn: es wird nicht schlechthin als groß bezeichnet, sondern als großes Hirsekorn, und das bedeutet: unter den Dingen gleicher Art; und gegenüber den Dingen gleicher Art kann es wirklichkeitsgemäß als das größere bezeichnet werden.
92 — Aber warum wird dann nicht auch das Schöne unter

die Zuetwas gerechnet? — Nun, wir nennen es schön wenn es für sich ist, und dann ist es ein Wiebeschaffen; wenn es aber schöner ist, dann gehört es wirklich unter die Zuetwas. — Indessen auch wenn es nur als schön bezeichnet wird, kann es doch im Verhältnis zu einem andern Ding als häßlich erscheinen, z. B. die Schönheit des Menschen im Verhältnis zu derjenigen der Götter; 'der Schönste unter den Affen', heißt es, 'ist häßlich, verglichen mit' einer andern Gattung. — Nein, wenn es 93
für sich genommen wird, heißt es schön, und nur im Vergleich mit etwas anderm schöner oder das Gegenteil. Ebenso also ist in unserm Falle etwas Großes für sich genommen groß und hat Teil an der Größe, in Beziehung auf etwas anderes aber nicht groß. Sonst müßte man das 94
Schöne überhaupt aufheben, weil etwas anderes schöner ist als es. Und ebensowenig wie dies darf man das Große aufheben weil es etwas gibt das größer als es ist. Es könnte ja das Größere überhaupt nicht geben, wenn nicht das Große da wäre, wie auch das Schönere nicht ohne das Schöne.

So muß man also zugeben daß es auch im Wievielen $\frac{12}{95}$
eine Gegensätzlichkeit gibt; denn unser Denken gibt der Gegensätzlichkeit Raum, es verursacht, wenn wir etwas groß und etwas klein nennen, entgegengesetzte Vorstellungen, ganz so wie bei viel und wenig. Denn auch 96
von viel und wenig ist Entsprechendes zu sagen: 'es sind viele im Haus' sagt man statt 'mehr', und das bezieht sich auf etwas anderes; 'es sind wenige im Theater' sagt man, statt 'weniger'. Allgemein hat man das Viele anzusprechen als reichliche Menge in der Zahl (und wie kann 'Menge' unter die Zuetwas gehören?); und das bedeutet nichts anderes als eine Ausdehnung der Zahl, und das Gegenteil eine Zusammenziehung. Dasselbe gilt aber 97
auch beim Zusammenhängenden (*Kontinuierlichen*), indem das Denken das Zusammenhängende sich immer weiter erstrecken läßt. Ein Wievieles ergibt sich dann wenn die Eins und wenn der Punkt sich fortbewegt; und wenn sie rasch zum Stillstand kommen, ergibt sich eine

kleine Zahl bzw. eine kurze Linie; hört aber das Vorschreiten dieser Bewegung nicht rasch auf, ergibt sich
98 eine große Zahl bzw. eine lange Linie. — Wo liegt dann aber die Begrenzung des Großen? — Und wo liegt sie beim Schönen? Und beim Warmen? Auch in ihm ist ja das Wärmere möglich. Das Wärmere bezeichnet ein Zuetwas, das Warme aber für sich genommen ein Wiebeschaffenes. Allgemein muß eine bestimmte rationale Form da sein, wie beim Schönen so auch beim Großen, und das Teilhaben an ihr muß groß machen wie die Teil-
99 habe an der Form des Schönen schön. Unter diesen Gesichtspunkten also gibt es im Wievielen eine Gegensätzlichkeit; nicht dagegen unter dem Gesichtspunkt des Raumes, denn dieser fällt nicht unter das Wieviele; aber auch wenn der Raum zum Wievielen gehörte, würde doch das Oben keinen Gegensatz haben, da es im All kein Unten gibt; und wenn man bei den Teildingen von oben und unten spricht, so bedeutet das nichts anderes als weiter oben und weiter unten, und ist gleicher Art wie rechts und links; und diese gehören unter das
100 Zuetwas. — Silbe aber und Wort haftet das Wievielsein an, sie unterliegen dem Wievielen. Denn der Laut ist wieviel. — Aber der Laut ist ja eine Art von Bewegung; so muß man ihn allgemein auf die Bewegung zurückführen, ebenso wie das Tun.

$\frac{13}{101}$ Man hat treffend bemerkt, daß das Kontinuierliche von dem Diskreten danach geschieden wird ob die Dinge eine gemeinsame oder je eine besondere Definition haben. Weiterhin aber ist bei der Zahl zu scheiden zwischen Ge-
102 rade und Ungerade. Und wenn in jeder dieser beiden Abteilungen noch weitere Unterschiedenheiten vorliegen, so sind sie entweder den Dingen zuzuweisen welche die Zahl schon an sich tragen, oder man hat diese Unterschiede nur bei den monadischen Zahlen anzusetzen und nicht mehr bei den sinnlichen. Aber auch wenn man lehrt daß die Zahlen an den Sinnendingen von jenen andern zu trennen sind, so kann man dessen ungeachtet auch bei ihnen ohne weiteres dieselben Unterschieden-

heiten annehmen. Wie aber kann das vom Kontinuier- 103
lichen gelten, da das Kontinuierliche teils Linie, teils Fläche, teils fester Körper ist? Nun, dies bedeutet nur die Ausdehnung in einer, zwei oder drei Richtungen, und damit vollzieht man offenbar keine Einteilung in Arten, sondern lediglich eine Abzählung. Denn bei den Zahlen, 104
wenn man sie so nach früher und später faßt, kann es niemals eine gemeinsame über ihnen stehende Klasse geben; und so gibt es auch bei der ersten, zweiten und dritten Dimension kein übergeordnetes Gemeinsames. Viel- 105
leicht aber liegt das Gleiche bei ihnen darin daß sie wieviel sind und nicht die einen mehr wieviel und die andern weniger, mögen auch die einen weitere Abstände haben und die andern engere. Somit liegt bei den Zahlen 106
das Gemeinsame darin daß sie sämtlich Zahlen sind. Denn es ist wohl nicht so daß die Eins die Zwei hervorbringt und die Zwei die Drei; sondern sie sind allesamt dasselbe. Wenn es sich nicht um ihr Werden handelt sondern um ihr Sein, das wir uns lediglich als werdend denken, dann mag die kleinere Zahl früher sein und die größere später: insofern aber als sie Zahlen sind, fallen sie sämtlich unter eine einzige Klasse.

So ist denn das was sich bei den Zahlen ergibt, auch 107
auf die Größen zu übertragen. Wir werden unterscheiden Linie, Fläche und das was fester Körper heißt, sie alle sind Größen und sind der Art nach unterschieden. Und 108
wenn es gilt jede von diesen wieder zu teilen, so scheiden wir die Linie in gerade, runde und gewundene, die Fläche zerfällt in geradlinige und rundlinige, der feste Körper in die körperlichen Figuren, die Kugel und diejenigen welche geradlinige Seiten haben, und die letzteren wiederum, wie die Mathematiker einteilen, in dreiwinklige und vierseitige. Ob aber alle diese noch weiter einzuteilen sind, muß noch geprüft werden.

Als was sollen wir die gerade Linie ansprechen? Ist 14
sie nicht Größe? Nun, man wird das Gerade wohl als 109
eine so und so beschaffene Größe ansprechen. Warum soll es nun nicht eine Unterschiedlichkeit der Linie als

Linie darstellen? Denn das Gerade gilt von nichts an- 110
derem als von der Linie; so entnehmen wir ja auch die Unterschiedlichkeiten der Seinsheit aus dem Wiebeschaffenen. Die gerade Linie ist also ein Wievieles verbunden mit einer Unterschiedenheit; deswegen ist die gerade Linie nicht etwa ein Zusammengesetztes; sollte sie dies etwa doch sein, so nur in dem Sinne daß sie mit der ihr wesenseignen Unterschiedenheit zusammengesetzt ist.
Die Figur ferner aus drei Linien, warum soll sie nicht im 111
Wievielen bestehen? — Nun, das Dreieck ist nicht gleich drei Linien schlechthin, sondern drei so und so sich verhaltende Linien, das Viereck sind vier sich so und so verhaltende Linien; ist doch schon die Gerade ein so und so sich Verhaltendes neben dem Wievielen; wenn wir nun die Gerade nicht ein bloßes Wieviel nennen, so gilt dasselbe ja ohne weiteres von der begrenzten Geraden. —
Indessen die Grenze dieser Linie ist ein Punkt und liegt 112
nicht in etwas anderem. Also ist auch die begrenzte Fläche ein Wieviel, da sie ja begrenzt wird von Linien, welche erst recht im Wievielen bestehen. Besteht nun aber die begrenzte Fläche im Wievielen, und ist dies ein Viereck, Sechseck oder Vieleck, dann bestehen auch alle
andern Figuren im Wievielen. Wenn wir aber deshalb 113
weil wir das Dreieck und Viereck als ein Wiebeschaffenes ansprechen, eigentlich die Figuren dem Wiebeschaffen unterstellen müssen, so steht ja nichts im Wege dasselbe Ding unter mehrere Kategorien fallen zu lassen; insofern es Größe und so und so beschaffene Größe ist, unter das Wieviele, und insofern es eine so und so beschaffene
Gestalt darstellt, unter das Wiebeschaffene. — Aber 114
wenn nun das Dreieck eine so und so beschaffene Gestalt selber ist, warum sollen wir dann nicht auch die Kugel ein Wiebeschaffenes nennen? Wenn man das aber zugeben wollte, dann beschäftigt sich die Geometrie also nicht mit Größen sondern mit der Wiebeschaffenheit. Das aber leuchtet nicht ein, sondern diese Wissenschaft
hat es mit den Größen zu tun. Aber zu den Unterschied- 115
lichkeiten der Größen ist zu bemerken daß sie ihr Größe-

sein nicht aufheben, ebensowenig wie die Unterschiedlichkeiten der Seinsheiten Nichtseinsheiten aus den Seinsheiten machen. Ferner ist ja jede Fläche begrenzt, denn es ist unmöglich daß irgendeine Fläche unendlich sei. Ferner: so wie ich, wenn ich an der Seinsheit eine 116
Wiebeschaffenheit erfasse, eine seinshafte Wiebeschaffenheit anspreche, ebenso, und erst recht, fasse ich, wenn ich die Figuren erfasse, Unterschiedlichkeiten der Wievielheit. Denn wenn wir sie nicht als Unterschiedlichkeiten von Größen fassen, wem sollen sie dann zugehörig sein? Sind es aber Unterschiedlichkeiten der Größen, dann hat man das aus diesen Unterschiedlichkeiten Entstandene als unterschiedliche Größen in die Arten der Größen einzuordnen.

Inwiefern aber ist 'dem Wievielen das Gleiche (*Gleich-* 15
große) und Ungleiche eigentümlich'? Man spricht doch 117
von 'ähnlichen' (*gleichartigen*) Dreiecken! — Nun, man spricht auch von 'gleichartigen' Größen, und durch diese Aussage der Gleichartigkeit wird doch nicht aufgehoben, daß das Gleichartige und Ungleichartige unter das Wieviele fällt. Vielleicht versteht man unter gleichartig hier bei den Größen etwas anderes als im Wiebeschaffenen. Wenn er ferner das Gleiche und Ungleiche 118
als dem Wievielen eigentümlich bezeichnet, so hat er damit noch nicht ausgeschlossen daß auch das Gleichartige von einigen Größen ausgesagt werden kann; wenn er aber das Gleichartige und Ungleichartige dem Wiebeschaffenen zuschreibt, so ist, wie gesagt, das Gleichartige am Wievielen anders zu verstehen. — In- 119
dessen wenn mit dem Gleichartigen in beiden Fällen dasselbe gemeint ist, so müßte man eben auch in diesem Gebiet andere Eigentümlichkeiten je der beiden Klassen, des Wievielen und des Wiebeschaffenen, aufsuchen. — Dem ist entgegenzuhalten daß das Gleichartige auch 120
vom Wievielen ausgesagt wird, insoweit die entsprechenden Unterschiedlichkeiten in ihm vorhanden sind; man hat aber allgemein die wesenserfüllenden Unterschiedlichkeiten derjenigen Klasse zuzuordnen, deren Unterschiedlichkeiten sie sind, und dies insbesondere dann wenn eine Unterschiedlichkeit lediglich für diese Klasse

121 Unterschiedlichkeit ist. Wenn sie aber in der einen Klasse wesenserfüllend ist und in der andern nicht, so ist sie derjenigen zuzuordnen für die sie wesenserfüllend ist, bei derjenigen dagegen, wo sie nicht wesenserfüllend ist, ist sie lediglich für sich allein zu erfassen. Dabei meine ich Wesenserfüllung nicht im Hinblick auf die Seinsheit schlechthin, sondern auf die so und so beschaffene Seinsheit, indem das 'so und so beschaffen' einem nichtseins-
122 haften Zusatz Raum bietet. — Hinzuweisen ist auch noch darauf daß wir 'gleich' gebrauchen bei Dreiecken Vierecken und allen Figuren, sowohl in der Fläche wie im Raum; gleich und ungleich mag also wirklich als dem Wievielen eigentümlich gelten; ob aber 'gleichartig und ungleichartig' wirklich dem Wiebeschaffenen eigentümlich ist, bedarf doch noch der Überprüfung.

123 Und was das WIEBESCHAFFEN angeht, so wurde dargelegt daß es, gemeinsam mit andern Bestimmungen der Materie und dem Wievielen beigemengt, die Erfüllung der sinnlichen Seinsheit bewirkt, und daß diese sogenannte Seinsheit allem Anscheine nach diese Men-
124 gung aus vielen Bestimmungen ist; sie ist nicht ein Etwas sondern eher ein Wiebeschaffenes; die rationale Form z. B. des Feuers bezeichnet eher das Etwas, die Gestalt aber die sie hervorbringt, ist eher ein Wiebeschaffenes; so ist die rationale Form 'Mensch' das Etwas, das aber was von ihr an der Leiblichkeit hervorgebracht wird, ist, indem es nur ein Nachbild der rationalen Form darstellt,
125 mehr ein Wiebeschaffenes; so als wenn man von dem gegebenen sichtbaren Menschen Sokrates das Abbild auf einem Gemälde, das doch aus Farben, d. h. Pflanzen-
126 stoffen besteht, als Sokrates anspricht; so besteht, indem eine rationale Form gegeben ist kraft derer Sokrates ist, der sinnlich wahrnehmbare Sokrates in Farben und Konturen anderer Art, welche Nachahmungen derjenigen in der rationalen Form sind; aber auch dieser

rationalen Form ergeht es im Verhältnis zur wahrhaftesten Form 'Mensch' ganz ebenso.

Soviel hierüber. Während nun die andern Klassen, 16
die an der sogenannten Seinsheit sind, je für sich gefaßt 127
werden, hat man die Wiebeschaffenheit als ein an diesen Klassen Befindliches zu bezeichnen, womit man nicht ihr Etwas oder ihr Wievieles oder ihre Bewegung meint, sondern ihre Prägung, ihr so und so Beschaffensein, z. B. das Schöne und Häßliche das am Leibe ist. Denn das 128
Schöne hier unten und dort droben ist nur namensgleich, mithin auch das Wiebeschaffene; auch schwarz und weiß ist hier und dort ja ein Anderes. Ist nun aber die Wiebeschaffenheit im Samen, d. h. in der so und so beschaffenen rationalen Form, identisch mit der der Erscheinung oder auch nur namensgleich? Ist sie der oberen Welt zuzuteilen oder der hiesigen? Und wie ist 129
es mit dem Häßlichen das der Seele anhaftet? Denn daß das Schöne hier und dort ein andres ist, war schon ausgemacht. Indessen wenn das Häßliche zu dem hiesigen Wiebeschaffen gehört, müßte doch auch die Tugend dazu gehören! Vielleicht aber gehören einige von den Tugenden zum hiesigen Wiebeschaffen und andere zum Jenseitigen? Auch bei den Künsten, welche ja rationale 130
Formen sind, kann man zweifeln ob sie etwa unter das hiesige gehören; denn wenn sie auch rationale Formen an der Materie sind, so ist doch ihre Materie die Seele; da sie es aber auch mit der eigentlichen Materie zu tun haben, gehören sie in gewisser Weise in diese Welt; z. B. die Kunst des Leierspiels: sie hat es ja zu tun mit 131
den Saiten, und in irgend einem Sinne ist Teil dieser Kunst die Melodie, d. h. sinnlicher Laut — es sei denn man sähe hierin Verwirklichungen von ihr und nicht Teile; immerhin aber, sie sind dann sinnliche Verwirklichungen, auch das Schöne am Körper ist ja unkörperlich und trotzdem haben wir es, weil es sinnlich ist, den Dingen eingeordnet die am Körper sind und dem Körper gehören. Geometrie aber und Arithmetik haben wir als 132
zwiefach anzusehen und ihre eine Art hier im hiesigen

Wiebeschaffen anzusetzen, die andere aber, die ein Forschen der Seele selber ist, dort oben beim Geistigen einzuordnen. Das gleiche lehrt Platon von der Musik und
133 Astronomie. Die Künste also, da sie sich mit den Körpern beschäftigen und sich sinnlicher Werkzeuge und der Wahrnehmung bedienen, haben wir, obgleich sie als Verfassungen zur Seele gehören, da sie zu einer nach unten gewandten Seele gehören, unter das hiesige Wiebeschaf-
134 fen einzuordnen. So steht denn auch nichts im Wege die 'handelnden' Tugenden, deren Handeln ins bürgerliche Leben eingreift, hier unten anzusetzen, alle Tugenden also welche die Seele nicht abtrennen und nach oben lenken, sondern hier unten das Edle verwirklichen (sie sehen darin ein Vorzuziehendes, jedoch nicht Notwendiges). Folglich gehört also das Schöne im Samen, und erst recht das Schwarze und Weiße, nach hier unten.
135 Aber sollen wir denn nun auch die so beschaffene Seele, in welcher diese rationalen Formen sind, der hiesigen Seinsheit zurechnen? Nun, wir haben ja auch die ebengenannten Dinge keineswegs als Körper bezeichnet, sondern die rationalen Formen lediglich, weil sie mit dem Körper, der Hervorbringung von Körpern zu tun haben, der hiesigen Wiebeschaffenheit eingeordnet; nachdem wir aber als sinnliche Seinsheit das Zusammentreffen aller genannten Bestimmungen angesetzt haben, dürfen wir ihr keinesfalls eine körperlose Seinsheit einordnen.
136 Die Wiebeschaffenheiten, welche wir sämtlich als unkörperlich ansehen, haben wir der sinnlichen Seinsheit zugerechnet weil sie nach unten gerichtete Affektionen sind und Formen einer Teilseele; denn die Affektion, welche in zwei Richtungen geht, die eine worauf sie wirkt, die andere worin sie ist, haben wir der Wiebeschaffenheit zugeschrieben, die nicht körperliches Sein ist sondern nur
137 Beschäftigung mit dem Körper; dann aber brauchen wir die Seele nicht mehr der sinnlichen Seinsheit zuzuordnen, denn ihre auf den Körper gerichtete Affektion haben wir ja bereits an das Wiebeschaffen vergeben; so dürfen wir sie uns ohne die Affektion d. h. die ratio-

nale Form denken und haben sie heimgeführt zu ihrem Ursprung und haben zugleich der sinnlichen Welt keinerlei irgendwie geistige Seinsheit belassen.

Wenn dies also gelten soll, so sind die Wiebeschaffen- 17
heiten einzuteilen in die seelischen und in die körper- 138
lichen (d. h. die mit dem Körper beschäftigten). Wenn man nun die seelischen Wiebeschaffenheiten sämtlich der oberen Welt zuweisen will, verbleiben nur die hiesigen, und sie könnte man nach den Sinnen einteilen, sie werden entweder durch die Augen oder durch die Ohren oder durch Getast, Geschmack und Geruch aufgenommen; weiter lassen sie sich dann nach den etwaigen Unter- 139
schiedlichkeiten der Sinne einteilen, beim Gesicht nach den Farben, beim Gehör nach den Lauten, und so bei den andern Sinnen; die Laute z. B. teilt man nach ihrer Wiebeschaffenheit in süß, rauh oder glatt.

Allein nachdem wir die Unterschiedlichkeiten an der 140
Seinsheit nach Wiebeschaffenheiten abgegrenzt haben, und die Wirksamkeiten und Handlungen nach schön oder häßlich und überhaupt nach ihrer Sobeschaffenheit (denn das Wieviele spielt für die artbewirkenden Unterschiedlichkeiten entweder nur selten eine Rolle oder nirgends), aber auch das Wieviele nach seinen eigentüm- 141
lichen Wiebeschaffenheiten, erhebt sich die Schwierigkeit wie man denn nun das Wiebeschaffene nach Arten einteilen soll, welche Unterschiedlichkeiten man dabei anwenden soll und aus welcher Klasse; denn es wäre ein Unding es nach sich selber einzuteilen, das wäre gerade so als wollte man als Unterschiedlichkeiten der Seinsheit wiederum Seinsheiten nennen. Wonach also soll 142
man weiß und schwarz teilen, wonach überhaupt die Farben? Nach ihrem Geschmack oder ihrer zu tastenden Beschaffenheit? Das wäre eine Einteilung nach andern Sinnesorganen, aber dann liegt die Unterschiedlichkeit nicht in den zugrundeliegenden Dingen. Wie aber soll man teilen im Bereich desselben Sinnes? Etwa danach 143
daß ein Ding die Augen zusammenzieht und ein anderes sie erweitert, und daß ein Ding die Zunge zusammenzieht und ein anderes sie erweitert? Allein erstlich ist das Wesen dieser Affektionen schon als solches umstritten, ob sie wirklich Erweiterungen und Zusammenziehungen sind; ferner hat man damit noch nicht gesagt wonach sich diese Affektionen als solche unterscheiden.

144 Schlägt jemand vor, nach ihren Vermögen, so ist das keineswegs unsinnig; vielleicht ist aber zu erwidern daß nach ihren Vermögen die nicht sichtbaren Dinge zu scheiden sind, z. B. die Wissenschaften; hier aber handelt es sich um sinnliche Dinge, und warum sollte man
145 diese scheiden nach dem was sie hervorbringen? Aber auch wenn wir die Wissenschaften nach ihren Vermögen scheiden und überhaupt bei den Vermögen der Seele die Trennung danach vollziehen wie sie auf Grund ihrer Hervorbringungen verschieden sind, so können wir trotzdem gedanklich Unterschiede ihrer selbst erfassen, denn wir sehen nicht nur das woran sie sich betätigen, sondern
146 auch ihre eignen rationalen Formen. Sollen wir nun bei den Künsten die Möglichkeit haben sie nach ihren eigenen rationalen Formen und geistigen Gehalten zu scheiden, bei den am Körper befindlichen Wiebeschaffenheiten dagegen nach dem Gesichtspunkt der Unterscheidung fragen müssen? Nun, worin denn eigentlich jene unterschiedlichen rationalen Formen sich unterscheiden, ist auch noch eine ungelöste Frage. Im übrigen ist ja handgreiflich daß sich weiß von schwarz unterscheidet; wir fragen nur, worin.

18
147 Indessen alle diese sich erhebenden Schwierigkeiten zeigen nur, daß man wohl bei den andern Dingen nach den Unterschiedlichkeiten suchen darf vermöge derer wir sie jeweils voneinander sondern können, daß es aber unmöglich ist und unsinnig, Unterschiedlichkeiten der
148 Unterschiedlichkeiten zu suchen. Seinsheiten von Seinsheiten, Wievielheiten vom Wievielen, Wiebeschaffenheiten vom Wiebeschaffenen, Unterschiedlichkeiten von den Unterschiedlichkeiten aufzusuchen ist alles gleichwenig möglich. Sondern man ist genötigt sie wo es angeht von außen zu scheiden, entweder nach ihren wirkenden

Kräften oder nach andern entsprechenden Gesichtspunkten; wo aber selbst das nicht möglich ist, z. B. bei der Unterscheidung von grasgrün und gelbgrün (denn bei weiß und schwarz hält man es ja für möglich), was soll man da anführen? Gewiß, daß sie verschieden sind, sagt 149
die Wahrnehmung und der Geist uns, aber sie geben keinen Grund dafür an, die Wahrnehmung nicht weil es nicht ihre Sache ist zu begründen sondern lediglich die Unterschiedenheiten anzuzeigen; und der Geist ist ein- 150
fach in den Akten seines Schauens, er bedient sich nicht in jedem Falle ausdrücklicher Begriffe und spricht nicht jedes einzelne Ding als solches an; und die Andersheit, welche in seinen Bewegungen das eine Ding vom andern unterscheidet, bedarf nicht ihrerseits einer weiteren Andersheit.

Sind denn nun die Wiebeschaffenheiten sämtlich Un- 151
terschiedlichkeiten oder nicht? Die Weiße gewiß und überhaupt die Farben; und auch die Wiebeschaffenheiten des Tastsinnes und des Geschmackes können zu Unterschiedlichkeiten anderer Dinge werden, obgleich sie selber Arten sind. Wie können das aber Grammatik und Musik? Nun, dadurch daß sie die eine Seele zu einer grammatischen, die andre zu einer musikalischen machen; und insbesondere gilt das dann wenn die beiden Seelen dies von Natur sind, sodaß diese Wiebeschaffenheiten sogar zu arterzeugenden Unterschiedlichkeiten werden. Und zwar kann (?) eine Unterschiedlichkeit aus der be- 152
treffenden Klasse sein oder auch aus einer andern. Wenn sie aber aus der betreffenden Klasse ist, so gilt sie für Dinge derselben Klasse, das wäre wie Wiebeschaffenheiten von Wiebeschaffenheiten. So steht es mit Tugend und Laster, das eine ist ein so beschaffenes, das andre ein so beschaffenes Verhalten; daher, da die Verhaltungen Wiebeschaffenheiten sind, sind diese Unterschiedlichkeiten Wiebeschaffenheiten; man wollte denn sagen daß das Verhalten ohne die Unterschiedenheit keine Wiebeschaffenheit sei, sondern erst die Unterschiedenheit die Wiebeschaffenheit ausmache. — Wenn man aber das 153

Süße nützlich und das Bittere schädlich nennt, so scheidet man sie nach einem Verhältnis und nicht nach Wiebeschaffenheiten. Wie aber wenn man das Süße dick nennt und das Saure dünn? Man meint dann wohl mit dick nicht das Wesenswas des Süßen sondern das Ding dem die Süßheit eignet, und beim Sauren gilt die gleiche 154
Erklärung. Mithin ist zu prüfen ob in jedem Falle die Wiebeschaffenheit Unterschiedlichkeit einer Nichtwiebeschaffenheit ist, sowenig wie die Seinsheit Unterschiedlichkeit einer Seinsheit oder das Wieviele die einer Wievielheit sein kann. — Fünf unterscheidet sich doch von Drei durch Zwei! — Nein, es ist zwei mehr, man sagt aber nicht 'es unterscheidet sich'. Wie könnte es sich auch durch die Zwei unterscheiden, denn diese ist ja in den 155
Drei enthalten! Auch Bewegung unterscheidet sich von Bewegung nicht durch Bewegung; und ebensowenig wird man das bei den andern Klassen vorfinden. Bei Tugend aber und Laster muß man die Ganzheit mit der Ganzheit vergleichen, und diese werden sich dann durch 156
Tugend oder Laster unterscheiden. Was aber die Forderung betrifft daß die Unterscheidung aus derselben Klasse zu nehmen sei und nicht aus einer andern, so möge man sie so einteilen daß sie es zu einem Teile mit den Lüsten, zum andern mit den Zorneswallungen, und zu einem Teile mit der Beschaffung des Erwerbs, *zum andern mit seiner Aufwendung* zu tun haben; wenn man diese Einteilung als treffend anerkennt, so ist klar daß auch Nichtwiebeschaffenheiten Unterschiedlichkeiten sein können. —

19 Der Wiebeschaffenheit sind aber, wie es schien, auch
157 die kraft ihrer wiebeschaffenen Dinge zuzuordnen insofern als an ihnen Wiebeschaffenheit ist, wobei wir freilich auf diese Dinge selber nicht zuviel Nachdruck legen dürfen, damit nicht zwei Kategorien statthaben, sondern von ihnen zu der Eigenschaft aufsteigen müssen nach der sie benannt werden. —

158 Was aber das Nichtweiße betrifft, so ist es, wenn es eine andre Farbe bezeichnet, eine Wiebeschaffenheit;

wenn es aber lediglich eine Verneinung von Gegenständen ist oder deren Herzählung, so ist es überhaupt nichts, höchstens ein Laut oder bloßer Name oder, wenn es seinerseits zu einem Gegenstand wird, eine Behauptung; und wenn es Laut ist, ist es eine Art von Bewegung, wenn Name oder Behauptung, ein Zuetwas, insofern diese beiden Bedeutungsträger sind. Da es aber nicht 159
bloß mit der Aufzählung von Gegenständen nach ihren Klassen sein Bewenden haben kann, sondern wir auch die Bezeichnungen der Dinge und ihre Bedeutung, welche Gattung sie jeweils bedeuten, anzuführen haben, so werden wir sagen daß die positiven Bezeichnungen lediglich die Setzung der Inhalte bedeuten und die negativen ihre Aufhebung. Freilich wäre es vielleicht besser die Verneinungen nicht mitzuzählen, und dann auch die Bejahungen nicht mitzuzählen; denn beide sind Zusammengesetztes. Und wie steht es mit den Beraubungen 160
(Privationen)? Wenn die Dinge, deren Beraubung sie sind, Wiebeschaffenheiten sind, sind sie auch selber Wiebeschaffenheiten, z. B. 'zahnlos' oder 'blind'; 'nackt' dagegen und 'bekleidet' sind beides keine Wiebeschaffenheiten sondern eher bestimmte Verhaltungen, sie bestehen in dem Verhältnis zu einem andern.

Was ferner das Leiden angeht so ist das noch im Lei- 161
den befindliche keine Wiebeschaffenheit sondern eine Art der Bewegung; dasjenige aber welches im Erlittenhaben und im Besitz besteht und dann anhält, ist Wiebeschaffenheit. Wenn einer aber das Leiden nicht mehr an sich hat, man aber von ihm sagt er habe erlitten, so heißt das: er ist bewegt worden; und das ist dasselbe wie 'er war in Bewegung'; man darf aber lediglich an die 162
Bewegung denken und muß die Zeit ausschalten; denn es ist ja auch nicht angebracht ein 'Jetzt' hinzuzufügen; und wenn man ein 'in schöner Weise' oder dergleichen hinzufügt, so ist das auf den einheitlichen Begriff der Klasse zurückzuführen. — Der Prüfung bedarf es auch 163
ob zwar der Rothäutige nicht aber der nur augenblicklich Rote unter das Wiebeschaffene fällt. Wohl lehrt man

richtig, daß das Rotwerden nicht darunter fällt, denn dabei handelt es sich um ein Leiden oder, allgemein, um eine Bewegung; wenn einer aber nicht mehr rot wird, sondern es schon ist, warum soll er da nicht wiebeschaffen 164
sein? Denn die Wiebeschaffenheit bestimmt sich nicht nach der Zeit — welche Zeitgrenze sollte man dann wählen? —, sondern nach der Beschaffenheit, und wenn wir einen rot nennen, nennen wir ihn damit wiebeschaffen; sonst würden wir ja lediglich das dauernde Verhalten Wiebeschaffenheit nennen und nicht die augenblicklichen Verfassungen; und dann wäre der sich Erwärmende nicht warm, und der in eine Krankheit Eintretende nicht krank.

20
Es muß auch geprüft werden ob es zutrifft daß nicht 165
jede Wiebeschaffenheit einen Gegensatz hat. Wo es sich um Tugend und Laster handelt, gilt doch das Mittlere 166
als Gegensatz der Extreme! Indessen bei den Farben steht es mit den Mittelwerten anders. Beruhte dies darauf daß hier die Mittelwerte Mischungen aus den Extremen sind, so dürfte man die Mittelwerte nicht als gleichrangig ansetzen, sondern müßte einteilen in schwarz und weiß, und die übrigen Farben als deren Zusammensetzungen ansetzen. Aber wir sehen in den Mittelwerten deshalb Gegensätze, weil sie eine einheitliche neue Farbe darstellen, mag man sie auch als Zusammensetzung an- 167
sehen können. — Nun sind aber Gegensätze nur diejenigen Dinge die sich nicht bloß unterscheiden, sondern dies im stärksten Maße tun. — Indessen die Forderung einer stärksten Unterscheidung ist doch anscheinend erst aufgestellt worden als die Mittelwerte schon gesetzt waren; denkt man aber die Stufenfolge dieser Mittelwerte weg, wonach will man dann das Ausmaß der Unter- 168
scheidung definieren? — Danach daß das Graue dem Weißen benachbarter ist als das Schwarze, und zwar wird dies vom Sehvermögen angezeigt; und ebenso ist es beim Geschmack, es gibt hier heiß und kalt und zwi- 169
schen ihnen das was keins von beiden ist. — Gewiß, daß wir gewohnt sind es so aufzufassen, ist unbestreitbar;

aber vielleicht wird man uns zugeben, daß diese Farben, etwa weiß und gelb, und gleichermaßen jede beliebige Farbe mit jeder andern verglichen, durch und durch voneinander verschieden sind, und, indem sie gänzlich verschiedene Wiebeschaffenheiten sind, Gegensätze sind. Denn bei ihnen beruht die Gegensätzlichkeit nicht darauf daß noch andere Farben zwischen ihnen liegen; so schiebt sich auch zwischen Gesundheit und Krankheit kein Zwischenglied, und doch sind sie Gegensätze. — Dies letztere vielleicht deshalb weil die Aus- 170
wirkungen beider Zustände aufs stärkste voneinander abweichen. — Aber wie kann man von einem stärksten Ausmaß der Abweichungen sprechen, wo es keine Mittelglieder und damit also keine geringeren Abweichungen gibt? Man kann also bei Gesundheit und Krankheit nicht von einem stärksten Ausmaß sprechen. Der Gegensatz ist also nach etwas anderem, nicht nach dem größten Ausmaß zu definieren. Vielleicht aber nach dem großen 171
Ausmaß? Wenn 'groß' nichts anderes bedeuten soll als ein Mehr gegenüber einem Geringeren, dann werden uns wiederum die Gegensätze die keine Mittelglieder haben, entrinnen; ist aber schlechthin groß gemeint, so ist es, wo doch kein Zweifel ist daß jedes Ding seinem Wesen nach von den andern weit absteht, nicht angängig den Abstand nach einem Mehr zu messen. So ist denn zu 172
fragen wie Gegensatz überhaupt aufzufassen ist. Ist es nicht so daß die Dinge welche irgend eine Gleichartigkeit in sich haben (ich spreche hier nicht von der Gleichartigkeit die in der Zugehörigkeit zu derselben Klasse besteht, überhaupt nicht von der, die auf einer Vermengung mit andern Formen beruht, sei diese eine stärkere oder geringere), nicht Gegensätze sind, sondern nur diejenigen die ihrer Art nach nichts Identisches haben? (Ferner ist noch hinzuzufügen: in der Klasse der Wiebeschaffenheit.) So nämlich kann es unter den Gegen- 173
sätzen die ohne Mittelglieder geben, die keinerlei Gleichartiges haben, denn es gibt zwischen ihnen keine weiteren Glieder die gleichsam zu beiden hinneigen und untereinander gleichartig sind (aber nur einige von ihnen haben 174
keine Mittelglieder). Trifft dies zu, so können diejenigen von den Farben, die etwas Gemeinsames haben, nicht Gegensätze sein. Dessenungeachtet kann es aber durchaus so sein, daß zwar nicht jede Farbe jeder, wohl aber diese oder jene einer andern im dargelegten Sinne entgegengesetzt ist. Und gleichermaßen beim Geschmack.
175 So viel zur Lösung dieser Schwierigkeit. Was aber den Gradunterschied betrifft, so ist er, schien es, bei den teilhabenden Dingen anzuerkennen; bei der Gesundheit selber aber und der Gerechtigkeit erhoben sich Zweifel. Da aber diese Begriffe dafür Raum bieten, muß man auch zugestehen daß die Verhaltungen Gradunterschiede zulassen; dort oben jedoch ist jedes Ding das Ganze und kennt keinen Gradunterschied.

21
176 Was aber die BEWEGUNG betrifft, so wird man zu der Frage, ob sie als Klasse anzusetzen ist, unter etwa folgenden Gesichtspunkten Stellung nehmen: erstens ob *(1)* es nicht angezeigt wäre sie auf eine andere Klasse zurückzuführen, zweitens ob kein höherer Begriff in ihrem *(2)* Wesenswas ausgesagt wird, drittens ob sie indem sie eine *(3)* Vielzahl von Unterschiedlichkeiten aufweist, Arten hervorbringt.
177 Auf welche Klasse will man sie zurückführen? Sie ist *1* ja weder Seinsheit, noch ist sie Wiebeschaffenheit ihrer Träger; auch läßt sie sich nicht auf das Tun zurückführen, denn es gibt auch im Gebiet des Leidens zahlreiche Bewegungen; noch auch auf das Leiden, weil viele Bewegungen ein Tun sind — vielmehr ist Tun und Lei-
178 den auf die Bewegung zurückzuführen. Es wäre auch nicht richtig sie deswegen auf das Zuetwas zurückzuführen weil die Bewegung Bewegung eines Subjekts ist und nicht auf sich bestehende Bewegung; dann fiele auch das Wiebeschaffene unter das Zuetwas, denn die Wiebeschaffenheit gehört zu einem Subjekt und hat an ihm
179 statt; und das gleiche gilt vom Wievielen. Wenn diese beiden auch wenn sie zu einem andern gehören, doch

selber ein Etwas sind und nach diesem ihrem Sein Wiebeschaffenheit und Wievielheit genannt werden, so ist gleichermaßen bei der Bewegung, da auch sie, mag sie auch zu einem Träger gehören, doch zuvor ein Etwas ist, eben dies was sie an sich ist, ins Auge zu fassen. Denn all- 180
gemein ist als Zuetwas nicht dasjenige anzusetzen, welches zunächst ist und dann eines andern ist, sondern nur dasjenige welches erst durch das Verhältnis hervorgebracht wird und, insofern es Zuetwas genannt wird, nichts anderes ist außer diesem Verhältnis; z. B. das Doppelte, insofern es doppelt genannt wird, gelangt erst zur Entstehung und zur Existenz in dem Vergleich mit der einfachen Länge einer Elle und ist vordem überhaupt nicht denkbar, die Bezeichnung doppelt und das Doppeltsein kommt ihm somit erst zu im Vergleich mit einem anderen Ding.

2 Was ist nun also dies an der Bewegung, das, indessen 181
sie einem andern gehört, ein Etwas ist, damit sie überhaupt einem andern gehören könne? Was entspricht dem Wiebeschaffen, dem Wievielen, der Seinsheit? Indessen haben wir zuvor noch zu zeigen daß nichts ihr übergeordnet ist, das als ihre Klasse von ihr auszusagen wäre. Wollte jemand die Veränderung über die Bewegung 182
setzen, so ist erstlich zu erwidern daß er mit Veränderung entweder schon dasselbe meint wie Bewegung, oder, wenn er aus der Veränderung eine Klasse macht, dann wäre dies eine von den vorher genannten Klassen ganz verschiedene. Zuzweit ist zu sagen daß er dann offenbar 183
die Bewegung als Art der Veränderung ansetzen und ihr etwas anderes, wohl das Werden, als weitere Art gegenüberstellen muß; er sieht dann also auch das Werden als eine Veränderung an, nicht aber als eine Bewegung. Aber warum soll das Werden denn keine Bewegung sein? Vielleicht weil das Werdende noch nicht ist und die Be- 184
wegung es nicht mit dem Nichtseienden zu tun hat? Aber dann könnte klärlich das Werden auch keine Veränderung sein. Oder vielleicht deswegen weil das Werden nichts anderes ist als Wandlung und Zuwachs, indem

Werden sich ja vollzieht durch Wandlung und Wachstum von Dingen? Damit würde man vielmehr das fassen was 185
dem Werden übergeordnet ist. Es gilt hier aber das Werden als besondere Art zu fassen; das Werden besteht ja nicht in einer Wandlung durch Affektion, z. B. Warmwerden oder Weißwerden; denn auch wenn diese Vorgänge eintreten, braucht das Werden als solches noch nicht einzutreten, dagegen muß, wenn das Werden eintritt, damit auch Wandlung eingetreten sein; sondern das eigentliche Werden trifft man an wenn man ein Tier oder eine Pflanze, d. h. eine bestimmte Form ins 186
Auge faßt. Man könnte sagen daß passender als die Bewegung vielmehr die Veränderung als Art anzusetzen ist, weil der Begriff der Veränderung den Ersatz von einem Ding durch ein anderes bezeichnen will, während die Bewegung auch den 'Übergang aus eigner Kraft' umfaßt; das ist z. B. der Fall bei der räumlichen Bewegung, oder, will man dies nicht gelten lassen, doch beim Lernen, beim Zitherspielen, überhaupt bei der aus einem Verhalten kommenden Bewegung.

187 Somit ist also die Veränderung eher eine Art der Bewegung, nämlich eine Bewegung welche das Ding aus
22 seinem Sein herausführt. Indessen wollen wir ruhig die Veränderung als mit der Bewegung identisch annehmen, indem ja auch die Bewegung ein Anderswerden im Ge- 188
folge hat. Wie aber hat man dann die Bewegung zu bestimmen? Die Bewegung sei, auf das Wesentliche gesehen, bestimmt als der Weg aus einem Vermögen zu demjenigen, was als Inhalt des Vermögens anzusprechen ist. Wenn etwas dem Vermögen nach vorhanden ist, so entweder deshalb weil es in bestimmte Form gelangen kann wie z. B. ein dem Vermögen nach vorhandenes (*potentielles*) Standbild; oder deshalb weil es zu einer Betätigung gelangen kann wie z. B. ein zum Gehen be- 189
fähigtes Wesen; wenn dann in dem einen Falle ein Fortschreiten zum Standbild stattfindet, so ist dies Fortschreiten Bewegung; und im andern Falle, wenn das Wesen beim Gehen ist, ist das Gehen selber Bewegung;

ähnlich findet der Tanz bei dem der das Vermögen zum Tanzen hat, dann statt wenn er tanzt. So ist bei einigen 190
Bewegungen eine neue Form das Ergebnis, welche durch die Bewegung verursacht ist, eine andere Art der Bewegung dagegen, welche schlechtweg nur die Form des Vermögens darstellt, hinterläßt keinerlei Wirkung wenn sie aufgehört hat. So wäre es nicht ohne Sinn die Be- 191
wegung als erwachte Form zu bezeichnen und sie den andern Formen als den ruhenden gegenüberzustellen, da sie beharren und jene nicht beharrt, oder auch, wenn sie eine Form im Gefolge hat, als Ursache der andern Formen. — Man könnte aber die irdische Bewegung, um 192
die es sich hier handelt, auch als eine Art von Leben der Körper bezeichnen; denn man muß die irdische Bewegung mit gleichem Namen nennen wie die Bewegungen des Geistes und der Seele.

Daß aber die Bewegung eine Klasse ist, könnte man 193
nicht zum wenigsten eben daraus glaubhaft machen daß es so schwer oder gar unmöglich ist sie in einer Definition zu erfassen. — Aber wie kann sie überhaupt Form sein, wo doch die Bewegung manchmal zum Niederen führt oder auf Affektion beruht? — Nun, das liegt ähn- 194
lich wie bei der Erwärmung die von der Sonne ausgeht: einige Dinge macht sie wachsen, auf andere wirkt sie gegenteilig; da die Bewegung ein Gemeinsames ist, muß sie in beiden Fällen dieselbe sein, und ihre anscheinende Verschiedenheit beruht nur auf den Trägern. — Gesundwerden und Krankwerden sollen also dasselbe sein? — Insofern sie Bewegung sind, sind sie in der Tat dasselbe. — Und worauf beruht ihr Unterschied? Lediglich auf den Trägern oder auch noch auf etwas anderem? —

Hierüber lieber später, wenn wir die Veränderung un- 195
tersuchen! Jetzt gilt es zu prüfen was in jeder Bewegung das Identische ist; denn darin beruht ja ihr Klasse-Sein (sonst wäre sie ja in vielfachem Sinne zu verstehen und es stünde mit ihr wie beispielsweise mit dem Seienden); auch haben wir eine Lösung der Schwierigkeit zu suchen, 196
daß doch wohl diejenigen Bewegungen, welche zu einem

naturgemäßen Zustand hinführen oder an den Dingen der Natur wirken, gleichsam, wie gesagt, Formen sein müssen, während diejenigen, welche zu naturwidrigen Zuständen hinführen, als diesen Zuständen entsprechend 197
gewertet werden müssen. Was also ist nun das Gemeinsame an Wandlung, Wachstum, Werden und deren Gegensätzen, ferner der Ortsveränderung, kraft dessen 198
sie alle Bewegungen sind? Es ist der Umstand, daß die Dinge jeweils nicht im gleichen Zustand sind wie zuvor, daß sie nicht stille sind in völliger Ruhe, sondern, insofern Bewegung da ist, immer zu einem andern Zustand geführt werden, aber auch dieser andere Zustand nicht der gleiche bleibt, denn die Bewegung ginge verloren 199
wenn nicht immer etwas anderes einträte. Deshalb besteht diese Andersheit auch nicht in dem Eintritt des andern Zustandes und im darin Verharren, sondern es ist eine immer neue Andersheit. (Daher denn auch die Zeit ein immer Anderes ist, weil die Bewegung sie hervorbringt; denn sie ist gemessene Bewegung welche nicht verharrt, die Zeit läuft mit der Bewegung mit, sie reitet 200
gleichsam auf der dahineilenden Bewegung.) Gemeinsam aber ist allen genannten Bewegungen, daß sie ein Fortschreiten, ein Hinführen von dem Vermögen (*Potenz*) und bloß Möglichen zur Verwirklichung (*Akt*) darstellen. Denn jedes Ding das in irgendeiner beliebigen Bewegung bewegt wird, hat, ehe es in die Bewegung 23 201
eintritt, das Vermögen dies zu tun oder zu leiden. Und zwar ist die Bewegung die sich an den Sinnendingen vollzieht, ihnen von einem andern eingegeben, sie stößt und drängt und weckt und rüttelt die Dinge die an ihr Teil erhalten, so schlafen sie nicht und bleiben nicht in der Selbigkeit: auf daß sie denn durch diese Unruhe und gleichsam Vielgeschäftigkeit, welche ein Nachbild des Lebens ist, in ihrem Bestand erhalten werden.

202 Man darf übrigens nicht die bewegten Dinge mit der Bewegung verwechseln. Nicht die Füße sind das Gehen, sondern die an den Füßen sich vollziehende Verwirklichung, die aus dem Vermögen kommt; da dies Ver-

mögen unsichtbar ist, muß man das Augenmerk auf die Füße als Träger der Verwirklichung richten und nicht nur auf die Füße schlechthin die so sind wie im Ruhezustand; sondern jetzt ist ihnen ein anderes Ding ge- 203
sellt, welches zwar unsichtbar ist, aber doch gesehen werden kann weil es sich nebenumständlich den Füßen als einem andern gesellt hat, gesehen werden indem man eben sieht daß die Füße eine immer neue Stelle einnehmen und nicht ruhen. So erkennt man die Änderung aus dem sich Ändernden, weil seine Wiebeschaffenheit nicht dieselbe bleibt.

In wem ist nun die Bewegung wenn sie ein andres 204
Ding bewegt und aus dem ihm innewohnenden Vermögen zur Verwirklichung schreitet? In dem Bewegenden? Und wie soll dann das Bewegte, die Bewegung Erleidende an ihr Teil erhalten? Oder in dem Bewegten? Und warum bleibt sie nicht in ihm, nachdem sie einmal hineingelangt ist? Nein, sie darf weder von dem Ver- 205
ursachenden getrennt werden noch in ihm bleiben, sondern sie kommt aus ihm und wirkt in das Bewegte, aber auch in diesem ist sie nicht als abgetrennte, sondern sie kommt von dem einen und geht in das andere, gleichsam ein Hauch der auf ein anderes Ding wirkt.

3 Wenn nun das Vermögen zur Bewegung ein Gehver- 206
mögen ist, dann stößt sie gleichsam vorwärts und bewirkt eine immer neue Ortsveränderung; ist es ein Erwärmungsvermögen, so erwärmt sie; bemächtigt sich das Vermögen einer Materie und wirkt am Aufbau eines natürlichen Wesens, so tritt Wachstum ein, nimmt ein andres Vermögen etwas fort, Schwund, indem die Dinge, die einer Wegnahme zu unterliegen vermögen, schwinden; wenn es die zeugende Natur ist, die wirkt, tritt 207
Werden ein, wenn sie aber machtlos ist und die zur Vernichtung befähigte die Oberhand hat, Vergehen, und zwar nicht das Vergehen des bereits gewordenen Dinges sondern dessen das erst auf dem Marsche ist; in gleicher Weise tritt Gesundwerden ein, wenn das Vermögen, das Gesundheit hervorbringt, wirkt und die Macht hat, und

Krankwerden wenn das entgegengesetzte Vermögen das 208
Gegenteil bewirkt. Es ergibt sich mithin daß die Wiebeschaffenheit der Bewegung sich nicht allein davon herleitet, in welchen Dingen sie ist, sondern auch davon von welchen sie ausgeht, durch welche Vermögen sie bewirkt wird und welche Eigentümlichkeit sie selber hat; sie ist so und so beschaffen je nach den so und so beschaffenen Umständen.

24
209 Was nun die räumliche Bewegung betrifft, so ist zu fragen, wenn die Bewegung nach oben der nach unten entgegengesetzt sein soll und die im Kreis sich von der in der Geraden spezifisch unterscheiden soll, worin da 210
die Unterschiedlichkeit liegt. Wenn man also z. B. etwas in die Luft oder an die Erde wirft. Die treibende Kraft ist doch beidemal dieselbe — es sei denn jemand behauptet es sei eine andere Kraft die nach oben, eine andere die nach unten treibt, und die Bewegung nach 211
oben gehe anders vor sich als die nach unten. Insbesondere käme dies in Frage bei einer naturgemäßen Bewegung, wo die eine Kraft die Leichtigkeit und die andere die Schwere ist; indessen ist da das Gemeinsame und Identische, daß beide sich an ihren wesenseignen Ort bewegen. Allem Anscheine nach wäre hier also die Unter- 212
scheidung nach äußeren Momenten vorgenommen. Was aber die Unterscheidung von Kreisbewegung und Bewegung auf der Geraden betrifft, so ist zu fragen wieso die Bewegung eine andere sein soll, wenn sie sich auf der Geraden in gleicher Weise wie auf dem Kreise vollzieht. Vielleicht wegen der verschiedenen Figur, die der zurückgelegte Weg ergibt. Freilich könnte man die Kreisbewegung als eine gemischte ansehen, da sie nicht durchaus Bewegung ist und nicht in jeder Hinsicht Seinsveränderung bedeutet. — Es scheint also allgemein gesprochen, daß die räumliche Bewegung einheitlich ist und ihre Unterscheidungen lediglich nach äußeren Momenten vor sich gehen.

25
213 Ferner ist zu prüfen wie es mit Zusammenziehung und Erweiterung steht. Sind dies Bewegungen die von den

genannten, nämlich Werden und Vergehen, Wachstum und Schwund, Ortsveränderung, Wandlung, verschieden sind, oder hat man sie auf diese zurückzuführen bzw. einige von diesen als Zusammenziehungen und Erweiterungen anzusetzen? Wenn die Zusammenziehung darin 211
besteht daß ein Teil an den andern heranrückt und ihm nahe kommt, und umgekehrt die Erweiterung Zurückweichen voneinander fort bedeutet, so wird man geneigt sein sie als räumliche Bewegungen zu bezeichnen, indem man darauf verweist daß sich hier zwei Dinge auf einen Punkt hin bewegen oder voneinander zurückweichen. Wenn dagegen die Bestandteile eine Vermengung und 215
Mischung eingehen, ein Zusammentreten aus einer Einheit in eine neue, und zwar das Zusammentreten welches sich erst vollzieht, nicht bereits vollzogen hat, auf welche der genannten Bewegungen soll man dann die beiden Vorgänge zurückführen? Den Beginn wird gewiß die 216
räumliche Bewegung machen, allein das was nach ihr eintritt, muß etwas anderes sein, so wie beim Wachstum sich ebenfalls feststellen läßt daß die räumliche Bewegung den Beginn macht, dann aber die Bewegung im Wievielen hinzutritt; so also nimmt auch hier die räumliche 217
Bewegung die erste Stelle ein, es folgt nun aber nicht mit Notwendigkeit entweder Zusammenziehung oder Erweiterung, sondern wenn die zusammentreffenden Teile sich ineinander verflechten, erfolgt Zusammenziehung, wenn sie aber im Zusammentreffen zerspalten werden, erfolgt Erweiterung; in vielen Fällen kann auch die 218
räumliche Bewegung erst der Erweiterung nachfolgen oder mit ihr zugleich stattfinden, da der Vorgang bei der Erweiterung in andrer Weise und nicht als räumliche Bewegung zu denken ist, und ebenso bei der Zusammenziehung ein andrer Vorgang, nämlich ein Zusammentreten, auf die räumliche Bewegung folgt, der von ihr verschieden ist. — Sind vielleicht diese beiden Vorgänge 219
als selbständig anzusetzen und ist vielmehr die Wandlung auf sie zurückzuführen? Denn wenn ein Ding dicht wird, erfährt es damit eine Wandlung, und das ist dasselbe wie sich Zusammenziehen; wenn es umgekehrt porös wird, erfährt es damit eine Wandlung, und das ist dasselbe wie sich Erweitern. Wenn ferner Wein und Wasser gemischt werden, entsteht etwas Neues, das verschieden von dem ist was jedes vorher war; und das ist eine Zusammenziehung, welche diese Wandlung hervor- 220
gerufen hat. — Vielleicht ist zu sagen daß auch hier Zusammenziehung und Erweiterung gewissen Wandlungen voraufgehen, daß aber die Wandlungen selber verschieden sind von Zusammenziehung und Erweiterung; weder sind die übrigen Wandlungen derart, noch ist Verdünnung und Verdichtung eine Zusammenziehung und Erweiterung oder gänzlich das Resultat von ihnen; sonst würde man zugleich die Existenz des Leeren zugeben müssen. 221
Und wie ist es bei Schwärze und Weiße? Wer bei diesen einen Zweifel offen läßt, der hebt erstens die Farben und vielleicht die Wiebeschaffenheiten überhaupt auf, oder 222
doch die meisten, nein, vielmehr alle: denn wenn er jede Wandlung, die wir als eine Veränderung in der Wiebeschaffenheit ansehen, als Zusammenziehung und Erweiterung ansehen wollte, dann ist das was eintritt ein nichts, sondern es gibt nur benachbarte und voneinander entfernte Teile. — Das Lernen ferner, das Unterrichtetwerden, wie kann man es als Zusammenziehung ansehen?

26
223 Diese Dinge also sind zu überprüfen, und zugleich ist nunmehr folgende Frage wieder aufzunehmen: wenn bei dem was man als Arten der Bewegung bezeichnet, z. B. der räumlichen, die Einteilung nicht danach geschehen soll ob sie nach unten oder nach oben oder gerade oder kreisförmig verläuft — wir haben die damit verbundenen Schwierigkeiten dargelegt —, ist dann vielleicht nach der Bewegung der Beseelten und der Unbeseelten zu scheiden (denn deren Bewegung ist keineswegs gleichartig), und die erste Gruppe weiter zu teilen nach Bewegung zu Fuß, 224
Schwimmen und Fliegen? Oder man mag etwa in jeder einzelnen Art danach einteilen, ob die Bewegung naturgemäß ist oder naturwidrig. Das würde aber bedeuten

daß es Unterschiedlichkeiten der Bewegungen gibt die nicht von außen genommen sind. Nun, wenigstens bringen die Bewegungen diese Unterschiedlichkeiten hervor und sind ohne sie nicht zu denken. Freilich gilt die Natur als das Prinzip dieser Bewegungen. Oder man teilt 225
ein in die natürlichen, die künstlichen und die vorsätzlichen Bewegungen; natürliche sind dann etwa Wachstum und Schwund, künstliche Hausbau und Schiffsbau, vorsätzliche prüfen, lernen, den Staat verwalten, überhaupt reden und handeln. Und das Wachstum, die Veränderung, das Werden sind dann wieder zu teilen nach naturgemäß und naturwidrig, oder, allgemein gesprochen, nach ihren Trägern.

Was aber soll man nun sagen über die STÄNDIGKEIT 27
welche der Bewegung entgegengesetzt ist, oder über die 226
Ruhe? Ist sie auch ihrerseits als besondere Klasse anzusetzen oder ist sie auf eine der genannten Klassen zurückzuführen? Vielleicht ist es aber besser die Ständigkeit der oberen Welt zu belassen und hier unten nur nach der Ruhe zu fragen. Zuerst also gilt es zu prüfen was 227
denn eigentlich diese 'Ruhe' ist. Wenn sie sich als identisch mit der Ständigkeit herausstellen sollte, dann wäre es falsch, hier unten überhaupt nach ihr zu suchen, wo nichts ständig ist sondern das, was anscheinend ständig ist, sich lediglich in einer langsameren Bewegung befindet. Sehen wir aber in der Ruhe etwas von der Ständig- 228
keit Verschiedenes, indem die Ständigkeit an dem schlechthin Unbeweglichen statthat, die Ruhe dagegen an demjenigen, das steht, aber zur Bewegung von Natur befähigt ist, in dem Augenblick statthat wo es nicht bewegt wird: so kann man das Ruhen entweder als ein 229
zur Ruhe Kommen auffassen, und dann ist es eine Bewegung die noch nicht aufgehört hat sondern eben innehält; oder man erkennt als Ruhen nur das an das am nicht mehr Bewegten statthat, und dann ist freilich zuerst zu fragen, ob es in dieser Welt überhaupt etwas nicht Bewegtes gibt. Wenn ein Ding unmöglich in allen Bewegun- 230
gen mitmachen kann, sondern notwendigerweise einige

Bewegungen nicht ausführt — sonst könnte man ja überhaupt nicht von diesem bestimmten Bewegten sprechen —, wie soll man da dasjenige Ding, welches die räumliche Bewegung nicht mitmacht sondern in Bezug auf sie ruht, anders nennen als ein Nichtbewegtes?
231 Folglich wäre Ruhe die Verneinung des Bewegtseins; und eine Verneinung ist keine Klasse. — Das Ding ruht nun aber lediglich in Bezug auf diese eine Bewegung, z. B. die räumliche; Ruhe bezeichnet also nur die Fortnahme
232 dieses einen Momentes. — Wollte jemand sagen: aber warum sollen wir nicht die Bewegung Verneinung der Ständigkeit nennen? so werden wir erwidern: weil die Bewegung etwas mit sich bringt, es liegt in ihr ein neues Moment vor welches auf den Träger wirkt, ihn gleichsam vorwärtsstößt, tausend Wirkungen auf ihn ausübt und ihn vergehen läßt; die Ruhe dagegen eines Dinges ist nichts über ein Ding hinaus, sondern bedeutet ledig-
233 lich daß es keine Bewegung hat. — Warum aber haben wir nicht auch in der geistigen Welt die Ständigkeit als Verneinung der Bewegung bezeichnet? Nun, weil man die Ständigkeit garnicht als Aufhebung der Bewegung bezeichnen kann, denn sie hat nicht nach aufgehörter
234 Bewegung statt, sondern beide sind vorhanden; ferner besteht Ständigkeit in der oberen Welt nicht darin daß ein zur Bewegung befähigtes Ding sich nicht bewegt, sondern insofern die Ständigkeit es beherrscht, steht das Ding, und insofern es ein bewegtes ist, wird es ewig sich bewegen; deshalb steht es durch Ständigkeit und bewegt sich zugleich durch Bewegung; dagegen hier unten bewegt es sich wohl durch Bewegung, sein Ruhen aber besteht in deren Abwesenheit, indem es der zukommen-
235 den Bewegung beraubt ist. — Ferner muß man darauf achten was die Ständigkeit als solche ist. Man überlege folgendes: wenn jemand aus einer Krankheit in die Gesundheit kommt, so wird er gesund. Was sollen wir nun diesem Gesundwerden für eine Art der Ruhe gegenüberstellen? Entweder den Ausgangspunkt dieser Bewegung, dann wäre es die Krankheit; die aber ist keine

Ständigkeit. Oder den Zielpunkt der Bewegung, dann wäre es die Gesundheit; und die ist mit der Ständigkeit keineswegs identisch. Wollte man aber die Gesundheit 236
oder die Krankheit als eine bestimmte Ständigkeit bezeichnen, so würde man damit Gesundheit und Krankheit als Arten der Ständigkeit ansetzen; und das ist unsinnig. Soll aber die Ständigkeit der Gesundheit nur anhaften, dann wäre die Gesundheit vor der Ständigkeit.

Indessen möge hierüber jeder denken wie er will. — 237
Daß ferner TUN und Leiden als Bewegungen anzusehen 28
sind, ist bereits gesagt worden; man kann also die Bewegungen auch einteilen in solche die abgelöst, und in solche die Tun und die Leiden sind.

Über die andern Klassen, die man anzusetzen pflegt: 238
sie sind auf die genannten zurückzuführen. Und über das ZUETWAS: es ist das Verhältnis eines Dinges zu einem andern, wobei die beiden Dinge gleichzeitig in das Verhältnis eingehen. Wenn das Zuetwas durch ein Verhältnis der Seinsheit hervorgebracht wird, dann kann die Seinsheit nicht als Seinsheit Zuetwas sein, sondern nur insofern sie Teil ist, z. B. Hand oder Kopf, oder insofern sie Ursache oder Prinzip oder Element ist. Einteilen aber 239
kann man die Zuetwas so wie es die Alten getan haben, in solche die hervorbringen, solche die Maß sind, solche die es mit dem Mehr oder Weniger zu tun haben, und solche die allgemein die Dinge sondern nach Ähnlichkeit und Unterschied.

Soviel über diese Klassen . . . 240

---

45. ZEIT UND EWIGKEIT

III 7 *Περὶ αἰῶνος καὶ χρόνου*

Die Ewigkeit und die Zeit nennen wir verschieden voneinander und weisen jene der ewigen Wesenheit zu, die Zeit aber dem Reich des Werdens, unserm Weltall: damit glauben wir aufs erste, gleichsam für das spontane Zupacken des geistigen Blickes, eines deutlichen Eindrucks dieser beiden Begriffe bei uns in der Seele versichert zu sein; brauchen wir doch Wort und Ausdruck
2 bei jeder Gelegenheit. Jedoch wenn wir es unternehmen sie genauer ins Auge zu fassen, gleichsam in ihre Nähe vorzudringen, dann kommt unser Denken doch in Schwierigkeiten; wir nehmen die Darlegungen der Alten über sie vor, und treffen hier auf Widersprüche, vielleicht aber auch verschiedene Auslegung derselben Lehre; und hierbei beruhigen wir uns, wir halten es für ausreichend, wenn wir auf Befragen die Lehren jener aufzuführen wissen, geben uns zufrieden und lassen die weitere
3 Prüfung ruhen. Nun muß man gewiß dafürhalten daß von den alten, hochseligen Denkern der eine und andre das Wahre gefunden hat; welcher es aber von ihnen ist, der ihr am nächsten gekommen ist, und auf welchem Wege wir darin Einsicht gewinnen sollen, das verlangt doch nähere Erwägung.

4 Und zwar hätten wir mit der Ewigkeit anzufangen und zu fragen wie sie diejenigen auffassen die sie von der Zeit sondern; denn wenn erst dasjenige erkannt ist, was als das Urbild dasteht, wird wohl auch deutlich werden was es mit dem Abbild, wofür man ja die Zeit ausgibt, auf
5 sich hat. Aber auch wenn man die Zeit, noch bevor man die Ewigkeit erschaut hat, sich in ihrem Wesen vergegenwärtigt, kann man von da aus, indem man vermöge

der Erinnerung in die obere Welt hinaufschreitet, dasjenige erschauen von dem ja die Zeit ein Ebenbild ist, wenn anders die Zeit denn überhaupt der Ewigkeit gleichartig ist.

Was haben wir denn nun unter Ewigkeit zu verstehen? 2 6
Etwa die geistige Substanz selber, entsprechend der Meinung die Zeit sei das Weltall in seiner Gesamtheit? (Denn diese Auffassung von der Zeit hat tatsächlich, wie es heißt, Vertreter gefunden.) Da wir nämlich uns 7
die Ewigkeit als ein Ehrwürdigstes vorstellen und denken, das Ehrwürdigste aber die geistige Wesenheit ist, und weder diese noch jene einen höheren Anspruch auf Ehrwürdigkeit haben — was aber das Höchste Wesen betrifft, so läßt sich von ihm selbst diese Eigenschaft nicht aussagen —, so liegt es nahe, beide zu identifizieren. Sind doch auch geistige Welt und Ewigkeit beide umschließenden Charakters, und umschließen dieselben Gegenstände. Allein wenn wir von dem einen sagen daß es in dem an- 8
dern ruhe, und wenn wir die Eigenschaft der Ewigkeit von den geistigen Gegenständen aussagen — 'die Wesenheit nämlich des Urbildes', heißt es, 'war ewig' —, so sprechen wir umgekehrt die Ewigkeit als etwas verschiedenes an, welches jedoch an der geistigen Welt oder in ihr ist oder ihr beiwohnt. Daß aber beide ehrwürdig 9
sind, darin drückt sich noch keine Selbigkeit aus; denn diese Eigenschaft könnte ja bei dem einen von dem andern herkommen. Was ferner das Umschließen betrifft, so handelt es sich bei der geistigen Welt um ihre Teile, bei der Ewigkeit dagegen wird das Ganze zumal umschlossen, nicht im Sinne von Teilen sondern insofern sie von allen Dingen gilt welche von ewiger Beschaffenheit sind.

Aber ist die Ewigkeit vielleicht als die Ständigkeit dort 10
oben aufzufassen, so wie man die Zeit hier unten als Bewegung auffassen will? Da hätte man dann naheliegenderweise zu fragen ob man die Ewigkeit mit der Ständigkeit gleichsetzen will, oder nicht schlechthin sondern nur mit der an der Seinsheit befindlichen Ständigkeit. Soll sie 11

der Ständigkeit gleichgesetzt werden, dann können wir erstens die Ständigkeit nicht mehr ewig nennen, sowenig wie wir die Ewigkeit ewig nennen; denn ewig ist nur dasjenige was an der Ewigkeit teilhat. Wie könnte zweitens dann die Bewegung noch ewig sein? Dann wäre sie ja zugleich ständig und stillestehend. Der Begriff der Ständigkeit kann ferner schwerlich das 'Immer' enthalten, ich meine nicht das zeitliche immer, sondern das was wir denken wenn wir von fortwährender Dauer sprechen.
12 Soll dagegen die Ewigkeit nur mit der Ständigkeit der Seinsheit gleichgesetzt werden, so schließen wir damit wiederum die andern Arten der Ewigkeit aus. Ferner haben wir die Ewigkeit nicht allein als Ständigkeit zu denken, sondern auch als Einheit, und weiter als Unausgedehntheit zur Unterscheidung von der Zeit; die Ständigkeit aber enthält in sich, als Ständigkeit genommen, weder den Begriff der Einheit noch den der Unausgedehntheit. Ferner sagen wir von der Ewigkeit aus daß sie im Einen verharre; danach hat sie an der Ständigkeit nur Anteil und ist nicht Ständigkeit an sich. 3

13 Aber was ist denn der Gesichtspunkt unter dem wir die gesamte jenseitige Welt als ewig und immerwährend bezeichnen (und was ist dies Immerwähren, mag es nun mit der Ewigkeit zusammenfallen oder mag die Ewigkeit
14 nach ihm benannt sein)? Wir haben jene Welt unter einer Einheit zu begreifen, welche freilich ein aus der Vielheit versammeltes Denken ist, oder auch eine entsprechende Wesenheit, mag diese nun den oberen Mächten erst nachfolgen, ihnen gesellt sein oder an ihnen beobachtet werden — all dies jedenfalls ist sie, die Einheit ist, aber Viel-
15 heit vermag und Vielheit ist. Wer nun die Fülle ihres Vermögens ins Auge faßt, nennt sie nach ihrem hier 'Vorliegen' SEINSHEIT, er nennt sie aber auch, sofern er den Blick auf ihr Leben richtet, BEWEGUNG, nennt sie STÄNDIGKEIT als schlechthin unveränderte, nennt sie ANDERES und SELBIGES, sofern sie alledies als
16 Einheit zusammenfaßt; und faßt er dann alles wieder zur Einheit zusammen, erkennt er daß es nur das Leben

in alledem ist, er unterdrückt die Andersheit, er hält sich an die Unermüdlichkeit ihrer Betätigung, an das Selbige, das niemals anders ist, nie ein Denken oder Leben aus einem andern in ein anderes, sondern immer gleichmäßig und unzerteilt: und indem er alledas ansieht, 17 erblickt er die Ewigkeit, er sieht ein Leben welches immer im Gleichen bleibt und immer das Gesamte gegenwärtig hat, nicht etwa jetzt dies und jetzt jenes, sondern alles zumal; nicht jetzt dies und jetzt jenes verfolgt, sondern teillose Vollendung ist, so wie in einem Punkte, wo alle Linien versammelt sind und niemals erfließend hervorgehen; sondern jene Welt beharrt in sich im Sel- 18 bigen und wandelt sich niemals, ist aber immer in der Gegenwärtigkeit, denn nichts an ihr ist vergangen oder erst zukünftig, sondern das was der Inhalt ihres Seins ist, ist sie immerdar: sodaß also die Ewigkeit nicht das 19 Substrat ist, sondern dasjenige was aus dem Substrat gleichsam erstrahlt gemäß seiner Selbigkeit die es verheißt in Bezug auf sein nicht etwa erst künftiges sondern bereits gegenwärtiges Sein; d. h. sofern es eben so ist 20 wie es ist und nicht anders (was könnte es bei ihm auch für ein Später geben, da es nicht im Jetzt ist?), und nicht später zu etwas werden kann, was es nicht jetzt schon ist (es gibt ja nichts von dem aus es in das Jetzt gelangen könnte, denn der vorhergehende Zustand war nichts anderes, sondern eben es selbst); auch nicht künftig 21 etwas sein wird, was es nicht schon jetzt notwendig in sich enthält; noch auch das 'war' kennt (denn was soll es sein das für es ein 'war', ein Vergangenes ist?); noch auch das 'wird sein' (denn was soll es sein das ihm sein wird?): so bleibt allein übrig daß es in dem Sein dessen ist, was der Inhalt seines Seins ist. Dasjenige also, welches 22 weder war noch sein wird, sondern lediglich ist, welches dies Sein als ein ständiges enthält, indem es sich weder in das 'sein wird' wandelt noch je gewandelt hat: das ist die Ewigkeit. So ergibt sich also daß das am Seienden befindliche, im Sein bestehende Leben, welches sich als umfassende Gesamtheit, Erfülltheit und schlechthinige

Unausgedehntheit darstellt, das ist was wir suchen, die Ewigkeit.

4
23 Man darf nun aber nicht meinen daß die Ewigkeit dem oberen Wesen äußerlich anhafte, sondern sie ist es, sie kommt aus ihm und ist bei ihm. Sie findet sich nämlich bei ihm innewohnend vor, wie wir denn auch von allen andern Bestimmtheiten, welche wir der oberen Welt zuschreiben weil wir sie als innewohnend vorfinden, sagen daß sie sämtlich aus der Seinsheit kommen und 24 bei der Seinsheit sind. Denn was im obersten Sinne seiend ist, muß mit den obersten Wesen vereint und in ihnen sein; so ist auch das Schöne in ihnen und aus ihnen, und 25 auch die Wahrheit in ihnen. Und zwar sind diese Bestimmtheiten zum Teil nur in einem Stück des Gesamtseienden, zum andern Teil aber in dem Ganzen; wie denn diese wahrhafteste Ganzheit nicht erst aus den Teilen zusammenzuholen ist, sondern ihrerseits die Teile hervorbringt, damit sie auch in dieser Hinsicht wahrhaft Gesamtheit sein kann. Übrigens ist die Wahrheit dort oben nicht Übereinstimmung mit etwas anderem sondern gehört jeweils allein demjenigen dessen Wahrheit sie ist. 26 Es muß nun dieses wahre Gesamte, wenn es denn im wirklichen Sinne Gesamtes sein soll, nicht nur Gesamtes sein sofern es die Gesamtheit ist, sondern zudem das Gesamte dergestalt enthalten daß es ihm an keinem 27 fehlt. Ist dem aber so, so gibt es nichts das für es sein wird; denn wenn es erst sein wird, so fehlte es ihm noch daran und es war nicht das Gesamte. Und was könnte ihm wider sein Wesen zustoßen? Es ist ja keiner Affektion unterworfen. Wenn ihm aber nichts zustößt, so steht es nicht erst bevor und wird nicht erst sein, ist auch nicht 28 bereits gewesen. Bei den gewordenen Dingen steht es so daß sie, nimmt man ihnen das 'wird sein', alsbald nicht mehr sind, da sie immer Neues hinzuerwerben müssen; bei den Wesen dagegen von anderer Beschaffenheit gilt daß, fügt man ihnen das 'wird sein' hinzu, sie von dem Thron ihres Seins sinken; denn das Sein war ihnen offenbar nicht angestammt, wenn sie im Zustand

des Bevorstehens, des erst später Eintretens und später Seins sind. Denn bei den gewordenen Dingen besteht 29
allem Anschein nach das Sein darin daß sie von einem Anbeginn her, ihrer Entstehung, solange sind bis sie zum Ende ihrer Zeit kommen, an dem sie dann nicht mehr sind, und das heißt, daß ihr Sein ein 'wird sein' ist, und wenn man ihnen dies nimmt, wird ihre Lebensspanne verringert, und mithin auch ihr Sein. Übrigens gibt es 30
auch für das Weltall ein Ziel, auf das hin es in diesem Sinne 'sein wird'; deshalb eilt es auch voran zu dem ihm bevorstehenden Sein und will nicht stillestehn, es zieht sein Sein zu sich heran indem es immer neue Dinge hervorbringt, es bewegt sich im Kreise weil es gewissermaßen nach seinem Sein trachtet. Womit wir denn nebenbei die Ursache der Weltbewegung aufgefunden haben; sie trachtet auf diesem Wege vermöge des Bevorstehenden zum immerwährenden Sein hin. Die obersten, glück- 31
seligen Wesen dagegen kennen auch kein Trachten nach einem Bevorstehenden; sie sind ja bereits das Gesamte, und alles was sie gleichsam noch schuldig sind darzuleben, enthalten sie bereits; so brauchen sie nach nichts zu suchen, denn es gibt für sie kein Bevorstehendes und also auch das nicht, worin das Bevorstehende sich abspielen soll. Die allheitliche und ganzheitliche Seinsheit 32
also des Seienden, nicht allein die in den Teilen, sondern auch diejenige welche darin besteht daß ihr nichts mehr fehlen kann und auch nichts Nichtseiendes zu ihr hinzutritt (denn das Allgesamte muß nicht nur alles Seiende in sich gegenwärtig haben, sondern es darf auch nichts etwa Nichtseiendes in ihr sein) — dieser Zustand also, diese Wesensanlage des Seienden dürfen wir als Ewigkeit ansehen. Sie heißt ja 'Ewigkeit' (*aion*) nach dem 'immer Seienden' (*aei on*).

Wenn ich nun also dies von einem Ding, auf das ich 5 33
mit der Seele blicke, aussagen kann oder vielmehr das Ding in einem solchen Zustand erschaue daß schlechthin nichts an ihm einen Anfang hat (denn sonst wäre es nicht immer seiend, oder doch nicht immer ein Ganzes seiend)

34 — ist dies Ding nun damit bereits ewig, oder muß ihm nicht auch noch eine Anlage innewohnen welche Gewähr bietet daß es nun so bleibt und nicht noch anders wird, sodaß man es bei erneutem Hinblicken noch in derselben
35 Beschaffenheit findet? Nun, man dürfte diese Schau garnicht unterbrechen, man müßte jenem Ding ständig gesellt bleiben, hingerissen von seiner Wesenheit, man müßte die Kraft zu solchem Verhalten aus einer angestammten Unermüdlichkeit schöpfen, müßte gar selber sich in die Ewigkeit hinaufheben und dort stillestehen ohne irgend abzuweichen, damit man ihr gleiche und selber ewig sei, und so mit dem Ewigen, das man in sich trägt, die Ewigkeit und das Ewige schauen!

36 Wenn also das in diesem Zustand Befindliche ewig und immer seiend ist, das was nicht und in nichts abbiegt zu anderer Seinsart, und dasjenige Leben lebt welches es als gesamtes bereits besitzt ohne daß es etwas weiteres empfangen hat, empfängt oder empfangen wird, dann ist also als immerwährend das Ding anzusehen das in diesem Zustand ist, als immerwährende Dauer der entsprechende Zustand des Substrats, der aus ihm und in ihm ist, und als Ewigkeit das Substrat samt dem entsprechenden, in ihm in Erscheinung tretenden Zu-
37 stand. Daher ist die Ewigkeit ein Ehrwürdiges, und man denkt sie sich als mit Gott identisch. Und wirklich kann man zutreffend sagen daß die Ewigkeit Gott ist welcher sich selbst in seinem Wesen darbietet und aufzeigt, nämlich als ein Sein das unerschütterlich, mit sich selbst identisch, unveränderlich und festgegründet in seiner
38 Lebensform dasteht. Wenn wir ihn aber aus Vielheit bestehen lassen, so nehme man daran keinen Anstoß; denn jedes Ding der oberen Welt ist Vielheit kraft seines unendlichen Vermögens; es besteht ja die Unendlichkeit eben darin daß ein Ding sich niemals erschöpft, und jenes Ding ist dies im eigentlichen Sinne, weil es nichts von
39 sich selber aufzehrt. Will man also hiernach die Ewigkeit bezeichnen als ein Leben welches in der Unendlichkeit steht indem es die Ganzheit des Lebens ist und nichts

von sich aufzehrt, es kennt ja kein Vergangensein und kein Bevorstehen (sonst wäre es nicht mehr Ganzheit): so wäre man damit ihrer Definition schon nahe gekommen; denn der Zusatz 'indem es die Ganzheit des Lebens ist und nichts von sich aufzehrt' ist lediglich eine Erläuterung der Definition als 'Leben welches in der Unendlichkeit steht'.

Da nun also die so beschaffene Wesenheit von so herr- 6 40
licher Schönheit und immerwährender Dauer ist, sich um das Eine befindet, aus ihm kommt und auf es gerichtet ist, ohne irgend aus ihm herauszutreten, sondern immer verharrend um es und in ihm und lebend nach seinem Gesetz; da ferner dies, wie ich glaube, die Meinung 41
Platons ist, eine treffende und tiefsinnige, nicht leichthin ausgesprochene Meinung, wenn er sagt' indem die Ewigkeit im Einen verharrt', er will die Ewigkeit also nicht für sich bestehen lassen indem sie sich bei sich selber zur Einheit verdichtet, sondern läßt sie das Leben des Seienden sein welches unveränderlich um das Eine kreist —: so 42
ist also dies das was wir suchen, das Sein der Ewigkeit. Denn dasjenige welches als solches und in solcher Weise beharrt, und zwar als eben das beharrt was es ist, als Verwirklichung des Lebens welches von sich aus verharrt in der Ausrichtung auf Jenes und in Jenem und bei dem weder das Sein noch das Leben Trug ist: dem kommt es zu Ewigkeit zu sein. Denn wahrhaft sein be- 43
deutet niemals nichtsein und niemals anders sein, und das heißt: unverändert sein, und das heißt: ununterschieden sein. Dies Seiende hat in sich also keinerlei Verschiedenes; folglich kann man es nicht auseinandertreten lassen, nicht entfalten, nicht zum Hervortreten und zur Ausdehnung bringen; man kann also auch nichts erfassen das früher oder später als es wäre. Ist nun an ihm nichts 44
früheres oder späteres, sondern es ist selbst das Wahrhaftigste von allen seinen Inhalten, es ist eben es selbst, und zwar in dem Sinne daß es Seinsheit oder Leben ist, so stellt sich wieder der Begriff ein von dem wir sprechen: die Ewigkeit.

45 Wenn wir aber vom 'immer Seienden' sprechen und sagen, daß es nicht bald sei und bald nicht sei, so muß man das als eine Redeweise auffassen die nur der Verdeutlichung unter uns dient; freilich könnte dies 'immer', das nicht im eigentlichen Sinne gebraucht wird sondern nur zur Bezeichnung der Unvergänglichkeit, die Seele irreführen daß sie zu der falschen Vorstellung eines immer mehr und immer weiter käme, das niemals aufhört.
46 Richtiger wäre es wohl es lediglich 'das Seiende' zu nennen; aber, als sei 'das Seiende' kein ausreichender Name für die Seinsheit, stellte sich, da man nämlich auch das Werden für die Seinsheit hielt, aus Gründen der Verständlichkeit das Bedürfnis nach dem Zusatz 'immer'
47 ein. Das Seiende ist nämlich nicht verschieden von dem immer Seienden, ebensowenig wie 'der Philosoph' verschieden ist vom 'wahren Philosophen', sondern lediglich weil es Leute gab die sich nur mit der Maske einer
48 Philosophie antaten, kam es zu dem Zusatz 'wahrer'. So eignet dem Seienden das Immer und dem Immer das Seiende, sodaß man es 'immer seiend' nannte; man muß also dies 'immer' auffassen im Sinne von 'wahrhaft' seiend, und muß das Immer einbefassen in die unzerteilte Macht welche keines Dinges bedarf außer dem was sie bereits besitzt; sie besitzt aber das Gesamte.

49 So ist also die Wesenheit dieser Art Alles und ist in ihrer Ganzheit unbedürftig, und nicht hier erfüllt und dort aussetzend. Ein Wesen nämlich in der Zeit, mag es auch dem Anscheine nach vollkommen sein, wie z. B. ein Körper, welcher für die Seele hinreicht, vollkommen ist, bedarf immer noch des Künftig, da es ihm an dem Zeitraum mangelt dessen es noch bedarf; daher könnte es im Bunde mit dieser Zeit, wenn sie auch für es schon gegenwärtig wäre und mit ihm gleichen Schritt ginge, da es bei seiner Seinsart unvollkommen ist, doch lediglich im Sinne bloßer Namensgleichheit vollkommen heißen.
50 Ein Wesen dagegen, welches weder eines Künftig bedarf noch sonst einer Zeit, weder einer gemessenen noch der unendlichen (welche die unendliche Zukunft ist), sondern

das was es sein soll bereits enthält, das ist schon das wonach der Begriff verlangt; und ihm kommt das Sein nicht aus der so und so langen Zeit, sondern liegt vor ihr. Denn da es selbst gänzlich ohne Erstreckung ist, ziemt 51
ihm auch nicht irgend ein so und so weit Erstrecktes anzurühren, damit nicht durch eine Zerteilung seines Lebens seine reine Unteilbarkeit aufgehoben wird, sondern es unteilbar sei und bleibe sowohl in seinem Leben wie in seiner Seinsheit. Wenn aber Platon sagt 'er war 52
gut', so bezieht er das auf das Weltall und deutet darauf hin daß es vermöge des Jenseitigen nicht mit irgend einer Zeit anhebt, dergestalt daß auch das Weltall keinen zeitlichen Anfang genommen hat da die Ursache seines Seins ihm gestattete früher zu sein. Nachdem er dies also 53
nur der Verdeutlichung halber gesagt hatte, rügt er trotzdem hernach noch diesen Ausdruck, da er nicht schlechthin richtig gebraucht werde von den Dingen, denen zuteil geworden was wir als Ewigkeit bezeichnen und verstehen.

Sagen wir dies nun gleichsam als wären wir Zeugen $\frac{7}{54}$
für andere, und reden wir darüber als über fremde Dinge? Wie wäre das möglich? Was für ein Verständnis könnten wir davon haben, wenn wir nicht daran rühren könnten? Und wie sollten wir an fremde Dinge rühren dürfen? Folglich müssen auch wir Menschen Teil haben an der Ewigkeit. Wie aber kann das sein, da wir in der Zeit sind? Indessen was es bedeutet in der Zeit, und was, 55
in der Ewigkeit zu sein, wird erst klar werden wenn wir zuvor die Zeit in ihrem Wesen erkundet haben. So wollen wir denn herabsteigen von der Ewigkeit zur Untersuchung der Zeit und damit in die Zeit; dort ging der Weg nach oben, jetzt aber wollen wir mit unserer Darlegung herabsteigen, nicht gänzlich, aber doch so weit wie die Zeit herabgestiegen ist.

Wenn die alten, hochseligen Denker nichts über die 56
Zeit gesagt hätten, dann hätten wir einfach an die Ewigkeit als den Ausgangspunkt das Weitere zu knüpfen und

unsere Auffassung darzulegen, wobei zu versuchen wäre die von uns darzulegende Auffassung in Einklang zu bringen mit der Vorstellung von Zeit die in uns lebt. Jetzt aber ist es zunächst nötig die bemerkenswertesten älteren Auffassungen ins Auge zu fassen und zu prüfen, ob unsere eigne Lehre zu einer von ihnen sich fügen wird.
57 Aufs erste ist es wohl geraten die Lehren über die Zeit dreifach einzuteilen: entweder man faßt die Zeit auf als *(1)*
die sog. Bewegung, oder als das Bewegte, oder als etwas an *(2) (3)*
der Bewegung (denn sie als Ruhe oder als Ruhende oder etwas an der Ruhe anzusehen hieße sich völlig von unserer Vorstellung von Zeit entfernen, da Zeit ja etwas
58 immer Wechselndes ist). Von denen nun die sie als Bewegung ansehen, meinen die einen die gesamte Bewegung, die andern nur die Bewegung des Weltalls; diejenigen die sie als das Bewegte ansehen, meinen damit ja wohl das Rund des Alls; diejenigen die sie als etwas an der Bewegung ansehen, meinen entweder den Abstand der *(3a)*
Bewegung, oder ihr Maß, oder allgemein eine Folge- *(3b) (3c)*
erscheinung aus ihr, und zwar jeweils entweder von der Bewegung überhaupt oder nur von der regelmäßigen.
$\frac{8}{59}$ Bewegung nun also kann die Zeit unmöglich sein, mag *1*
man nun sämtliche Bewegungen meinen und aus ihnen allen sozusagen eine einzige machen, oder nur die regelmäßige Bewegung meinen; denn beide Arten von Bewegung sind in der Zeit. Und sollte eine Bewegung nicht in der Zeit sein, so wäre sie nur um so weiter davon entfernt Zeit zu sein; denn dasjenige in dem die Bewegung
60 ist, ist immer verschieden von der Bewegung selber. Es werden hiergegen noch andere Argumente angeführt, und könnten noch weitere vorgebracht werden; dies aber möge genügen; nur eins noch: Bewegung kann aufhören und aussetzen, die Zeit aber nicht. Und wendet man ein, daß doch die Bewegung des Alls nicht aussetzt, so ist
61 doch auch von ihr, wenn man nämlich den Himmelsumlauf meint, zu sagen, daß sie in einer bestimmten Zeit bis zum selben Punkt umläuft, nicht in der Zeit die sie für die halbe Umlaufstrecke braucht; dann ist das

eine die halbe Zeit und das andre die doppelte, und dabei sind doch beide Bewegung des Weltalls, sowohl der Umlauf von einem Punkte bis wieder zu ihm, wie auch die halbe Strecke. Und wenn man darauf hinweist daß die 62
Bewegung der äußersten Sphäre von größter Wucht und Geschwindigkeit ist, so unterstützt das nur unsere Behauptung daß ihre Bewegung etwas anderes ist als die Zeit. Denn sie ist doch deshalb von größter Geschwindigkeit weil sie in kürzerer Zeit eine größere, ja die größte Strecke zurücklegt, und die andern Himmelskörper sind langsamer weil sie wohl längere Zeit brauchen und nur für einen Teil dieser Strecke.

2 Wenn nun also schon die Bewegung der Weltsphäre 63
nicht die Zeit ist, so schwerlich diese Sphäre selber, die ja nur wegen ihrer Bewegung als die Zeit angesehen werden konnte.

3a Ist denn nun etwas an der Bewegung die Zeit? Soll 64
es sich um den Abstand der Bewegung handeln, so ist dieser erstens nicht bei jeder Bewegung der gleiche, auch nicht bei der gleichförmigen; denn Bewegung ist schneller oder langsamer, auch die Bewegung am gleichen Ort (?); und diese beiden Strecken ließen sich messen an einem Dritten, was man dann richtiger als Zeit zu bezeichnen hätte. Von welcher dieser beiden Bewegungen soll nun 65
der Abstand gleich der Zeit sein? Oder vielmehr, von welcher Bewegung überhaupt, da ihrer unendlich viele sind? Soll es sich nur um die regelmäßige Bewegung handeln, so kann auch diese nicht im ganzen Umfang in Frage kommen; denn es gibt viele regelmäßige Bewegungen, dann gäbe es also viele Zeiten zugleich. Handelt es 66
sich aber um den Abstand der Bewegung des Weltalls, so ist entweder der in der Bewegung selber liegende Abstand gemeint: und was ist dieser anders als die Bewegung selber? Freilich, sie ist nach ihrer Größe bestimmt; diese Größenbestimmtheit aber muß entweder an dem Raum gemessen werden, es ist ein Raum von bestimmter Größe den sie durchlaufen hat, und das ist dann der Abstand: dies aber ist nicht Zeit sondern Raum;

67 oder die Bewegung selber müßte vermöge ihrer Kontinuität und dadurch daß sie nicht alsbald aufhört sondern sich ständig fortsetzt, den Abstand in sich enthalten: das aber wäre lediglich das reichliche Maß der Bewegung;
68 wenn nun jemand im Hinblick auf die Bewegung ein reichliches Maß feststellt, so als wenn man von einem reichlichen Maß an Wärme spricht, so ergibt sich und bietet sich auch in diesem Falle nicht Zeit dar, sondern
69 Bewegung und wieder Bewegung; so wie bei Wasser das wieder und wieder erfließt und bei dem an ihm zu beobachtenden Abstand: das 'wieder und wieder' fiele da unter den Begriff der Zahl, z. B. Zweiheit oder Dreiheit,
70 während der Abstand sich auf die Masse bezieht. Ebenso ist die reichliche Menge der Bewegung entweder etwa als Zehnheit einzuordnen, oder als der an der 'Masse' der Bewegung erscheinende Abstand; damit ist aber keineswegs die Vorstellung der Zeit hervorgerufen, sondern
71 diese bestimmte Größe befindet sich in der Zeit — sonst wäre ja die Zeit nicht überall, sondern lediglich der Bewegung als ihrem Substrat anhaftend, und dann ergäbe sich umgekehrt daß man die Zeit als Bewegung anzusehen hätte; denn der Abstand wäre dann nicht außerhalb der Bewegung, sondern lediglich eine ausgedehnte
72 Bewegung. Daß sie aber nichtausgedehnt ist, woran soll sich das vom Ausgedehnten unterscheiden als dadurch daß das Nichtausgedehnte in der Zeit ist? Mithin ist also die sich ausdehnende Bewegung und ihr Abstand nicht
73 selber Zeit, sondern in der Zeit. Oder man bezeichnet den Abstand der Bewegung als Zeit nicht in dem Sinne des Abstands der Bewegung selber, sondern im Sinne der Strecke über die sich die Bewegung, ihr sozusagen gleichen Schrittes folgend, ausdehnt — dann aber hat man noch keineswegs gesagt was denn diese Strecke ist.
74 Offenbar ist sie ja nichts anderes als eben die Zeit, in welcher die Bewegung stattgefunden hat; eben dies aber ist ja von Anfang an der Gegenstand unseres Fragens, was nämlich das Wesen der Zeit eigentlich sei. Und das liefe denn auf dasselbe hinaus als wollte man auf die Frage,

was die Zeit sei, antworten: 'der Abstand der Bewegung in der Zeit'. Was also ist denn nun dieser Abstand, den derjenige als Zeit bezeichnet der ihn außerhalb des der Bewegung eignen Abstandes ansetzt? Übrigens würde 75
anderseits auch derjenige, welcher den Abstand in die Bewegung selbst verlegt, in Verlegenheit kommen, wohin er dann die Ausdehnung der Ruhe verlegen soll. Denn eben dieselbe Zeitspanne hindurch, in der ein Ding sich bewegt, kann ein anderes Ding ruhen; und man wird dann doch sagen daß für beide Dinge dies dieselbe Zeit ist: dann ist sie aber natürlich von diesen beiden Dingen als solchen zu unterscheiden. Dieser Abstand also — was ist er und welchen Wesens? Räumlich kann er jedenfalls nicht sein; denn auch der Raum liegt außerhalb der beiden Dinge. —

9
3b Prüfen wir jetzt in welchem Sinne die Zeit Zahl der 76
Bewegung sein soll oder ihr Maß (dies letztere richtiger, denn sie ist kontinuierlich). Erstlich müssen wir es auch diesmal bedenklich finden wenn gleichmäßig alle Bewegung gemeint ist, ganz wie beim Abstand der Bewegung die Einbeziehung jeder Art Bewegung. Denn wie kann man die ungeregelte, ungleichmäßige Bewegung zählen, was gibt es da für Zahl oder Maß, und wonach bestimmt sich dies Maß? Ist es so daß man regelmäßige 77
und unregelmäßige Bewegung, überhaupt jede Art, sei sie schnell oder langsam, mit einem und demselben Maße mißt, dann ist hier Zahl und Maß von der Beschaffenheit wie die Zehn welche Pferde so gut wie Kühe mißt oder wie ein und dasselbe Hohlmaß das für flüssige wie für feste Stoffe gilt; soll also Maß so verstanden sein, dann ist zwar festgestellt wovon die Zeit gilt, nämlich von Bewegungen, aber noch nicht, was sie selber ist. Indessen 78
so wie man bei der Erfassung der Zehn die Zahl auch ohne die gezählten Pferde denken kann, und so wie das Maß auch dann Maß ist mit bestimmten Wesenszügen wenn es noch garnicht mißt — wenn im gleichen Sinne auch der Zeit die Eigenschaft als Maß eignet, und sie also von sich aus soetwas ist wie eine Zahl, wodurch

soll sie sich dann noch von dieser, in der Zehn gesetzten, oder von einer beliebigen anderen abstrakten Zahl
79 unterscheiden? Ist sie dagegen ein Maß und kontinuierlich, so muß sie ein bestimmtes Quantum haben um Maß sein zu können, sagen wir: eine Elle lang sein. Dann ist sie also ein Quantum, gleichsam eine Linie, welche dann natürlich mit der Bewegung Schritt halten muß. Indessen wenn sie mit der Bewegung Schritt hält, wie kann sie das messen mit dem sie Schritt hält? Warum soll das eine das andere messen und nicht umgekehrt?
80 Besser ist es und einleuchtender, dies Maß nicht auf jede Bewegung anzuwenden sondern nur auf die mit der es Schritt hält; diese aber muß kontinuierlich sein soweit wie die schritthaltende Linie sich erstreckt. Auch darf man das Messende nicht als ein Äußeres, Gesondertes ansehen, sondern es handelt sich um die unzertrennte ge-
81 messene Bewegung. Und was soll denn nun das Messende sein? Nun, die Bewegung ist das Gemessene, und das Messende jenes Quantum. Und welches von beiden soll dann die Zeit sein, die gemessene Bewegung oder das messende Quantum? Denn entweder ist die von dem Quantum gemessene Bewegung die Zeit, oder das messende Quantum, oder dasjenige welches das Quantum, also etwa die Elle, anlegt um damit die Ausdehnung der Be-
82 wegung zu messen. (Übrigens ist es in alle diesen Fällen, wie wir schon hervorhoben, einleuchtender eine gleichmäßige Bewegung vorauszusetzen; denn ohne diese Gleichmäßigkeit, und ferner ohne die Einheitlichkeit der Bewegung des Weltalls, ist die Beweisführung für den, der in irgendeinem Sinne die Zeit als Maß ansetzt, noch schwieriger.)

83 Wenn also die Zeit gemessene Bewegung ist, und zwar eine von dem bestimmten Quantum gemessene, so ist weiter folgendes zu sagen: so wie die Zeit, wenn sie denn gemessen werden mußte, nicht an sich selbst gemessen werden konnte, sondern nur an einem andern, ebenso muß, da ja die Bewegung ein von ihr unterschiedenes Maß haben muß und wir deswegen des kontinuierlichen

Maßes zu ihrer Messung bedurften — in gleicher Weise also bedarf nun auch seinerseits dies Quantum eines Maßes, damit die Bewegung, indem das Quantum an dem sie gemessen wird, als so und so groß gemessen wird, nun von dem gemessenen Betrage sein kann. Dann aber 84
ergibt sich daß die Zahl des mit der Bewegung schritthaltenden Quantums ihrerseits die Zeit ist und nicht das mit der Bewegung schritthaltende Quantum. Diese Zahl aber kann keine andere sein als die abstrakte. Wie aber diese als messend zu denken ist, das stößt notwendig auf Schwierigkeiten. Aber auch wenn man dies Wie aus- 85
findig machen könnte, so wird man als messend nicht die Zeit finden, sondern eine bestimmte Zeitspanne; und das ist nicht dasselbe wie die Zeit; es ist etwas anderes von Zeit zu sprechen, etwas anderes von bestimmter Zeitspanne; denn bevor man von der bestimmten Zeitspanne spricht, muß man angeben was denn jenes selber ist, das die und die bestimmte Größe an sich hat.

Ist nun vielleicht die Zeit die Zahl, welche die Be- 86
wegung mißt und außerhalb ihrer steht, so wie die an den Pferden vorfindliche Zehnheit, wenn man sie ohne die Pferde ins Auge faßt? Aber damit ist noch nicht gesagt was dies für eine Zahl sei, welche, wie die Zehnheit, schon bevor sie mißt das ist was sie ist. Oder ist sie die- 87
jenige Zahl welche das früher und später der Bewegung abschreitet und sie danach mißt? Indessen ist damit noch nicht geklärt welchen Wesens diese das früher und später messende Zahl denn nun ist. Jedenfalls aber muß sie, wenn sie nach früher und später mißt, etwa vermöge eines Punktes oder mit welchem Mittel sonst, unweigerlich nach Zeit messen. Dann ist also diese die Bewegung 88
nach früher und später messende Zahl an die Zeit gebunden und hält sich an die Zeit, um messen zu können. Denn dies früher oder später wird entweder räumlich aufgefaßt, z. B. der Anfang der Rennstrecke, oder man muß es notwendig zeitlich auffassen. Allgemein ge- 89
sprochen bedeutet ja das Früher den Zeitraum der mit dem Jetzt aufhört, und das Später den Zeitraum der mit

dem Jetzt anhebt. Somit ist also die Zeit verschieden von der Zahl welche die Bewegung nach früher und später mißt, und zwar nicht nur wenn es sich um beliebige, sondern auch wenn es sich um die regelmäßige Bewegung handelt.

90 Warum soll ferner das Hinzutreten der Zahl, sei es in der Rolle des Gemessenen sei es des Messenden — es wäre ja möglich daß die Zahl gleichzeitig messend und
91 gemessen ist: genug, warum soll das Hinzutreten der Zahl die Zeit ausmachen, während das Vorhandensein der Bewegung, bei welcher doch unbedingt ein Früher und Später vorliegt, nicht die Zeit ausmachen soll? Das ist als wollte man sagen, ein Quantum sei nicht so groß wie es ist, wenn nicht irgend jemand diese seine Größe erfasse!

92 Da ferner die Zeit unendlich ist und als unendlich gilt, wie kann überhaupt an ihr eine Zahl sein? Man wollte denn ein Stück von ihr abnehmen und dies messen; aber
93 in diesem war die Zeit schon ehe es gemessen wurde. Und warum soll die Zeit nicht dagewesen sein bevor die Seele, die sie mißt, da war? Man wollte denn annehmen die Entstehung der Zeit sei auf die Seele zurückzuführen. Indessen dies ist zumindest um des Messens willen in keiner Weise nötig; denn sie ist so groß wie sie ist, auch wenn sie keiner mißt. Und gewiß wird man die Seele als dasjenige ansehen, welches das Quantum zur Messung anlegt: aber was hat das mit dem Begriff der Zeit zu tun?

10 94 Wenn man aber die Zeit als eine Folgeerscheinung der *3c* Bewegung bezeichnet, so bedeutet das noch keine Belehrung darüber was dies denn eigentlich ist; auch ist es nicht möglich das anzugeben, ehe man nicht gesagt hat wer es denn ist der hier nachfolgt; denn gerade dieser
95 könnte ja vielleicht die Zeit sein. Ferner muß geprüft werden ob diese Folgeerscheinung später oder gleichzeitig oder früher ist (wenn es denn eine Folgeerscheinung gibt die früher ist); denn welche dieser Möglichkeiten man wählen möge, immer wird sie damit als in der Zeit befindlich angesprochen; und dann wäre die Zeit nichts

anderes als eine Folgeerscheinung der Bewegung in der Zeit.

Indessen da wir nicht danach suchen was die Zeit 96
nicht ist, sondern was sie ist, und da unsere zahlreichen Vorgänger ausführlich zu jedem Satze Stellung genommen haben, ein Material das im einzelnen durchzunehmen eher eine historische Darstellung ergeben würde, wir aber, soweit es im Überblick anging, einiges dazu vorgebracht haben; da ferner gegen die Lehre, die Zeit sei das 97
Maß der Bewegung des Alls, auf Grund des bereits Ausgeführten neben anderm sich all das entgegnen läßt was wir eben über das Maß der Bewegung feststellten — denn abgesehen von der Frage der Ungleichmäßigkeit läßt sich alles übrige auch gegen diese Gegner verwenden —: wäre es jetzt wohl angebracht auszusprechen, was denn nun wirklich unter Zeit zu verstehen ist.

So gilt es denn uns wieder in jenen Zustand zurückzu- 11 98
heben den wir bei der Ewigkeit beschrieben, jenes unwandelbare, allgesamte und voll unendliche Leben, das ohne irgend zu wanken in dem Einen ist und auf das Eine gerichtet stille steht. Die Zeit aber gab es noch nicht, oder doch für jene oberen Wesen nicht, sondern sie war etwas was erst entsprechend der Wesensanlage des Späteren entstehen sollte. Jene Wesen nun pflegten in 99
sich selber der Ruhe. Wie da nun zuerst die Zeit ans Licht getreten ist, dies zu künden kann man die Musen wohl nicht gut anrufen, denn es gab sie damals noch nicht — eher schon sie selbst, die so entstandene Zeit befragen in welcher Weise sie entstanden und in Erscheinung getreten. Und dann würde sie von sich selbst sprechen, ungefähr folgendermaßen. Früher, bevor sie eben dies 100
Früher erzeugt hatte und mit ihm verbunden des Später bedürftig geworden, ruhte sie aus im Seienden, sie war nicht Zeit, sondern in Ihm pflegte auch sie der Ruhe. Die Natur aber war fürwitzig, sie wollte ihr eigner Herr 101
sein und sich selbst gehören, sie war entschlossen sich mehr zu verschaffen als sie hatte: so geriet sie in Bewegung, und die Zeit geriet ebenfalls in Bewegung; 'und diese Bewegung führte uns zum immer Künftigen, Späteren, niemals Selbigen, sondern immer wieder Andern, und als wir so eine geraume Strecke des Wegs gezogen waren, hatten wir als ein Abbild der Ewigkeit die Zeit hervor-
102 gerufen.' Es gab nämlich dort eine gewisse Macht, die Seele, und sie war nicht geruhig sondern immer erpicht das droben Geschaute einem andern Wesen zuzutragen; und sie wars nicht zufrieden daß das All ihr in geschlosse-
103 ner Gänze gegenwärtig war; nein so wie bei einem ruhenden Samenkorn die Formkraft sich selber auszufalten strebt und daher ins vermeintlich Weite ausläuft, sie bringt die Weite durch ein Sichteilen in Erscheinung, statt ein Eines in sich selber, ist sie nicht in sich selber und vergeudet das Eine zu einem erstreckten Schwäche-
104 ren, in das sie hinaustritt: ebenso hat auch die Seele das sichtbare Weltall geschaffen, in Nachahmung des oberen, welches nicht die Bewegung des oberen vollführt, sondern nur eine Bewegung die ihr gleicht und ihr Ebenbild sein möchte: und damit hat die Seele erstlich sich selber verzeitlicht und als Ersatz der Ewigkeit die Zeit er-
105 schaffen; sodann hat sie aber auch dem so entstandenen Weltall die Knechtschaft unter die Zeit mitgegeben, sie hat es ganz in die Zeitlichkeit hineingestellt, indem sie sämtliche Umläufe der Zeit ins Weltall einbefaßte; denn da das Weltall sich in der Seele bewegt — denn es gibt keinen andern Ort für es als die Seele — mußte es sich
106 eben auch in der Zeit der Seele bewegen. Denn die Betätigung welche die Seele ihm angedeihen ließ, war eine immer andere und schrittweise neue; so erzeugte sie, eben indem sie Betätigung übte, das 'schrittweise'; und indem eine neue Überlegung die erste ablöste, trat zugleich etwas ans Licht das sie zuvor nicht gewesen war, weil zuvor die Überlegung überhaupt nicht tätig gewesen war und weil dies neue Leben dem vorherigen nicht
107 gleich war. So war das Leben ein anderes, und zugleich damit auch seine Zeit eine andere. Das Auseinandertreten des Lebens nämlich war mit Zeit behaftet, und

das immer weitere Vorschreiten des Lebens ist immer neu mit Zeit behaftet, auch ist das vorübergegangene Leben mit vergangener Zeit behaftet. Wenn man also die Zeit 108
bezeichnet als das Leben der in ihrer Bewegung von einer zur andern Lebensform übergehenden Seele, wäre damit nicht etwas Förderliches gesagt? Wenn näm lich Ewigkeit Leben ist welches in Ständigkeit Selbigkeit Unveränderlichkeit und voller Unendlichkeit besteht, die Zeit aber Abbild der Ewigkeit sein soll entsprechend dem Verhältnis unseres Weltalls zu dem jenseitigen, dann 109
muß man anstelle des Lebens dort droben ein anderes Leben einsetzen, das der hiesigen Macht, der Seele, gewissermaßen namensgleich ist, und anstelle der geistigen Bewegung die Bewegung eines Teiles der Seele, anstelle der Selbigkeit, Unveränderlichkeit und Beharrung dasjenige was nicht im gleichen Zustand beharrt, sondern immer neue Betätigung übt, anstelle der unzerteilten 110
Einheit das Nachbild der Einheit, das in Kontinuität besteht, anstelle der erfüllten Unendlichkeit und Ganzheit das ständige schrittweise Fortgehen ins Unendliche, und anstelle der gegenwärtigen Ganzheit dasjenige was nur stückhaft und immer nur künftig Ganzheit sein wird. Denn in dieser Form strebt sie dem gegenwärtig 111
Ganzen, voll Unendlichen nach, indem sie immer am Sein zuzunehmen trachtet; auch das Sein wird ja auf diese Weise ein Abbild vom oberen Sein. — Außerhalb 112
aber der Seele darf man die Zeit nicht ansetzen, ebensowenig wie die Ewigkeit droben außerhalb des Seienden; auch ist die Zeit keine Folgeerscheinung oder ein Späteres, ebensowenig wie im Falle der Ewigkeit, sondern sie findet sich in der Seele vor, ist in ihr enthalten und ihr gesellt ganz wie droben die Ewigkeit.

Auch von hier aus muß man nun verstehen daß dieser 12 113
Wesenheit, welche als die Erstreckung eines so beschaffenen Lebens sich in gleichmäßigen und gleichartigen, lautlos schreitenden Wandlungen entfaltet, ununterbrochene Betätigung eignet. Wollten wir diese Macht in Gedanken 114
umkehren lassen und aufhören lassen mit dieser Lebensform, die ihr jetzt eignet, dies unermüdliche niemals aussetzende Leben, denn sie ist ja die Betätigung einer ewig vorhandenen Seele, die sich nicht auf sich selber richtet und in sich selber weilt, sondern in Schöpfung und Wer-
115 den wirkt — wollten wir also einmal annehmen, sie wirke nicht mehr sondern diese Betätigung setze aus, auch dieser Teil der Seele wende sich zurück zur oberen Welt, zur Ewigkeit, und verharre dort in Ruhe: was würde
116 dann noch außer der Ewigkeit vorhanden sein? Was sollte noch für ein Wandel da sein, da alle Dinge im Einen verharrten? Was noch für ein Früher, was für ein Später oder für ein Mehr? Wo gäbe es etwas anderes auf das der Blick der Seele sich richten könnte, als das worin sie ist — oder vielmehr, auch auf dies könnte er sich nicht richten, denn sie müßte zunächst Abstand haben
117 um ihren Blick darauf richten zu können. Auch die Himmelssphäre selber wäre nicht vorhanden, da sie nicht früher da ist als die Zeit, auch sie ist und bewegt sich ja in der Zeit, und wenn ihre Bewegung zum Stillstand käme, so könnten wir nur an der Betätigung jener Seelenwirksamkeit die Zeitspanne ihres Stillstandes messen, nur solange jene Betätigung aus der Ewigkeit heraus-
118 getreten ist (?). Wenn also, sobald diese Seelenbetätigung sich abwendet und in die Einheit eingeht, die Zeit aufgehoben ist, so ist offensichtlich daß das Anheben dieser Bewegung zu diesem Ziele, daß diese ihre Lebensweise
119 die Zeit erzeugt. Deshalb heißt es auch (*bei Platon*) daß sie zugleich mit diesem Weltall entstanden sei, indem die Seele sie nämlich zugleich mit diesem All erzeugte. Denn im Wirken ihrer geschilderten Betätigung ist auch das Weltall entstanden; die Betätigung ist die Zeit, und
120 das All ist in der Zeit. Wenn aber jemand darauf hinweist daß Platon auch den Umlauf der Gestirne Zeit nennt, so möge er daran denken daß er die Gestirne entstanden sein läßt zur Verkündigung und 'Unterscheidung der Zeit', möge an das Wort denken: 'damit ein genaues
121 Maß dasei'. Denn da es der Seele nicht möglich war die Zeit als solche zu begrenzen und die Menschen nicht aus

sich heraus die einzelnen Zeitteile messen konnten, da sie unsichtbar und nicht zu fassen ist, zumal da sie noch nicht zählen konnten, schuf der Gott Tag und Nacht, an denen sie vermöge der Andersheit die Zwei erfassen konnten, und daher, sagt er, entstand der Begriff der Zahl. Wenn die Menschen dann die Zeitspanne vom Aufgang 122
bis wiederum zum Aufgang feststellten, so konnten sie den Betrag des Zeitabstandes erfassen, da ja diese Bewegungsart, auf die wir uns hierbei stützen, eine gleichmäßige ist; so bedienen wir uns dieses Mittels als eines Maßes. Ich sage eines Maßes der Zeit, denn die Zeit 123
selber ist nicht Maß. Denn wie sollte sie es anfangen zu messen? Sie müßte, wenn sie etwas mäße, aussagen: 'es ist so groß wie ein so und so großes Stück von mir'. Was ist das aber für ein 'ich'? Nun, das wonach die Messung gerechnet wird. Sie ist also da damit man messen kann, und nicht selber Maß. Die Bewegung also 124
des Alls ist es, die an der Zeit gemessen wird, und die Zeit ist nicht Maß der Bewegung vermöge ihres Wesenswas, sondern nur nebenumständlich; während sie zuvor und nach ihrem Wesen etwas ganz anderes ist, ermöglicht sie anzugeben von welchem Ausmaß die Bewegung ist. Ander- 125
seits, wenn man diese eine Bewegung, die in einer bestimmten Zeit abgelaufen ist, immer wieder neu zählt, so kann man zum Begriff der abgelaufenen Zeitspanne gelangen; sodaß es umgekehrt nicht sinnlos wäre zu behaupten daß in gewissem Sinne die Zeit durch die Bewegung und den Himmelsumlauf gemessen wird, soweit das möglich ist, indem die Bewegung in ihrem Quantum das Quantum der Zeit anzeigt. Dann ist also das vom Himmelsumlauf 126
Gemessene, d. h. das Angezeigte, die Zeit, sie wird nicht erzeugt vom Himmelsumlauf, sondern angezeigt; und in diesem Sinne ist sie allerdings 'Maß der Bewegung', das nämlich was von einer abgegrenzten Bewegung gemessen wird, und als von ihr Gemessenes natürlich von ihr verschieden sein muß; es war ja auch als Messendes betrachtet von ihr verschieden, und so ist es als Gemessenes verschieden, und ist nur nebenumständlich ein

127 Gemessenes. Das wäre dann in demselben Sinne zu verstehen als wenn man als das von der Elle Gemessene das Quantum bezeichnet, ohne damit etwas über sein eigentliches Sein aussagen zu wollen, sondern sich lediglich auf die Bestimmung des Quantums beschränkend; oder als wenn man, da man das eigentliche Wesen der Bewegung infolge ihrer Unbestimmtheit nicht aufzudecken in der Lage ist, sie als das vom Raum Gemessene bezeichnet; wenn man nämlich den Raum, den die Bewegung durchlaufen hat, feststellt, kann man ihre Erstreckung danach angeben welche Ausdehnung dieser Raum hat.

13
128 Der Himmelsumlauf also zeigt diejenige Zeit an, worin er selber stattfindet. Der Zeit selber dagegen darf kein Worin mehr anhaften, sondern sie muß ein Erstes sein, denn sie ist es worin die andern Dinge sich gleichmäßig
129 und regelmäßig bewegen und stillestehen; sie kann von einem der Regel gehorchenden Wesen uns wohl angedeutet und ins Bewußtsein gebracht werden, entsteht aber nicht aus ihm, mag dies sich nun bewegen oder mag es ruhen — doch kommt mehr die Bewegung in Betracht, denn die Bewegung regt uns eher zur Erkenntnis der Zeit, zum Übergehen der Gedanken auf die Zeit an als die Ruhe, auch ist es immer leichter kenntlich wielange
130 ein Ding sich bewegt als wielange es ruhte. Dadurch ist man denn auch dazu gekommen sie für das Maß der Bewegung zu erklären, statt sie das durch die Bewegung Gemessene zu nennen und dann hinzuzufügen welchen Wesens dies durch die Bewegung Gemessene ist, und nicht bloß etwas, was ihr nur nebenumständlich anhaftet, anzugeben, und dazu noch in verkehrtem Rich-
131 tungssinn. Freilich, vielleicht meinten diese Denker garnicht den verkehrten Richtungssinn, nur wir verstehen sie nicht, vielleicht meinten sie eindeutig Maß im Sinne des Gemessenen, und wir haben ihre Absicht überhaupt verfehlt; der Grund aber unseres Nichtverstehens liegt darin daß sie in ihren Schriften nicht deutlich klarstellen welchen Wesens die Zeit, sei sie messend oder gemessen, denn nun ist, weil sie nur für Wissende schreiben, die

ihre Vorlesung gehört haben. Platon hingegen hat das 132
Wesen der Zeit weder als Messendes noch als Gemessenes
bestimmen wollen, sondern lediglich gesagt daß der
Himmelslauf zum Kundwerden der Zeit ein kleinstes
Bruchstück enthält, welches einem kleinsten Bruchstück
der Zeit entspricht; er will also hieraus ersichtlich
machen wie gewaltig und unermeßlich die Zeit ist; wo 133
er aber ihr Wesen darlegen will, sagt er sie sei 'zugleich
mit dem Weltall' entstanden 'nach dem Vorbilde der
Ewigkeit'; er nennt sie ein 'bewegtes Abbild', weil die
Zeit nicht beharrt da ja auch das Leben mit dem sie
Schritt hält und mitwandert, nicht beharrt; und läßt sie 134
'zugleich mit dem Weltall' entstehen, weil das Leben
solcher Art auch das Weltall hervorbringt, weil es ein
und dasselbe Leben ist welches Weltall und Zeit bewerk-
stelligt; wenn sich also dies Leben, gesetzt es vermöchte
es, in die Einheit zurückwenden würde, so würde
gleichzeitig sowohl die in diesem Leben befindliche Zeit
aufhören wie auch das Weltall, weil es dies Leben nicht
mehr hätte.

Wollte aber jemand das Früher und Später am irdi- 135
schen Leben und an der irdischen Bewegung zum Ge-
sichtspunkt nehmen und wohl dieses Zeit nennen, denn
dies sei etwas Wirkliches, nicht aber bei jener höheren
und wirklichen Bewegung, welche auch ein Früher und
Später hat, denn dies sei nichts Wirkliches: so geriete er
in vollsten Widersinn; denn der unbeseelten Bewegung 136
gesteht er den Besitz von Früher und Später und von
einer besonderen Zeit zu, derjenigen Bewegung dagegen,
als deren Nachbildung die irdische überhaupt erst in die
Existenz getreten, gesteht er dies nicht zu, obgleich doch
von ihretwegen Früher und Später erstmalig entstanden
ist, denn sie ist eigenkräftige Bewegung, und wie sie ihre
Betätigungen einzeln aus sich hervorbringt, so auch
deren Nacheinander, zugleich mit ihrer Hervorbringung
auch ihr einander Ablösen.

Weswegen aber führen wir die irdische Bewegung des 137
Weltalls zurück auf die sie umfassende höhere, und

lassen sie beide in der Zeit sein, lassen dagegen nicht in
der Zeit sein diejenige Bewegung der Seele welche in
ihr selber verläuft und in einem immerwährenden Ab-
138 schreiten ihrer Gehalte besteht? Nun, das was über ihr
steht, ist die Ewigkeit, und es macht dies ihr Abschreiten
nicht mit und streckt sich nicht mit ihr. So gerät sie als
Erste in die Zeit, sie hat die Zeit erzeugt und besitzt sie
zugleich mit ihrer eigenen Wirksamkeit. — Aber wie
kann die Zeit dann überall sein? Nun, weil auch die
Seele keinem Teile der Welt fernbleibt, so wie auch die
Seele in uns Menschen keinem Teile von uns.

139 Wollte aber jemand behaupten die Zeit bestehe im
Nichtexistenten und Nichtvorhandenen, dann würde er
offenbar auch die Existenz Gottes für nichtig erklären,
wenn er von ihm sagt 'er war und er wird sein'; denn
Gott 'war' und 'wird sein' in demselben Maße wie das
in dem er nach seiner Aussage 'sein wird'. Indessen
wäre den Vertretern derartiger Ansichten auf andere
Weise zu entgegnen.

140 Das aber sollte man außer allem bereits Gesagten noch
bedenken: wenn man die Strecke feststellt die ein sich
bewegender Mensch zurücklegt, dann stellt man damit
auch den Betrag der Bewegung fest, und wenn man die
Bewegung z. B. vermöge der Beine sieht, so sieht man auch
daß der vor dieser Bewegung im Menschen sich ab-
spielende Bewegungsvorgang so und so ausgedehnt war,
denn er hat ja für diese so und so lange Zeit die Be-
141 wegung des Körpers aufrechterhalten. So wird man also
den so und so lange bewegten Körper zurückbeziehen
auf die so und so lange erstreckte Bewegung (sie ist ja
die Ursache) und deren Zeitdauer, diese aber auf die Be-
wegung der Seele, welche den gleichen Abstand zurück-
142 legt. Worauf aber soll man dann diese Bewegung der
Seele zurückführen? Denn dasjenige, worauf man sie
wohl zurückführen möchte, ist bereits ohne Abstand.
So ist also diese Bewegung der Seele die erste und oberste,
in ihr finden alle andern statt, sie selbst aber nicht mehr
in einem andern, denn ein solches ist nicht vorhanden. —

In gleicher Weise schließe man auch bei der Seele des Alls.

Ist nun die Zeit auch in uns Menschen? Nun, die Zeit 143
ist in der gesamten entsprechend beschaffenen Seele, sie ist in gleicher Gestalt in allen Seelen, sie alle sind ja eine, weshalb denn die Zeit hierdurch nicht zerstückelt wird, ebensowenig wie die Ewigkeit, welche in anderm Sinne ebenfalls in allen gleichgearteten Wesen ist.

INHALT

Seite

39. Der freie Wille und das Wollen des Einen . . 1
VI 8 *περὶ τοῦ ἑκουσίου καὶ θελήματος τοῦ ἑνός*

40. Das Weltall 35
II 1 *περὶ τοῦ κόσμου*

41. Wahrnehmung und Gedächtnis 48
IV 6 *περὶ αἰσθήσεως καὶ μνήμης*

42. Die Klassen des Seienden I 55
VI 1 *περὶ τῶν γενῶν τοῦ ὄντος α΄*

43. Die Klassen des Seienden II 101
VI 2 *περὶ τῶν γενῶν τοῦ ὄντος β΄*

44. Die Klassen des Seienden III 134
VI 3 *περὶ τῶν γενῶν τοῦ ὄντος γ΄*

45. Zeit und Ewigkeit 177
III 7 *περὶ αἰῶνος καὶ χρόνου*

Schlüssel für die chronologische Zählung der Schriften

Enn.	chron.	Enn.	chron.	Enn.	chron.	Enn.	chron.	Enn.	chron.	Enn.	chron.
I 1	53	II 1	40	III 1	3	IV 1	21	V 1	10	VI 1	42
2	19	2	14	2	47	2	4	2	11	2	43
3	20	3	52	3	48	3	27	3	49	3	44
4	46	4	12	4	15	4	28	4	7	4	22
5	36	5	25	5	50	5	29	5	32	5	23
6	1	6	17	6	26	6	41	6	24	6	34
7	54	7	37	7	45	7	2	7	18	7	38
8	51	8	35	8	30	8	6	8	31	8	39
9	16	9	33	9	13	9	8	9	5	9	9

'IVERS'

88P72 JK3 4
Plotinus

88P72 JK3 4

COLUMBIA UNIVERSITY
0032140967

G.E. STECHERT & Co
(ALFRED HAFNER)
NEW YORK

JAN 22 1938

VOLUME 5

PLOTIN

SCHRIFTEN

5. BAND

Columbia University
in the City of New York

LIBRARY

PLOTINS SCHRIFTEN

ÜBERSETZT VON

RICHARD HARDER

BAND V

DIE SCHRIFTEN 46—54
DER CHRONOLOGISCHEN REIHENFOLGE

IM ANHANG:
PORPHYRIOS: LEBENSBESCHREIBUNG PLOTINS

1 9 3 7

DER PHILOSOPHISCHEN BIBLIOTHEK BAND 215a
VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG

ALLE RECHTE
INSBESONDERE DAS ÜBERSETZUNGSRECHT
VORBEHALTEN

PRINTED IN GERMANY

COPYRIGHT 1937 BY FELIX MEINER IN LEIPZIG

37-23142
215a

88P72
JK3
v.5

DRUCK VON RADELLI & HILLE IN LEIPZIG

37-23142 July 15, 1937. Ea.

VORWORT

Wer sich vorgenommen hat einen kräftigen Baum zu Fall zu bringen, der zieht wohl die Säge, wenn sie über die Mitte des Stammes vorgedrungen ist, heraus und setzt von der andern Seite an. So habe ich es vorgezogen, nach Beendigung des dritten zunächst den fünften Band dieser Übersetzung abzuschließen — wobei mich freilich auch, dem Eingeweihten wohl nicht zu verwundern, ein Gefühl der Furcht bewegt hat, der Furcht vor dem vierten Bande mit seiner schwierigen Kategorienschrift (den feinsinnigen, leider jüngst verstorbenen Plotinübersetzer McKenna haben diese Schwierigkeiten bewogen, die Kategorienschrift in andere Hände zu geben und dem sachverständigen B. S. Page zu überlassen).

Inzwischen freilich ist auch diese Furcht vorüber wie alle die Stunden des Zagens, mit deren Erlebnis diese Übersetzung als fortwährende Mahnung an menschliche Schwachheit mich beschenkt hat: auch das Manuskript des vierten Bandes ist, wenn dieser fünfte in der Hand der Leser ist, wohl bereits unter der Presse, so daß der gesamte Text noch im Laufe dieses Jahres abgeschlossen vorliegen wird. Ihm folgen dann die Anmerkungshefte, die für den wissenschaftlichen und insbesondere den textkritisch interessierten Benutzer zum Verständnis meiner Übersetzung unentbehrlich sind. Friedrich August Wolf meint einmal, die literarischen Versprechungen der Philologen seien den Eidschwüren der Liebenden gleichzuachten, über die Zeus lacht; so will ich meinen unerfüllten Voraussagen zu Beginn des ersten Bandes keine neuen hinzufügen, hoffe aber, daß die fünf Hefte Anmerkungen in flotter Folge herauskommen.

Auf die Kritik der bisher erschienenen Übersetzungsbände einzugehen ist hier nicht der Ort; ich habe für mannigfache Belehrung und Bereicherung zu danken, werde auf vieles auch bei Gelegenheit der Anmerkungen zurückkommen. Nur zu zwei Anordnungsfragen ein Wort.

Plotin hat seine zahlreichen großen und kleinen Schriften niemals gesammelt, ja meist gar nicht eigentlich publiziert. Jahrzehnte nach seinem Tode (ich weiß nicht warum erst so spät) unternahm es (nicht als erster) sein ehemaliger Amanuensis Porphyrius, die 'gesammelten Werke' des Meisters der Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Es lagen ihm rund 50 sehr verschiedenartige Abhandlungen vor. Sie mußten irgendwie angeordnet werden. Porphyrius versuchte eine Gruppierung nach dem Inhalt, ein gewiß naheliegender Weg: so gelangte er zu einer systematischen Teilung in drei Bände, im zweiten war Seele und Geist, im dritten das Eine behandelt, im ersten alles übrige zusammengefaßt. Solange man diese Anordnung als praktischen Notbehelf nimmt, mag sie angehen. Leider scheint aber schon ihr Erfinder vergessen zu haben, daß Plotins eigenartige Denkerkraft, die alle Grenzen, Fächer und Wände fortschmilzt, rettungslos abgetötet wird, wenn man sie in die Kammern eines Systems einsperrt. Plotins Schriften sind eine fortlaufende Reihe von Grenzüberschreitungen; jede denkbare Art, sie 'sachlich' anzuordnen, muß letztlich Willkür bleiben und darf so wenig ernstgenommen werden wie bei Plato.

Gerade in solchen Dingen aber ist die Überlieferung meist besonders zäh. Porphyrius' Anordnung hat sich gehalten (und nicht nur in den kritischen Ausgaben, wo sie aus textgeschichtlichen Gründen nicht aufgegeben werden darf). Aber nicht nur die praktisch ganz plausible Einteilung in drei Bände blieb; auch einer ziemlich privaten Marotte des Herausgebers ist ein unverdient langes Leben zuteil geworden: Porphyrius brachte nämlich durch geschickte Buchteilungs- und Zählungsmanöver die Zahl der Schriften auf insgesamt 54, und teilte sie

dann in 6 Neunergruppen — eingestandenermaßen unter dem Einfluß von Zahlenmystik. So entstand die noch heute gültige Zählung der Schriften nach Neunern. Und um dem kleinen Überlieferungsschwank die Schlußpointe zu geben, trat nun noch ein Mißverständnis hinzu, an dem Porphyrius unschuldig ist: wohl sagt er daß es Neuner sind in die er einteilt, nirgends aber daß sie Neuner heißen, und doch ist es üblich von den Neunern, griechisch Enneaden des Plotin zu sprechen — vielleicht klingt das gelehrter? (Als würde man sagen: Plato in seinen Tetralogien, oder von den 'Musen' des Herodot sprechen.)

Jedenfalls also ist diese ganze von Porphyrius künstlich erfundene Anordnung und Zählung für uns völlig unverbindlich. Für textkritische Ausgaben hat sie ihre Bedeutung; und fürs Zitieren wird man sie weiter verwenden[1]). Für unsere Zwecke aber ist grundsätzlich jede andere Anordnung gleichberechtigt. Da nun aber eine wirklich sachgerechte Anordnung wie gesagt aus inneren Gründen unerreichbar ist, mußte schon deshalb in dieser Übersetzung jene Reihenfolge das Vorrecht erhalten, die uns als chronologische von demselben Porphyrius dankenswerterweise berichtet wird; sie ist m. E. recht glaubwürdig[2]). Wenn hiergegen neben vielfältiger Zustimmung vereinzelt ein Widerspruch laut geworden ist und die Mahnung ausgesprochen wurde bei der Überlieferung zu bleiben, so weiche ich hierin von der Überlieferung nicht ab, ich steige nur von einer jüngeren, getrübten zu einer älteren und reineren Überlieferung hinauf.

---

[1]) Ich habe es mir zum Grundsatz gemacht an allen äußeren Überlieferungsdingen nichts zu ändern, sondern die überlieferten Zählungen, Buchtitel, Bucheinteilungen beizubehalten, ob sie nun unsinnig sind oder nicht.

[2]) Vgl. meinen Versuch nachzuweisen, daß die Schriften Nr. 30—33 *(III 8. V 8. V 5. II 9)* von Plotin als einheitliche Gesamtschrift gestaltet waren und erst von Porphyrius auseinandergerissen sind (Hermes 71, 1936, 1 ff.; ich hätte dort nachdrücklicher auf M. Wundt, Plotin, Studien zur Geschichte des Neuplatonismus, Leipzig 1919, 19 f. verweisen sollen).

Ich habe mich hier zu dieser anscheinend so harmlosen Anordnungsfrage nur deshalb geäußert, weil sie von grundsätzlicher Bedeutung ist. Die pseudosystematische 'Enneaden'-Ordnung enthält in sich eine bestimmte, ziemlich schulmeisterliche Deutung Plotins. Überhaupt ist natürlich die ganze Propagierungs- und Popularisierungsarbeit, die Porphyrius dem Plotin gewidmet hat, eine ständige Deutung und Umsetzung — eine Arbeit übrigens von säkularem Erfolg, denn es war nicht der originale, sondern dieser porphyrisch umgedeutete Plotin, welcher das Abendland erobert hat. Heute aber stehen wir vor der Aufgabe, das Bild Plotins von dieser frühen Traditionskruste zu befreien.

Dieser Traditionsschicht gehört auch die Biographie Plotins an, mit der Porphyrius seine Ausgabe eröffnet; und damit bin ich bei der zweiten Anordnungsfrage. Ich habe diese Plotinbiographie nicht nur, wie ein Kritiker glaubt, deshalb ans Ende der gesamten Übersetzung gerückt, weil sie rein chronologisch dahin gehört; das wäre in der Tat reichlich pedantisch gewesen. Nein, es hätte, meine ich, dem Geist widersprochen, von dem das Unternehmen dieser deutschen Plotinausgabe bewegt wird, wenn an ihrer Spitze diese Biographie stünde, eine Mischung von Literatenvita und Heiligenlegende, von Textgeschichte und Mumienporträt, von Selbstlob und Meisterkult. Kein Wort gegen die urkundliche Bedeutung dieser Lebensbeschreibung; sie enthält unschätzbares Material nicht nur für Plotin, sondern für das gesamte antike Geistesleben, insbesondere den Schulbetrieb (und aus diesem Grunde bringen wir sie wenigstens im Anhang). Indessen: besäßen wir eine Platobiographie aus der Feder des Philipp von Opus, so würde doch niemand sein Verständnis Platos von solcher 'Quelle' maßgeblich bestimmen lassen. Was soll uns die Weisheit der Schüler, wo wir noch des Meisters eignen Mund hören dürfen? Zudem ist zwischen Plato und seinen Schülern jene Kluft befestigt, welche das noch in der altgriechischen Stadt verwurzelte Menschentum trennt von allem was hellenistisch ist. Und eine geschichtliche Erfassung Platos wurde erst in dem Augenblick angebahnt als man alle diese Traditionsschichten beiseite schob und sich dem originalen Wort Platos selber zu nähern suchte.

Plotin ist der letzte große griechische Autor bei dem dieser Weg von der Tradition zum originalen Wort noch großenteils zurückzulegen bleibt. In diesem Sinne darf man wohl sagen daß ihm seine Renaissance noch bevorsteht. Die Rolle des Porphyrius wird dabei keine führende, sondern eine durchaus dienende sein müssen. In die Jahrzehnte um und nach Plotins Tod setzt G. Rodenwaldt[1]) den „epochalen Wendepunkt" von der Antike zur Spätantike. Folgen wir dieser Betrachtungsweise — es scheint hier wirklich einmal die so seltene innere 'Gleichzeitigkeit' zwischen der Kunst und der übrigen Kultur vorzuliegen — so gehört Plotin noch in den Zusammenhang der Antike, ins 'klassische' Altertum, in den Bereich jener 'antiken Klassik' in Rodenwaldts weitem Sinne des Wortes. Porphyrius dagegen und seine systematisierende, mystisierende, orientalisierende Plotindeutung stellt sich auf die Seite der Spätantike. Auch hier trennt Schüler und Meister nicht nur die Genialität, sondern dazu noch jener Abgrund, der zwischen historischen Epochen klafft. Plotin, der von Plato fast in jedem Stück so verschieden ist, hat doch das eine mit ihm gemeinsam: er steht ebenfalls am Abschluß eines Zeitalters.

Zu danken habe ich für entsagungsvolle, unermüdliche Hilfe bei den Korrekturen drei gelehrten, scharfsinnigen Kennern: seit dem zweiten Bande Willy Theiler in Königsberg und Otto Rieth in Ellwangen, dazu für die letzten beiden Bände Hans-Rudolph Schwyzer in Zürich.

Kiel-Plön, Neujahr 1937 rh

---

[1]) Zur Kunstgeschichte der Jahre 220 bis 270, Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts 51, 1936, 82 ff.

46. DIE GLÜCKSELIGKEIT

I 4 *περὶ εὐδαιμονίας*

Wenn wir Lebenserfüllung und Glückseligkeit gleichsetzen, müssen wir dann nicht auch den außermenschlichen Geschöpfen Anteil daran geben? Wenn ihnen nämlich verstattet ist ungehemmt ihrer Anlage gemäß ihr Leben darzuleben, was verwehrt uns dann auch von ihnen zu sagen, sie stünden im Zustand der Lebenserfüllung?
2 Denn mag man nun die Lebenserfüllung im Wohlbefinden sehen oder in der Vollbringung des wesenseigenen Geschäftes, in beiden Fällen würde sie auch den außermenschlichen Geschöpfen eignen; denn Wohlbefinden ist ihnen sehr wohl möglich, und ebenso die Betätigung des ihrer Anlage gemäßen Geschäftes. Beispielsweise die Tiere, die musikbegabt sind, die haben sonst Wohlbefinden und besonders indem sie singen nach ihren Gaben:
3 so dürfen sie ein ihnen erwünschtes Leben führen. Aber auch wenn wir die Glückseligkeit als einen Zielwert ansetzen, das heißt als den Endzustand auf den das Trachten in der Natur gerichtet ist, so würden wir auch damit ihnen an der Glückseligkeit Teil geben, wenn sie nämlich in den Endzustand gelangen, bei dessen Erreichung ihre Natur zur Ruhe kommt, da sie ihren ganzen Lebensinhalt durchlaufen und erfüllt hat von Anbeginn bis Ende.
4 Sollte es aber jemandem unbehaglich sein, daß dann die Glückseligkeit bis zu den außermenschlichen Geschöpfen hinabreicht — denn dann müsse man ja auch den geringwertigsten unter ihnen daran Teil geben, ja gar den Pflanzen, die doch ebenfalls lebendig sind und ein Leben haben das sich bis zu einem Zustand der Voll-
5 endung entwickelt — so wäre ihm zunächst einmal zu entgegnen, daß es doch befremdlich erscheinen muß wenn

er den außermenschlichen Geschöpfen nur deshalb die Lebenserfüllung abspricht weil sie ihm gering und wertlos erscheinen. Und was die Pflanzen angeht, so besteht keine Notwendigkeit auch ihnen zuzugestehen was man allen Lebewesen zugesteht; denn sie haben keine Wahrnehmung. — Übrigens könnte wohl einer die Auffassung ver- 6
treten daß die Glückseligkeit auch den Pflanzen zuzugestehen ist, so gut wie das Leben; Leben nämlich muß immer entweder erfüllt sein oder das Gegenteil, wie es denn auch bei den Pflanzen ein Wohlbefinden und ein Nicht-Wohlbefinden gibt, ferner ein Fruchttragen und Nicht-Fruchttragen. — Somit erweist sich: wenn die Lust 7
der Zielwert ist und in ihr die Lebenserfüllung besteht, so ist es ein Unding den außermenschlichen Geschöpfen die Lebenserfüllung abzusprechen; und ist es die vollkommene Gemütsruhe, desgleichen; ebenso aber auch wenn man die Lebenserfüllung als das naturgemäße Leben bestimmt.

Spricht man sie jedoch den Pflanzen ab, weil sie keine 2/8
Wahrnehmung haben, so kommt man in die Lage, sie auch nicht mehr sämtlichen Tieren zuzugestehen. Denn wenn man unter Wahrnehmung versteht daß einem Wesen seine eigne Affektion nicht verborgen ist, dann muß doch diese Affektion selber erst einmal werthaft sein, bevor davon die Rede ist daß sie nicht verborgen bleibt, z. B. wäre eine naturgemäße Affektion werthaft auch wenn sie dem Wesen selber verborgen bliebe, und ebenso das Wesenseigne, auch wenn noch garnicht zum Bewußtsein kommt daß es wesenseigen und daß es lustvoll ist (denn lustvoll muß es sein). Daher, wenn ein Ding werthaft ist und einem 9
Wesen beiwohnt, so ist dies Wesen schon damit im Zustande des Glücks; man braucht also garnicht mehr eine Wahrnehmung anzunehmen. Es sei denn man wollte nicht 10
in der Affektion selber und ihrer Beschaffenheit das Werthafte erblicken, sondern erst in ihrer Erkenntnis und Bewußtheit. Dann muß man freilich die Wahrnehmung selber als das Werthafte ansetzen, die bloße Verwirklichung eines Wahrnehmungslebens: auf den Inhalt dieser

11 Wahrnehmung käme es dann aber garnicht mehr an. Erblickt man aber das Werthafte in der Verbindung beider Momente, also in der Wahrnehmung von etwas dazu Geeignetem, wie kann man die Verbindung beider als werthaft ansehen solange jedes für sich genommen in-
12 different ist? Soll dagegen die Affektion selber wohl werthaft sein, Lebenserfüllung aber erst in einer entsprechenden Verfassung gegeben sein in der man das beiwohnende Werthafte auch erkennt, so ist die Frage aufzuwerfen, ob bereits die Erkenntnis daß dies Beiwohnende da ist, Lebenserfüllung bedeutet, oder ob man erkennen muß nicht nur daß es lustvoll, sondern daß es das Werthafte
13 ist. Und wenn es dieser Erkenntnis bedarf, so wäre zu sagen daß sie schon nicht mehr Sache der Wahrnehmung ist sondern eines andern Vermögens welches höher steht als die Wahrnehmung. Dann würde also die Lebenserfüllung nicht schon denen zuteil die Lust empfinden, sondern erst demjenigen welcher zu erkennen vermag daß
14 die Lust das Werthafte wäre. Somit wäre die Ursache der Lebenserfüllung nicht die Lust, sondern das Vermögen welches zu entscheiden vermag daß die Lust das Werthafte ist. Und diese entscheidende Instanz muß höher stehen als die bloße Affektion; denn es ist Vernunft oder Geist, die Lust dagegen ist bloße Affektion; und nirgends steht das Vernunftlose höher als die Vernunft. Wie soll also die Vernunft dazu kommen von sich selber abzusehen und ein anderes, das der entgegengesetzten Seinsart angehört, für höher anzusetzen als sich
15 selbst? — Im übrigen scheinen diejenigen, welche den Pflanzen die Glückseligkeit nicht zuerkennen und die, welche erst in einer entsprechenden Wahrnehmung die Lebenserfülltheit sehen, ohne es selber zu bemerken in der Lebenserfüllung jedenfalls irgend etwas Höheres zu suchen, die Lebenserfüllung gilt ihnen ja als umso vollkommener, je klarer und erhellter das Leben ist. Ja vielleicht haben sogar diejenigen ganz recht, welche als Lebenserfüllung nur das vernunfthafte Leben ansehen und nicht schon das Leben schlechthin, auch wenn dieses

von Wahrnehmung begleitet wäre. Nur müßte man sie fra- 16
gen warum sie so verfahren und nur das vernunfthafte Leben als Glückseligkeit gelten lassen: 'Zieht ihr das Vernunfthafte vielleicht deswegen bei weil die Vernunft eher Mittel und Wege weiß und die Ersten natürlichen Güter leicht erspüren und verschaffen kann? Oder auch dann wenn sie nicht die Fähigkeit hätte sie zu erspüren und zu erlangen? — Geschieht es nur wegen ihrer besseren 17
Fähigkeit des Auffindens, dann müßten auch die nicht vernunftbegabten Wesen Glückseligkeit erlangen, falls sie etwa ohne Vernunft durch bloße Naturanlage auf die Ersten natürlichen Güter träfen; und dann wäre die Vernunft ein bloßer Aushelfer und wäre nicht um ihrer selbst willen wertvoll, und ebensowenig ihre Vollendung, die wir Tugend nennen. Wollt ihr aber behaupten daß 18
sie ihren Rang nicht einnimmt um der Ersten naturgemäßen Güter willen, sondern um ihrer selbst willen willkommen zu heißen ist, dann müßt ihr angeben was sie denn sonst für ein Geschäft hat, was ihr Wesen ist, und was sie vollkommen macht.' Dann nämlich kann es nicht 19
die betrachtende Beschäftigung mit den Ersten natürlichen Gütern sein was die Vernunft vollkommen macht, sondern ihre Vollkommenheit muß auf etwas anderem beruhen, ihr Wesen muß anderer Art sein, sie kann dann nicht selber zu den Ersten Naturgütern gehören noch zu den Dingen, aus denen diese hervorgehen, noch überhaupt dieser Seinsklasse angehören, sondern muß höher sein als alledas; andernfalls würden sie, glaube ich, nicht angeben können, worauf ihr Rang und Wert beruht.

So müssen wir denn diese Denker, ehe sie nicht ein 20
Wesen auffinden das höher ist als die Dinge bei denen sie heute noch stehenbleiben, ruhig in diesem Bereich stehen lassen, wo sie zu verweilen belieben: sie geben keine Lösung der Frage worin die Lebenserfüllung besteht für die Geschöpfe, denen sie ermöglicht ist. Wir 3
aber wollen nun neu anheben und darlegen was wir selber denn unter Glückseligkeit verstehen.

Setzen wir das Leben als Glückseligkeit an, so würden 21

wir, wenn wir alles Leben als wesensgleich (*synonym*) erklärten, allen lebenden Wesen eine Aufnahmefähigkeit für die Glückseligkeit zugestehen, und die verwirklichte Lebenserfüllung würden wir denjenigen zuschreiben, welchen eine gewisse einheitliche und identische Bestimmtheit zukäme, eine Bestimmtheit zu deren Aufnahme
22 sämtliche Lebewesen fähig wären; somit würden wir nicht etwa dem vernunftbegabten Lebewesen diese Fähigkeit zuerkennen und dem vernunftlosen nicht; denn für beide ist Leben ein Gemeinsames, und ebendies müßte durch Empfänglichkeit für ein und dasselbe Ding zur Glückseligkeit gelangen, wenn denn nach der Voraussetzung die Glückseligkeit in einer bestimmten Art Leben be-
23 steht. Daher, denke ich, halten diejenigen, welche die Glückseligkeit nur dem vernunfthaften Leben vorbehalten, die Glückseligkeit, ohne es zu wissen, in Wahrheit garnicht für ein Leben, da sie es nicht im gemeinsamen Leben überhaupt finden. Sie kämen in die Zwangslage, das vernunfthafte Vermögen, an dem die Glückseligkeit haften
21 soll, als eine bloße Eigenschaft anzusehen. Indessen ist ihr Ausgangspunkt vielmehr das vernunfthafte Leben; denn an diesem als Ganzen haftet die Glückseligkeit; und das heißt: an einer ganz andern Gattung von Leben; und Gattungen des Lebens meine ich nicht im Sinne einer disjunktiven Begriffszerlegung, sondern in dem Sinne wie wir ein Ding Früher, ein anderes Später im Rang nennen.
25 Da nun also Leben in vielfachem Sinne gebraucht wird und die Unterschiede sich nach seinen Trägern ergeben, ob sie die Ersten im Range oder die Zweiten usf. sind, mithin 'Leben' ganz verschiedene Dinge bezeichnet (*homonym ist*) — wir brauchen es anders von der Pflanze, anders vom vernunftlosen Tier —, und da sich diese Gattungen des Lebens nach ihrem Grade an Helligkeit oder Trübung unterscheiden, so muß es sich entsprechend natürlich auch mit dem Grade der Lebenserfüllt-
26 heit verhalten. Und wenn das Ding der einen Stufe Abbild der andern ist, so ist natürlich auch seine Lebenserfülltheit nur Abbild einer andern Lebenserfülltheit.

Wenn aber nur demjenigen, welches das Leben in höchster Intensität besitzt (und das heißt: welches in keiner Hinsicht des Lebens ermangelt) die Lebenserfüllung zu Teil wird, so käme also nur diesem mit höchster Intensität Lebenden die Glückseligkeit zu. Dies ist ja zugleich der 27
höchste Wert, wenn anders das Werthafteste in allem Sein das wahrhaft Lebendige und das vollkommene Leben ist. So würde denn auch die Werthaftigkeit ihm nicht als ein Zugetragenes anhaften und nicht von anderswoher zu dem Substrat hinzutretend ihm erst die Möglichkeit geben werthaft zu sein. Was sollte denn auch 28
zum vollkommenen Leben noch hinzutreten können, um es zum werthaftesten zu machen? Nennt einer die Wesenheit des Guten selber, so ist diese Betrachtungsweise uns wohlvertraut; indessen jetzt fragen wir nicht nach der Ursache, sondern nach dem im Leben selber Enthaltenen.

Daß nun das vollkommene, das wahre und eigentliche 29
Leben erst im Bereich des Geistes statthat, daß die übrigen Lebensformen unvollkommen sind und bloße Abbilder vom Leben und nicht rein und vollkommen, ja garnicht in höherem Grade Leben als Nichtleben, das ist 30
oft gesagt worden, doch sei es in aller Kürze nochmals gesagt: solange nun einmal alles Lebende aus einem einzigen Urgrund stammt, aber nicht im gleichen Grade Leben hat wie Er, muß notwendig der Urgrund das Erste 4
und vollkommenste Leben sein. Wenn also der Mensch 31
im Stande ist das vollkommene Leben zu haben, so ist der Mensch glückselig, derjenige nämlich welcher dies Leben hat. Andernfalls müßte man die Glückseligkeit auf die Götter einschränken, wenn denn nur ihnen ein Leben solcher Art verstattet ist. Da wir nun aber lehren daß es 32
auch für den Menschen Glückseligkeit gibt, so ist zu prüfen wie es damit steht; ich meine folgendermaßen. Daß der Mensch vollkommenes Leben hat, da er nicht nur das Wahrnehmungsleben hat sondern auch die Vernunft und den wahrhaften Geist, das ist auch anderweitig klar. Indessen hat er dies als etwas von sich selbst 33
Verschiedenes? Nein, er ist überhaupt nicht Mensch wenn

er dies nicht besitzt, sei es potentiell sei es aktuell (und
34 im letzteren Falle nennen wir ihn dann glückselig). Aber sollen wir diese vollkommene Art des Lebens in ihm als einen Teil von ihm bezeichnen? Nun das gilt zwar von den übrigen Menschen, die es nur potentiell haben, daß sie es nur als einen Teil besitzen; der wirklich Glückselige dagegen, der dies aktuell ist und zur Identität des
35 Seins fortgeschritten ist, der ist es. Und die übrigen Dinge haften ihm dann nur noch an, man kann sie kaum noch als Teile von ihm bezeichnen, da sie ihm ohne seinen Willen anhaften (zu ihm würden sie nur gehören wenn
36 sie nach seinem Willen mit ihm verknüpft wären). Was ist denn nun für diesen das Gute? Nun er ist sich selber das Gute, vermöge dessen was er besitzt. (Das jenseitige Gute aber ist nur die Ursache des Guten in ihm; die Tatsache daß Jenes gut ist, ist zu unterscheiden von der
37 Tatsache daß Es ihm beiwohnt.) Ein Zeugnis hierfür liegt darin daß der in dieser Verfassung befindliche auf nichts anderes mehr aus ist. Worauf sollte er auch noch aus sein? Auf ein Geringeres natürlich nicht; und dem Besten ist er bereits gesellt.

38 Somit ist das Dasein selbstgenugsam für den der solches Leben besitzt. Er ist also auch wohl tugendhaft, sofern er sich selbst genug ist zur Glückseligkeit und zum Erwerb des Guten; denn es gibt kein Gutes das er nicht schon hat. Worauf er aber noch aus ist, darauf ist er aus als auf eine Notdurft, und nicht für sich, sondern nur
39 für etwas das ihm gehört; er ist nämlich darauf aus für den Leib der mit ihm verknüpft ist; und wenn auch dieser Leib ein lebender ist, so lebt er doch sein eignes Leibesleben und nicht das Leben des Menschen als eines guten; das erkennt der gute Mensch und gibt dem Leibe was er ihm gibt, ohne dadurch irgend an seinem eignen
40 Leben sich schmälern zu lassen. So wird er auch in widrigen Geschicken nicht verkürzt werden an seiner Glückseligkeit; denn auch dann bleibt ihm das vollkommene Leben; und wenn ihm Verwandte und Freunde sterben — er weiß was der Tod bedeutet, und auch die ihn erleiden

wissen es, wenn sie edel und ernst sind. Und mag ihn auch der Tod von Verwandten und Nahestehenden betrüben, so trifft das nicht sein Selbst, sondern nur das in ihm das keine Vernunft hat, und von dessen Betrübnissen wird er sich selber nicht berühren lassen.

Und wie steht es mit Schmerzen und Krankheiten und 5 41
was ihn sonst in der Betätigung des vollkommenen Lebens hemmt? Und wenn er gar seiner Selbst sich nicht mehr bewußt wird (denn das kann infolge von Narkotika und gewissen Krankheiten eintreten)? Wie kann er unter all solchen Umständen noch Lebenserfüllung und Glückseligkeit haben? — Denn von Armut und Schande 42
dürfen wir absehen. Freilich, auch schon im Hinblick auf diese könnte man Einwendungen machen; insbesondere aber wenn man an das vielbeschrieene Priamosschicksal denkt. Denn mag er solche Schicksalsschläge auch 43
tragen und selbst leicht tragen, sie wären doch immerhin nicht nach seinem Wunsche. Das glückselige Leben aber muß doch nach dem Wunsche sein! Es sei doch auch der edle, ernste Mensch nicht einfach gleichbedeutend mit der entsprechend beschaffenen Seele, ohne daß das körperliche Sein seinem Wesen eingerechnet würde. Diese Gegner würden vielleicht sagen daß sie sich bereit- 44
willig unserer Anschauung anschließen wollten, wenn dabei nur die Affektionen des Leibes auf den Menschen selbst bezogen würden und der Mensch Wahl und Ablehnung der Dinge um des Leibes willen vollzieht. Und wenn dann die Lust dem glückseligen Leben einzurechnen ist, wie könne dann jemand, durch Schicksalsschläge und Bekümmernisse in Unlust versetzt, noch glückselig sein, mag es ihm auch als einem edlen und ernsten Menschen zustoßen? Nein, jene Verfassung mag wohl 45
für Götter Glückseligkeit und Selbstgenugsamkeit bedeuten; bei den Menschen aber, deren Sein einen Zusatz aus dem Niederen erfahren hat, muß man die Glückseligkeit an dem so entstandenen Gesamtwesen suchen und nicht nur an einem Teil; denn infolge schlechter 46
Zuständlichkeit der einen Hälfte wird auch die andere

(die höhere) einem Zwange unterliegen und in ihrer Eigentätigkeit gehemmt werden, weil es eben mit der anderen Hälfte nicht wohl bestellt ist. Andernfalls müßte man den Leib und das Bewußtsein des Leibes ganz losreißen vom Gesamtsein des Menschen und auf diesem Wege versuchen die zur Glückseligkeit gehörige Selbstgenugsamkeit zu erhalten.

6
47 Hierauf ist folgendes zu erwidern. Hätte unsere Darlegung zugegeben daß die Glückseligkeit in dem Verschontbleiben von Schmerz Krankheit Unglück und schweren Schicksalsschlägen bestehe, so wäre es freilich unmöglich jemand glückselig zu nennen wenn ihm dies
48 widerführe. Liegt hingegen die Glückseligkeit in dem Besitz des wahrhaft Guten beschlossen, wie darf man dann darauf verzichten, den Blick auf eben dies und was zu ihm beiträgt zu richten und nach seinem Maßstabe die Glückseligkeit einzuschätzen, und statt dessen jenen andern Dingen nachjagen die garnicht in die Glückselig-
49 keit einzurechnen sind? Denn wäre die Glückseligkeit ein zusammengewürfelter Haufe von Gütern und Notdürftigkeiten — oder mögen diese auch nicht zur Notdurft gehören, jedenfalls würden auch sie als Güter angesehen —, dann müßte man in der Tat darauf aus sein
50 daß auch diese Dinge vorhanden wären; muß dagegen das Wertziel einheitlich und nicht vielfältig sein (denn sonst würde man nicht dem Wertziel, sondern mehreren Wertzielen nachstreben), so gilt es allein jenes eine zu ergreifen welches das Letzte und Werthafteste ist und welches die Seele trachtet tief innen in sich einzubefassen.
51 Dies Trachten und Wollen aber richtet sich nicht darauf, jenen Zuständen zu entgehen, denn sie sind ihm nichts naturgegebenes, sondern sie sind nur zugegen und es ist vernünftige Überlegung die sie flieht um sie abzutun
52 oder umgekehrt sie zu gewinnen trachtet; das Trachten selber dagegen richtet sich auf das was höher als es selber ist, und wenn ihm dies zu eigen wird, so hat es seine Erfüllung erreicht und kommt zum Stillstand: das ist das Dasein das ihm wahrhaft nach Wunsch und Willen

ist. Auf das Vorhandensein der Notdurft aber richtet sich kein Wollen, wenn man 'Wollen' im eigentlichen Sinne meint und nicht mißbräuchlich verwendet. Gewiß, 53
wir möchten auch das Vorhandensein dieser Dinge, wie wir denn überhaupt dem Übel aus dem Wege gehen; und trotzdem ist dies aus dem Wege Gehen nicht nach unserm 'Wollen'; denn es wäre mehr nach unserm Wollen, eines solchen aus dem Wege Gehens garnicht erst zu bedürfen. Das bezeugen auch diese Güter selber, solange sie vor- 54
handen sind, z. B. Gesundheit und Schmerzlosigkeit; denn welchen Reiz haben sie dann für uns? Gesundheit wird doch gering geachtet solange sie vorhanden ist, und ebenso Schmerzlosigkeit. Dinge aber, welche wenn sie 55
vorhanden sind, keinen Reiz für uns haben und der Glückseligkeit nichts hinzusetzen, wenn sie aber nicht vorhanden sind, nur erstrebt werden wegen der Schmerzen die das Vorhandensein ihres Gegenteils verursacht, die verdienen wohl den Namen der Notdürftigkeit und nicht den des Wertes. Sie sind also auch nicht dem Wertziel einzurechnen, sondern auch wenn sie fehlen und ihr Gegenteil vorhanden ist, bleibt es dabei daß das Wert- 7
ziel unversehrt ist. — Und warum wünscht denn der 56
Glückselige das Vorhandensein dieser Dinge und stößt ihr Gegenteil von sich? Nun, nicht deshalb weil sie ein bestimmtes Stück zur Glückseligkeit beitrügen, sondern vielmehr zum Sein; und die ihnen entgegengesetzten 57
Dinge werden gemieden entweder weil sie das Nichtsein fördern, oder weil sie durch ihre Gegenwart das Wertziel beeinträchtigen, nicht als könnten sie es beseitigen, aber wer den höchsten Wert besitzt, der will ihn allein besitzen und nichts anderes daneben, durch dessen Gegenwart Jenes zwar nicht beseitigt wird, aber das andere ist eben doch, während Jenes vorhanden ist, auch seinerseits zugegen. Überhaupt aber, wenn etwas, das der Glück- 58
selige nicht wünscht, trotzdem vorhanden ist, so ist damit keineswegs schon ein Stück der Glückseligkeit eingebüßt. Denn sonst würde er ja von Tag zu Tage schwanken und aus der Glückseligkeit herausgeworfen, z. B.

wenn er ein Kind verlöre oder irgendetwas von seinem Eigentum; und so gibt es tausend Dinge, die nicht nach seinem Wunsch ablaufen und ihn doch nicht im geringsten im Besitz des einmal erlangten Zielwertes erschüttern. 59
Indessen, sagt man, wenn das auch auf gleichgültige Dinge nicht zutrifft, so gilt es doch von den großen Schicksalsschlägen. Aber was ist von allen Menschendingen so groß, daß es nicht gering geachtet würde von demjenigen welcher emporgestiegen ist zu etwas, das höher ist als alledas, und von keinem Niederen mehr ab- 60
hängt? Glückliches Gelingen, und sei es noch so beträchtlich, wie Königsherrschaft und Regiment über Städte und Völker, Gründung von Pflanzstädten, soll er für geringe Dinge halten, auch wenn er selbst sie vollbringt — die Vertreibung dagegen aus der Herrschaft und die Zerstörung der eigenen Vaterstadt für etwas Großes? 61
Und hielte er es gar für ein großes Übel, oder überhaupt für ein Übel, so huldigte er einer lächerlichen Ansicht und dürfte nicht mehr als edler, ernster Mensch gelten, denn er hielte Balken und Marmor und hielte, gottbewahre, das Sterben Sterblicher für etwas Großes; und müßte doch, meinen wir, von ihm die Ansicht zu erwarten 62
sein, daß der Tod besser ist als das Leben im Leibe. Und würde er dabei selber als Opfer geschlachtet? Soll er diesen Tod als Übel für sich ansehen, weil er an Altären sterben muß? Und wenn er nicht begraben wird? Nun, sein Leichnam wird in jedem Fall verrotten, mag er nun über oder mag er unter der Erde liegen. Und handelt es sich darum daß er nicht mit aller Pracht, sondern still begraben wird ohne eines ragenden Gedenksteines gewürdigt zu werden — welche Kleinlichkeit! Und wenn er kriegsgefangen fortgeschleppt wird? 'Frei steht der Weg' von hier fortzugehen, wenn es ihm dabei nicht möglich 63
sein sollte glückselig zu sein! Und wenn seine Angehörigen gefangen gesetzt werden, und Schnur und Tochter vergewaltigt? Laßt sehen, werden wir entgegnen: gesetzt er stürbe ohne etwas Derartiges erlebt zu haben, würde er dann beim Hinscheiden des Glaubens leben,

derartige Ereignisse seien unmöglich? Dann wäre er ein Tropf. Muß er also nicht glauben daß es möglich ist daß 64
seinen Verwandten solche Schicksalsschläge widerfahren? Und hindert ihn nun der Glaube, daß derartiges geschehen kann, an der Glückseligkeit? Nein, er ist trotz dieses Glaubens glückselig. Mithin auch dann, wenn es nun wirklich eintritt; denn er wird sich vor Augen halten, daß unser Weltall nun einmal so angelegt ist daß es Derartiges geschehen läßt, und daß man diesem All und seiner Anlage Gefolgschaft leisten muß. Übrigens kommen 65
viele, wenn sie in Gefangenschaft geraten, sogar in eine bessere Lage. Und wird es ihnen zu schwer, so steht es ja bei ihnen hinfortzugehen; und bleiben sie, so bleiben sie entweder aus vernünftigen Gründen, und dann ist nichts Schlimmes dabei, oder, wenn sie wider die Vernunft bleiben obgleich es nicht angebracht wäre, so sind sie selber an sich schuldig. Denn er wird doch nicht wegen der Unvernunft anderer Menschen, und seien es seine Angehörigen, selber im Zustand des Unheils verharren und sich selber von fremdem Glück oder Mißgeschick abhängig machen! Was aber seine eigenen Schmerzen an- 8 66
I geht, so wird er sie, wenn sie heftig sind, ertragen solange
II a ers vermag; werden sie aber überstark, so werden sie selber ihn von diesem Leben befreien. Bemitleidenswert wird er in seinen Schmerzen keinesfalls sein, sondern sein inneres Leuchten bleibt unversehrt, wie das Licht in der Laterne wenn es draußen gewaltig stürmt in Winds-
II b gebraus und Unwetter. Wenn aber ein hochgradiger 67
Schmerz andauert ohne doch bei aller Stärke den Tod
I herbeizuführen? Nun, wenn er das Bewußtsein behält, so wird er eben das Nötige in Erwägung ziehen; denn dabei ist ihm die freie Entscheidung ja nicht genommen. (Dabei muß man berücksichtigen, daß auf den Weisen die 68
einzelnen Eindrücke nicht in gleicher Weise wirken wie auf die andern Menschen, sie dringen nicht jeweils bis in sein Inneres, die übrigen Eindrücke so wenig wie vor allem Schmerz und Unlust. — Und wenn andere Men- 69
schen Schmerzen leiden müssen? Nun, sie mitzuleiden

ist schließlich nur eine Schwachheit unserer eignen Seele. Das zeigt sich darin daß wir es gern haben wenn die Schmerzen anderer nicht zu unserer Kenntnis kommen, ja daß wir es gern sehen würden wenn sie erst nach unserm Tode einträten, wobei wir garnicht mehr das Interesse der andern im Auge haben sondern unser eigenes,
70 daß wir nur von der Unlust verschont bleiben. Und das ist ja eindeutig unsere eigene Schwäche, die es aber auszurotten gilt, und nicht etwa zu belassen und dann zu fürchten daß sie eintrete. Und meint einer, das eben sei unsere menschliche Natur, mit dem Unglück der Nächsten zu leiden, der beachte daß dies keineswegs von allen Menschen gilt, und daß es Aufgabe der Tugend ist, die gewöhnliche Anlage hinzuleiten zum Besseren, Edleren, das die Menge nicht kennt. Edler aber ist es nicht vor dem zurückzuweichen welches der gewöhnlichen Natur
71 zum Gegenstand der Furcht wird. Denn nicht als Stümper, sondern wie ein großer Wettkämpfer gilt es sich zu halten, wenn man die Schläge des Geschickes abwehren muß, durchdrungen von der Erkenntnis daß so schwere Schläge, mögen sie der beliebigen Anlage unerträglich sein, für das eigne Wesen durchaus zu tragen sind, nicht Gegenstände wirklicher Furcht, sondern nur ein Kinderschreck. 'Und das soll er gewollt haben?' Nein, aber er stellt auch dem Nichtgewollten, wenn es eintritt, die Tugend entgegen, welche die Seele auch dagegen unerschütterlich und ungerührt macht.)
9
72 Aber wenn er nun kein Bewußtsein hat, überschwemmt *II b* 2
von Krankheit oder von Zauberpraktiken? Nun wenn sie daran festhalten daß er auch in solchem Zustande ein ernster und edler Mann ist, der nur gleichsam in Schlaf gesunken, wodurch ist ihm dann verwehrt glückselig zu
73 sein? Lassen sie doch auch im Schlaf ihn die Glückseligkeit nicht einbüßen, sie bringen die Schlafenszeit nicht in Anschlag und schreiben ihm trotz ihrer das ganze Leben
74 hindurch Glückseligkeit zu. Wollen sie aber behaupten er sei währenddem kein ernster und edler Mann, nun, so handelt es sich ja garnicht mehr um den edlen Men-

schen, während wir doch vorausgesetzt hatten daß er edel sei, und nur danach fragen ob er, so lange er edel ist, glückselig sei. Gut, sagen sie, so bleibe er edel; wenn er aber sich dessen nicht bewußt ist und sich nicht der Tugend gemäß betätigen kann, wie soll er da glückselig sein?

Nun, wenn sein Gesundsein ihm nicht zum Bewußtsein 75
kommt, ist er nichtsdestoweniger gesund; bleibt ihm seine Schönheit unbewußt, ist er nichtsdestoweniger schön: und da sollte er, wenn seine Weisheit ihm nicht bewußt wird, darum weniger weise sein? Es sei denn 76
man wolle behaupten, in der Weisheit müsse das Bewußtsein und um sich selber Wissen enthalten sein, denn in der Betätigung der Weisheit sei auch die Glückseligkeit enthalten — eine Behauptung an der etwas daran wäre, wenn Verstand und Weisheit äußere Zutat wäre; wenn 77
dagegen die Weisheit ihren Bestand in einer Wesenheit, vielmehr in der Wesenheit hat, und wenn diese Wesenheit nicht zunichte werden kann weder im Schlafenden noch überhaupt in dem von dem man sagt er sei nicht bei sich, wenn dann die reine Wirkungskraft der Wesenheit in ihm waltet, wenn ferner eine solche Wirkungskraft sich nicht einschläfern läßt — so folgt daß der Edle, insoweit er edel ist, auch in solchem Zustande seine Wirksamkeit fortsetzt. Unbewußt aber bleibt diese Wirk- 78
samkeit nicht vor ihm in seiner Gänze, sondern nur vor einem Stück von ihm. So gelangt, wenn die Wachstumskraft in uns tätig ist, die Wahrnehmung solcher Betätigung nicht vermöge der Empfindung zum übrigen Menschen hin. Beruhte nun unser Wesen in der Wachstums- 79
kraft, so wären wir es selber, die jene Betätigung ausüben. In Wahrheit aber beruht unser Wesen nicht darin, sondern in der Betätigung der geistigen Kraft, und daher betätigt sich unser eignes Wesen, wenn die Denkkraft sich betätigt; daß dies aber unbewußt bleiben kann, er- 10
klärt sich vielleicht daraus daß es sich auf keinerlei Sinnending bezieht; denn nur vermöge der Sinnesempfindung als Mittelglied läßt sich eine Betätigung in Bezug auf

80 die Sinnendinge ausüben. Der Geist selber aber, warum sollte er nicht ständig Betätigung üben und desgleichen die ihn umgebende Seele, die vor der Sinneswahrnehmung und überhaupt allem Gewahren liegt? Denn geben muß es ja eine vor allem Gewahren liegende Betätigung, wenn
81 anders 'Denken und Sein dasselbe' sind. Es scheint, das Gewahren ist *gleichsam ein Spiegelbild* und kommt dadurch zu Stande, daß der Denkakt sich zurückbiegt *(reflektiert)* und das im Denken Tätige von dem Lebensorgan der Seele gleichsam zurückgeworfen wird, so wie das Bild im Spiegel von der glatten, glänzenden Fläche, wenn
82 sie im Ruhezustand ist, zurückgeworfen wird. So wie in derartigen Fällen nun bei Vorhandensein eines Spiegels das Abbild zustande kommt, ist aber der Spiegel nicht vorhanden oder nicht im richtigen Zustand, trotzdem doch die wirkende Kraft vorhanden ist von der jederzeit ein Abbild
83 entstehen könnte — gleichermaßen treten beim Menschen, wenn der seelische Bereich, an dem die Abbilder des Denkens und des Geistes sichtbar werden, in ruhigem Zustand ist, diese Bilder an ihm in Erscheinung und werden in gleichsam sinnlicher Wahrnehmung erkannt, wobei freilich zuvor schon erkannt ist daß es sich um
84 Wirkungen des Geistes und Denkens handelt; wird dagegen dieser Seelenbereich zerbrochen weil das harmonische Gefüge des Leibes gestört wird, so denkt der Gedanke und der Geist ohne solches Abbild, und dann verläuft das Denken ohne Vorstellung. Es ist also ein so merkwürdiges Ding durchaus denkbar, daß das Denken von der Vorstellung begleitet ist und dabei doch das Denken nicht
85 Vorstellung ist. Übrigens lassen sich auch im wachen Zustande viele wertvolle Betätigungen ausfindig machen, auf dem Gebiet des Denkens wie des Handelns, welchen durchaus das Moment fehlt daß wir ihrer, während wir sie denkend oder handelnd vollziehen, gewahr würden.
86 So braucht z. B. der Lesende keineswegs dessen gewahr zu werden daß er liest, und am wenigsten dann wenn er mit voller Spannung liest; so der Mannhafte nicht daß er mannhaft handelt und seine Tätigkeit dem Ideal der

Mannhaftigkeit entspricht — und um so weniger wird er dessen gewahr je mannhafter er tätig ist; und so tausend andere Beispiele. Danach scheint das Bewußtsein die 87
Tätigkeiten, deren es gewahr wird, geradezu zu trüben, während sie nur dann, wenn sie allein stattfinden, rein sind und in höherem Grade wirksam und lebendig. Und 88
so wird denn scheints auch wenn der Weise in das oben geschilderte Schicksal gerät, das Leben in ihm gesteigert, indem es nicht ausgeschüttet wird ins Bewußtsein sondern in sich selbst in einem Punkt versammelt bleibt.

11
Wollen sie aber behaupten, der Mensch in solcher Lage 89
habe überhaupt kein Leben, so werden wir erwidern daß er sehr wohl lebt, nur entgeht ihnen die Glückseligkeit seines Zustandes ebenso wie sein Leben. Wollen sie das 90
nicht glauben, so werden wir verlangen daß sie von einem lebenden Menschen, der edel und ernst ist, ausgehen und dann fragen ob er glückselig ist, nicht aber das Leben in ihm verkleinern und dann fragen ob Lebenserfüllung vorliegt, nicht sein Menschsein aufheben und dann nach der Glückseligkeit des Menschen fragen, nicht zugeben daß der Edle nach innen gewandt ist und ihn dann bei äußerer Tätigkeit suchen. Überhaupt sollten sie das Ziel 91
seines Willens nicht in die äußeren Dinge setzen; denn dann hätte die Glückseligkeit freilich niemals eine Daseinsmöglichkeit, wenn sie die Außendinge als Willensziel bezeichnen und behaupten der Edle wolle sie. Wollen 92
mag er wohl auch, daß es allen Menschen gut gehe und niemanden irgend ein Übel treffe; aber, auch wenn das nicht eintrifft, kann er trotzdem glückselig sein. Entgegnet man, daß ein derartiges Wollen reinen Widersinn bedeuten würde — denn es sei ja unmöglich daß es kein Übel gäbe — nun, so gibt er klärlich uns damit Recht, die wir seinen Willen ganz nach innen wenden.

12
Vermißt man aber an solcher Lebensführung das Lust- 93
volle, so wird man gewiß nicht die Lüste der Lüstlinge verlangen und überhaupt die des Leibes (denn sie können für solches Leben unmöglich in Betracht kommen, auch würden sie die Glückseligkeit auslöschen) und ebenso-

wenig jauchzenden Freudenüberschwang (wozu auch?);
94 sondern nur die mit der Gegenwart der Werte unmittelbar gegebene Lust, welche nicht in Bewegungen verläuft, und mithin auch nichts Werdendes ist; denn die Werte sind ja bereits gegenwärtig, und der Mensch ist bei sich selber zugegen; so ist denn diese Lust und diese Heiter-
95 keit ein unbewegtes Stillestehen. Heiter aber ist der Edle immerdar, sein Zustand ist ruhevoll, seine Stimmung voll Zufriedenheit, und keines der angeblichen Übel kann sie erschüttern, wenn er wirklich ein Edler ist. Vermißt man aber eine andere Art von Lust am Leben des Edlen, so ist es nicht das Leben des Edlen das man im Sinne hat.

13
96 Auch die Betätigungen werden keineswegs durch jene Schicksale eingeengt, sondern sie werden nur anders je nach den andern Schicksalsumständen, bleiben aber gleichwohl allesamt schön und vielleicht um so schöner als
97 sie unter dem Druck der Umstände stehen. Und was die Betätigungen im Denken und Betrachten angeht, so gilt von den einen, die sich auf das Einzelne beziehen, vielleicht wirklich daß sie gehemmt werden, z. B. von denen die erst Forschung und Untersuchung voraussetzen, um sich zu äußern; das 'größte Lehrstück' dagegen liegt jederzeit bereit und ihm gegenwärtig, und nur noch um so mehr wenn er auch selbst im sogenannten
98 Stier des Phalaris steckt — eine Lage die 'lustvoll' zu nennen nichts ausrichtet, mögen sie (*die Epikureer*) es auch zweimal und noch öfter tun; denn bei ihnen ist das Subjekt welches diesen Ausspruch tut, eben das im Zustand des Schmerzes befindliche, für uns dagegen ist das Schmerzen leidende Subjekt unterschieden von jenem andern Subjekt, welches, solange es jenem gezwungen beiwohnt, doch immer bei sich selber bleibt und daher das Anschauen des Guten in seiner Gänze nicht einzubüßen hat.

14
99 Daß aber der 'Mensch', und besonders der ernste Mensch, nicht in dem Beisammen von Seele und Leib besteht, das wird bezeugt sowohl durch die Abtrennung

vom Leibe wie durch die Verachtung der sogenannten
Güter des Leibes. Zu verlangen, daß die Glückseligkeit 100
sich auf das ganze Lebewesen erstrecke, ist lächerlich,
wo doch die Glückseligkeit Lebenserfülltheit bedeutet,
welche ja nur an der Seele statthat, da sie eine Betätigung
von ihr ist — und zwar nicht von der gesamten Seele:
denn sie liegt natürlich nicht der Wachstumsseele ob (sie 101
müßte dann ja auch sich mit dem Leib befassen!), denn
Größe und guter Stand des Leibes, das ist doch nicht
Glückseligkeit! Auch beruht sie nicht in besonders gutem
Wahrnehmungsvermögen; ja ein Vorwalten an solchem
Vermögen birgt sogar die Gefahr, den 'Menschen' zu be-
schweren und zu sich herabzuziehen. Und wenn so ein 102
Gegengewicht gegen das Gute nach der Seite des Schlech-
ten hin auftritt, dann muß man die Leibesseite wiederum
klein und gering machen, damit sich so dieser Mensch
als unterschieden von den Außendingen erweise. Der 103
Mensch dieser Welt möge schön sein und groß und reich
und Herrscher über alle Menschen, denn er gehört dieser
Welt an: man mißgönne ihm solchen Besitz nicht, er ist
doch damit betrogen. Was aber den Weisen betrifft, so 104
werden diese Dinge ihm vielleicht von vornherein garnicht
zuteil, wenn aber doch, so wird er sie von sich aus ein-
schränken, wenn anders er für sich selber Sorge trägt;
so wird er die Vorzüge des Leibes mindern und welken
lassen durch Vernachlässigung; die Ämter wird er ab-
legen; und was die Leibesgesundheit betrifft, so wird er 105
sie bewahren, aber doch wünschen nicht gänzlich ohne
die Erfahrung der Krankheit zu bleiben; so wird er auch
nicht ohne die Erfahrung von Schmerzen bleiben wollen,
sondern auch wenn sie sich nicht einstellen, wird er sie,
wenn er jung ist, kennen lernen wollen; ist er aber dann
alt, wird er nicht von ihnen und nicht von Lüsten be-
lästigt werden wollen, überhaupt von nichts Irdischem
möge es angenehm sein oder das Gegenteil, damit er
seinen Blick nicht auf den Leib zu richten braucht; ge- 106
rät er aber in Schmerzen, so wird er ihnen die Kraft ent-
gegenstellen die ihm gegen sie verliehen ist; für ihn be-

deutet weder Lust Gesundheit Schmerzlosigkeit einen
Zuwachs noch deren Gegenteil einen Verlust oder eine
Minderung in der Glückseligkeit; denn wenn einem und
demselben Ding durch das eine von zwei Gegenteilen
nichts hinzugesetzt wird, kann ihm natürlich durch das
andere Gegenteil nichts fortgenommen werden.
107 Denken wir uns zwei Weise, dem einen sei zu eigen
was man naturgemäße Werte nennt, dem andern das
Gegenteil: sollen wir beiden das gleiche Maß an Glück-
seligkeit zusprechen? Wir werden es tun, wenn anders
108 beide im gleichen Grade Weise sind. Und mag der eine
schön am Leibe sein und alles übrige haben was für
die Weisheit und überhaupt für die Tugend, dafür das
höchste Gut zu schauen und es selber zu sein, nichts be-
deutet: was macht es schon aus? Er wird ja auch selber,
der er dies besitzt, sich nichts darauf zugute tun als sei
er in höherem Grade glückselig als derjenige der es nicht
besitzt; denn ein Mehrhaben solcher Dinge könnte ja
noch nicht einmal zum Wertziel eines Flötenspielers etwas
109 helfen. Wir stellen uns nur immer den Glückseligen im
Geiste unserer eignen Schwachheit vor; so halten wir
Dinge für schmerzlich und furchterregend die ein Glück-
seliger nicht dafür halten würde — andernfalls wäre er
noch nicht weise oder glückselig, wenn er nicht die Vorstel-
lungen über diese Güter allesamt in sich geändert hätte
und sich gleichsam in einen ganz neuen Menschen gewan-
delt, der nun fest auf sich selber bauen kann daß ihm nie-
mals ein Übel begegnen kann; und so kennt er dann keine
110 Furcht vor irgend einem Dinge. Hat er aber noch Angst
vor irgend etwas, so ist er noch nicht vollendet in der Tu-
gend, sondern erst auf halbem Wege. Denn auch wenn ihn
einmal bei anderweitig beanspruchter Aufmerksamkeit
eine unwillkürliche und unkontrollierte Furcht anwandelt,
so wird der Weise in ihm ihr entgegentreten und sie aus-
treiben, er wird gleichsam den Knaben in ihm, der auf-
geregt wird zu Trauer, zur Ruhe weisen, sei es durch
Drohung sei es durch Vernunft — eine Drohung freilich
die ganz sachte bleibt, so wie ein Kind vor einem bloßen

ernsten Blick zusammenfährt. — Darum ist ein solcher 111
Mensch aber keineswegs unfreundschaftlich und hart-
herzig; denn er wendet diese Grundsätze ja auch auf
sich selber und seine Angelegenheiten an; indem er also
alles was er sich selber gönnt, auch seinen Freunden zu-
kommen läßt, ist er sogar in besonderem Maße Freund,
indem er nämlich dabei Vernunft bewahrt.

16
Will man aber das Wesen des Edlen nicht hinaufheben 112
bis zu dieser Höhe des Geistes, sondern ihn in die Nied-
erungen der Schicksalsschläge hinabzerren, so muß man
sich in der Tat davor fürchten daß diese Schicksalsschläge
ihn treffen, man hält dann garnicht mehr an dem Begriff
des Glückseligen oder Edlen fest in dem Sinne wie wir
ihn fordern, sondern macht ihn zu einem leidlich wacke-
ren Manne, der teils gut und teils böse ist, und muß ihm
dementsprechend ein leidliches Leben zuerkennen, das
teils gut und teils böse ist. Mag ein solches Leben auch 113
eintreten — und es kommt keineswegs leicht zustande —
so wäre es doch nicht wert glückselig zu heißen, denn es
besitzt keine Größe, weder an Würde der Weisheit noch
an Reinheit des Guten, es ist also in einem so gewöhn-
lichen Leben keine Glückseligkeit möglich. So fordert 114
denn auch Plato sehr treffend, man müsse das Gute von
dort droben herholen, und wer weise und glückselig sein
wolle, müsse zu Jenem hinblicken und Ihm sich angleich-
chen und nach Seiner Richtschnur leben. Dies allein muß 115
er besitzen zur Erreichung des Zieles; die übrigen Dinge,
z. B. Raum und Ort, wird er nicht wechseln weil ihm aus
dem Ort ein Zuwachs zur Glückseligkeit kommt, sondern
weil er für den Andern, der seinen Wesenskern umkleidet,
sorgen will, z. B. ob er so oder so gebettet ist; denn er 116
gönnt diesem irdischen Ich soviel die Notdurft verlangt
und er zu geben vermag, er selber aber ist ein anderer,
nichts kann ihn hindern es sogar fortzuschicken, und
wirklich wird er es fortschicken wenn die Stunde der
Natur heran naht, ist freilich aber auch selbst befugt
hierüber von sich aus Beschluß zu fassen. So werden 117
denn seine Handlungen nur zum Teil auf die Glückselig-

keit zielen, zum andern Teil geschehen sie nicht um des
letzten Zieles willen, sind überhaupt nicht seine Hand-
lungen sondern die des irdischen Ich das mit ihm ver-
koppelt ist, für das er sorgt und das er erträgt solange es
angeht, so wie der Leierspieler sein Instrument behandelt,
118 solange es angeht darauf zu spielen; geht das aber nicht
mehr, so vertauscht er es mit einem andern Instrument,
oder er gibt überhaupt das Leierspielen auf und unter-
läßt die Betätigung auf der Leier, da er jetzt ein anderes
Geschäft ohne Leier treibt, er läßt sie neben sich liegen,
denn er singt jetzt ohne Instrument. Und doch wurde
ihm nicht umsonst zunächst dies Instrument verliehen,
er hat doch oft auf ihm gespielt.

47. VON DER VORSEHUNG I

III 2 *περὶ προνοίας α'*

Wesen und Bestand unseres Weltalls auf Ungefähr und Zufall zurückzuführen ist unsinnig und verrät gänzlichen Mangel an Denkvermögen und Wirklichkeitssinn: das ist so klar daß es nicht erst untersucht zu werden brauchte, überdies sind zahlreiche Untersuchungen niedergelegt die es treffend beweisen. Auf welche Weise aber 2
all diese Dinge nun im einzelnen entstanden und geschaffen sind — einige Dinge, von denen man glaubt sie seien nicht in der rechten Weise geschaffen, geben ja geradezu Anlaß an der Vorsehung des Alls zu zweifeln, sodaß einige sie überhaupt leugnen, andere behaupten die Dinge seien von einem bösen Schöpfer hervorgebracht — diese Frage lohnt es sich ausgiebig und von Grund auf zu überprüfen.

Vorsehung also: dabei möge beiseite bleiben diejenige 3
'Vorsehung' die sich auf ein einzelnes Ding bezieht und eine vorgängige Erwägung darstellt, auf welche Weise die Betätigung sich vollziehen soll oder auch (bei Dingen die nicht ausgeführt werden sollen) nicht vollziehen soll, oder wie wir etwas bekommen oder nicht bekommen; wir haben es hier lediglich zu tun mit dem was wir Vorsehung des Alls nennen, sie setzen wir voraus und entwickeln was aus ihr folgt. Würden wir nun lehren das 4
Weltall sei, nachdem es zuvor nicht vorhanden gewesen, an einem bestimmten Zeitpunkt zur Entstehung gelangt, dann würden wir mit solcher Lehre in der Vorsehung des Alls nichts anderes erblicken als die ebendargelegte Vorsehung der Teildinge, ein Voraussehen und Überlegen Gottes, auf welche Weise unser All etwa entstehen und wie es so gut wie irgend möglich sein könne. Da wir 5

aber unserm Weltall vielmehr zuschreiben daß es immer gewesen und niemals nicht gewesen ist, so müssen wir folgerichtig die Vorsehung für das All darin erblicken, daß es dem Geist gemäß ist und daß der Geist vor ihm 6
ist; nicht als wäre der Geist der Zeit nach früher, sondern in dem Sinne daß es vom Geist herstammt, daß der Geist dem Wesen nach früher, und sein Urheber ist, gleichsam sein Urbild und Muster, während das All nur Nachbild ist und erst vermöge des Geistes existiert und ewig neu in die Existenz tritt.

7 Und dies auf folgende Weise: die Wesenheit des Geistes und des Seienden ist das wahrhafte und ursprüngliche Weltall, welches nicht aus sich selber heraustritt und nicht kraftlos wird durch solche Teilung oder unvollständig, auch nicht an seinen Teilen, denn jeder Teil bleibt unzer- 8
spalten bei der Ganzheit; sondern die Gesamtheit seines Lebens und Geistes ist in einer Einheit versammelt, in welcher sie zugleich lebt und denkt, und so macht sie auch den Teil zur Ganzheit und macht das Ganze mit sich selber einstimmig in Freundschaft, dergestalt daß nicht ein Teil vom andern geschieden ist und seine Andersheit ausprägt indem er sich vereinzelt und den andern entfremdet; daher denn keiner dem andern ein Leid antut 9
selbst wenn es sein Gegensatz ist. Indem Jenes höhere Weltall also durchgängig Einheit ist und allerwärts mangellos, steht es in sich stille und kennt keinen Wandel; es wirkt auch nicht als ein von dem Bewirkten Unterschiedenes. Um wessentwillen sollte es auch wirken da es ihm an nichts gebricht? Und wozu sollte die Vernunft eine zweite Vernunft bewerkstelligen oder der Geist einen andern 10
Geist? Nein, die Fähigkeit mit eigner Hand etwas zu bewerkstelligen, gehört vielmehr gerade einem solchen Ding, um das es nicht allerorten gut bestellt ist, es wirkt eben und regt sich in der Richtung in der es einen Mangel birgt; ganz und gar gottselige Wesen aber haben allein daran genug in sich selber stille zu stehen und das zu sein was sie sind, Vielgeschäftigkeit ist für sie nicht ohne Gefahr, denn dabei bewegten sie sich aus sich selber

heraus. In diesem Sinne ist gottselig auch Jenes Welt- 11
all; dergestalt daß es gerade ohne zu wirken gewaltige
Dinge vollbringt, gerade indem es in sich selbst ver-
harrt, so Erhebliches bewirkt: denn aus jenem wahrhaften, 2
einheitlichen Weltall erhält ja das unsere seine Existenz
(es, das gewiß nicht wahrhaft einheitlich ist, denn es 12
ist vielfältig und zerteilt in Vielheit, ein Teil steht fern
vom andern und ist ihm entfremdet, es herrscht nicht
mehr Freundschaft allein, sondern infolge des Ausein-
anderstehens auch Feindschaft, und bei seinen Mängeln
muß ein Teil zwangsläufig Feind des andern sein, denn
der Teil hat nicht an sich selbst genug sondern bedarf
zu seiner Erhaltung des andern und ist daher demjenigen
feind, dessen er zu seiner Erhaltung bedarf). Es ist aber 13
dies Weltall zur Entstehung gelangt nicht auf Grund
einer Überlegung daß es entstehen solle, sondern weil es
zwangsläufig noch eine weitere Wesenheit geben mußte;
denn Jene Wesenheit war nicht von der Beschaffenheit
daß sie schon das letzte in der Reihe der seienden Dinge
hätte sein können. Denn sie war das Erste, und barg reiche
Kraft, ja alle Kraft in sich: so denn auch die Kraft, ein an-
deres hervorzubringen ohne auf dies Hervorbringen auszu-
gehen. Denn müßte sie erst darauf ausgehen, so hätte sies 14
schon nicht mehr von selber, und es käme nicht mehr aus
ihrem Sein, sie wäre dann wie ein Künstler welcher die
Fähigkeit zum Schaffen nicht aus sich selber besitzt, son-
dern erst erwerben mußte, erst durch Lehre erlangte.

So hat denn der Geist, indem er ein Stück von sich in 15
die Materie dargab, still und ohne Erschütterung das All
gewirkt. Es ist aber dies Stück die rationale Form (*Logos*)
die aus dem Geiste floß; denn was aus dem Geist erfließt,
ist rationale Form, und die erfließt immerdar solange
denn der Geist in der Wirklichkeit gegenwärtig ist. So 16
aber wie in der Formkraft, die im Samenkeime ruht, zu-
nächst alle Momente am selben Punkte beisammen liegen
und keines dem andern widerstreitet oder uneins oder
hinderlich ist, dann aber in der Masse die einzelnen Teile
an verschiedene Stellen kommen und dann auch einander

17 wohl hemmen und gar aufzehren — gleichermaßen ist
aus dem einheitlichen Geist und der aus ihm kommenden
Formkraft unser All erstanden und auseinandergetreten,
und so sind die Dinge in ihm notwendiger Weise nur zum
Teil einander freundlich und hold, zum andern Teile aber
verhaßt und feindselig, sie schädigen sich wechselseitig
teils absichtlich teils unabsichtlich, die Vernichtung der
18 einen bewirkt die Entstehung der andern; und indem
sie solches unter sich wirken und leiden, bringen sie den-
noch einen einheitlichen Zusammenklang hervor, jedes
einzelne tönt freilich nach der eignen Weise, die Form-
kraft aber, die über ihnen waltet, erwirkt den Zusammen-
19 klang, die einheitliche Einfügung ins Ganze. Dies unser
All ist ja nicht wie das dort droben Geist und rationale
Form, sondern es hat nur Anteil an Geist und rationaler
Form. Deswegen bedurfte es auch einer harmonischen
Fügung, in welcher sich zusammenschlossen 'Geist und
Notwendigkeit', wobei die Notwendigkeit, als vernunft-
lose, zum Niederen hinzieht und zum Vernunftwidrigen
treibt, dennoch aber 'der Geist über die Notwendigkeit
20 gebietet'. Denn das geistige Weltall ist ausschließlich
Vernunft, und da ist es untunlich daß noch eine zweite
nur vernunfthafte Wesenheit entstehen sollte, sondern
wenn noch etwas anderes entstehen sollte, so mußte
es geringer sein als jenes, es durfte also nicht Vernunft
sein, anderseits auch nicht bloße Materie, denn dann
wäre es ohne Ordnung und Schönheit; mithin mußte es
21 aus beiden gemischt sein. Und so läuft es denn aus in
eine Mischung von Materie und rationaler Form, hebt
aber an bei der Seele, welche diesem Gemisch vorsteht
und nicht etwa Unheil dabei leidet, sondern sie regiert
dies All auf leichteste Weise gewissermaßen durch ihr
bloßes Zugegensein.

3
22 So darf füglich niemand an unserm Weltall mäkeln es
sei nicht schön oder nicht das vollkommenste der mit dem
Leibe behafteten Wesen; noch auch mit dem Urheber
seines Daseins hadern, schon darum nicht weil es zwangs-
läufig ins Dasein getreten ist, nicht auf Grund einer Über-

legung sondern weil die höhere Wesenheit nach dem Gesetz der Natur ihr Ebenbild hervorbrachte. Indessen auch wenn Überlegung es hervorgebracht hätte, so brauchte sie sich des Geschaffenen keineswegs zu schämen, denn sie hätte ein Ganzes hervorgebracht von herrlicher Schönheit, das sich selber genug ist und freundschaftlich übereinstimmt mit sich selber und mit seinen Teilen, den wichtigen sowohl wie den geringen, denn sie sind ihm alle gemäß. Wer also wegen der Teile das Ganze tadeln will, der gerät mit seinem Tadel ins Unsinnige; denn man muß doch die Teile eben in ihrem Bezug auf das Ganze betrachten, ob sie im Einklang mit ihm stehen und sich ihm fügen; anderseits darf man, wenn man das Ganze betrachtet, den Blick nicht auf ein paar winzige Teile richten, das hieße ja nicht das Weltall tadeln, sondern sich ein paar Stücke aus ihm herauspflücken — als wollte man von dem ganzen Organismus nur ein einzelnes Haar nehmen oder eine Zehe und sich um das Gesamtbild des Menschen, das doch wahrhaft wunderbar anzuschauen ist, garnicht kümmern; oder als übersähe man wirklich alle anderen Geschöpfe und griffe sich das minderwertigste heraus; oder als wollte man die gesamte Gattung beiseite lassen, z. B. die des Menschen, und nur den Thersites ins Feld führen.

Da es also die gesamte Welt ist, die zur Entstehung gelangte, richte auf sie den Blick: dann vernimmst du vielleicht ihre Stimme: 'Mich hat hervorgebracht ein Gott, aus seinem Hinabwirken bin ich geworden was ich bin, vollkommen, weil ich alle Geschöpfe umfasse, mir selber ausreichend, selbstgenug und keines Dinges bedürftig; denn alle Dinge sind in mir, Pflanzen, Tiere und alle erschaffenen Wesen und Götter in Menge, die Scharen der Dämonen, edle Seelen und Menschen die durch Tugend glückselig sind. Denn mitnichten ist nur die Erde mit Pflanzen aller Art und dem mannigfachen Getier geziert oder nur bis zum Meer der Seele Kraft vorgedrungen und die ganze Luft und der Äther und der gesamte Himmel der Seele unteilhaft: nein, gerade dort

sind die edlen Seelen allesamt, sie verleihen den Gestirnen das Leben und des Himmels wohlgeregeltem, ewig dauerndem Umschwung, welcher es dem Geiste nachtut und sich der Vernunft gemäß stets im Kreise um das gleiche Zentrum bewegt (denn außerhalb seiner braucht er nichts zu suchen). Alle die Wesen aber in mir trachten nach dem Guten, und sie erlangen es ein jedes nach seinem eignen Vermögen. Denn in Abhängigkeit von Jenem ist der ganze Himmel und meine gesamte Seele und die Götter in meinen Teilen, aber auch alle Tiere und Pflanzen und was etwa Unbeseeltes in mir vorhanden zu sein scheint. Einige Wesen nun haben anscheinend nur am Sein teil, andere auch schon am Leben, andere, die im höheren Grade am Leben teilhaben, verfügen über Wahrnehmung, andere wieder auf der nächsten Stufe besitzen Vernunft, die letzten endlich haben das volle Leben. Man darf ja nicht verlangen daß Wesen, die nicht gleich sind, die gleichen Fähigkeiten besitzen; es ist doch nicht Sache der Finger zu sehen, sondern das kommt den Augen zu, der Finger hat eine andere Aufgabe, nämlich, scheint mir, Finger zu sein und das ihm Gehörige zu besitzen.'

Wenn aber das Feuer vom Wasser ausgelöscht und ein anderes Ding wieder vom Feuer vernichtet wird, so nimm daran keinen Anstoß. Denn es ist ja selber von einem andern Ding zum Entstehen gebracht worden, nicht etwa aus sich selbst entstanden und dann von einem andern vernichtet; seinen Eintritt ins Dasein verdankt er ja der Vernichtung eines andern Dinges, so kann dementsprechend die etwaige Vernichtung für es selber nichts Furchtbares bedeuten; auch entsteht anstatt des vernichteten Feuers wieder neues Feuer. Im unkörperlichen Weltall beharrt gewiß jedes Ding an seiner Stelle; in dieser unserer Welt dagegen steht es so, daß wohl das Ganze immerdar Leben hat und ebenso seine wertvollsten, wesentlichsten Teile, die Seelen aber, welche ihre Leiber wechseln, in immer neue Gestalten eingehen; wenn sies aber vermag tritt wohl eine Seele aus dem

Werdeprozeß heraus und verweilt dann bei der Gesamtseele. Die körperlichen Dinge ferner leben nur der Gattung 35
nach und nicht als einzelne Ganzheiten, wenn anders aus ihnen die Lebewesen sich bilden und nähren sollen. Das Leben nämlich unterliegt hier unten der Bewegung, dort droben aber ist es unbewegt; es mußte aber statt der Unbewegtheit in Bewegung eintreten, und aus dem in sich selber verharrenden Leben mußte ein neues hervorgehen, das aus ihm heraustritt gleichsam atmend und nicht mehr unbewegt, es ist gleichsam der Odem des ruhenden Lebens.

Wenn aber die Tiere einander angreifen und vernichten, 36
so ist das unumgänglich, denn sie sind nicht zu ewigem Dasein entstanden. Entstanden aber sind sie, weil die rationale Form sich der gesamten Materie bemächtigte und alle Gestalten der Tiere in sich trug, da sie alle dort in der oberen Welt vorhanden sind — denn woher sollten sie gekommen sein wenn sie nicht dort droben wären?

Was aber das Unrecht angeht das die Menschen ein- 37
ander zufügen, so liegt die Ursache dazu vielleicht eigentlich im Trachten nach dem Guten, und wenn es ihnen an Kraft mangelt zum Guten zu gelangen, so irren sie ab und geraten gegeneinander. Es erhält aber solches Unrecht seine Strafe: einmal wirkt die Betätigung des Bösen schädigend auf die Seelen, sodann werden sie aber auch auf eine niedere Stufe versetzt; denn nimmermehr vermag ein Wesen dem zu entfliehen was in der Satzung des Alls verordnet ist. (Es ist übrigens nicht, wie mancher 38
vielleicht meint, die Ordnung um der Unordnung willen da oder das Gesetz wegen der Gesetzwidrigkeit, dergestalt daß diese Werte um der Unwerte willen da wären und damit die Werte als solche sichtbar würden; nein um der Ordnung willen — sofern sie ein von außen Hinzutretendes ist —, weil sie Ordnung ist, gibt es Unordnung, und um des Gesetzes und der Vernunft willen, weil sie Vernunft ist, gibt es Gesetzwidrigkeit und Unvernunft; nicht als bringe der Wert den Unwert hervor, 39
sondern indem die Wesen, welche die Werte aufnehmen

sollten, dazu infolge eigener Anlage oder Fügung oder
40 Hinderung durch andere nicht im Stande sind. Denn wo für ein Wesen die Ordnung nur von außen herzutritt, da mag es vorkommen daß es sie verfehlt, sei es von sich aus und wegen seiner selbst, sei es unter fremder Einwirkung und um eines Fremden willen; vielfach kommen auch Einwirkungen anderer Wesen vor, deren Bewirker ganz unabsichtlich handeln und mit ihrem Trachten auf
41 irgendetwas ganz anderes gerichtet sind.) Die Lebewesen, welche aus sich selber über eine freigewählte Bewegung verfügen, neigen sich natürlich bald zum Besseren, bald zum Schlechteren. Worauf aber die Wendung zum Schlechteren zurückzuführen ist, lohnt sich wohl garnicht zu untersuchen; es braucht anfangs nur eine ganz geringfügige Wendung gewesen zu sein, die dann, wenn sie in der Richtung fortgeht, die Verfehlung immer größer
42 und schwerer macht; auch ist dies Wesen mit dem Leibe gesellt und darum hat es notwendig Begierde; und bleibt der erste Anfang in seinem plötzlichen Einsetzen unbeachtet und wird nicht alsbald wettgemacht, so kommt eine dauernde Neigung in der Richtung des Abfalls zu
43 Stande. Die Sühne aber bleibt gewiß nicht aus; es ist auch nur rechtens daß ein Mensch der solche Eigenschaften angenommen hat, das erduldet was sich aus seinem Zustand ergibt, und man darf garnicht fordern daß denen glückseliges Leben beschieden sei die nicht getan haben was sie der Glückseligkeit würdig macht. Glückselig sind
5 allein die Guten, darum eben sind die Götter glückselig.
44 Wenn demnach in unserm Weltall auch für Seelen die Möglichkeit der Glückseligkeit offensteht, so darf man, wenn manche nicht glückselig sind, deswegen nicht diesem Orte die Schuld geben, sondern lediglich ihrer eignen Kraftlosigkeit, die nicht mit Ehren den Wettkampf zu bestehen vermochten, in dem die Preise für die Tugend ausgesetzt sind. Und schließlich, ist es denn so empörend daß diejenigen, die sich nicht zu göttlicher Wesensart erheben, auch kein göttliches Leben führen dürfen?
45 Was ferner Armut und Krankheit angeht, so bedeuten

sie dem Guten ein Nichts, dem Schlechten aber sind sie nur heilsam. Auch ist Kranksein nun einmal unumgänglich für Wesen die einen Leib haben. Ferner sind selbst diese Übel nicht gänzlich unnütz für das Ganzheitsgefüge des Alls. Denn so wie die Formkraft des Alls, wenn Wesen 46
zu Grunde gegangen sind, diese ausnutzt für die Entstehung neuer Wesen — denn nichts kann der Unterwerfung unter diese Formkraft je entrinnen — in gleicher Weise 47
wird auch bei Schädigung des Leibes, und ferner auch bei Schwächung der dies erduldenden Seele, das von Krankheit und Schlechtigkeit Ergriffene einer neuen Verknüpfung und einem neuen Gefüge eingeordnet. Und 48
zwar bedeuten die Schäden zum Teil eine Förderung für die Betroffenen, z. B. Armut und Krankheit; die Schlechtigkeit dagegen hat eine nützliche Wirkung für das Ganze, indem sie ein abschreckendes Beispiel der Bestrafung darbietet, aber auch noch an und für sich selbst gewährt sie vielfachen Nutzen, sie macht die Menschen aufgeweckt, 49
sie müssen sich dem Treiben der Bosheit entgegenstellen, das hält Denken und Scharfblick wach; sie lehrt begreifen welch hohes Gut die Tugend ist, indem sie ihr die Übel gegenüberstellt die das Los des Bösen sind. Daß aber die 50
Übel nicht aus diesem Grunde entstanden sind, sondern daß die Welt sich auch ihrer, da sie nun einmal vorhanden sind, zum gehörigen Zwecke bedient, ist bereits dargelegt worden. Und das ist wahrhaft große Kraft, auch das Übel zum Heil wenden können und stark genug sein, das formlos Gewordene zu neuer Form zu verwandeln.

Allgemein gesprochen aber hat man im Schlechten nur 51
ein Ermangeln des Guten zu erblicken. Notwendig aber muß hienieden ein Ermangeln des Guten eintreten, denn es weilt hier in einem Andern; und dies Andere, in dem das Gute weilt, verursacht, da es vom Guten wesensverschieden ist, das Ermangeln; denn es ist eben nicht gut. Daher es auch heißt daß 'die Übel nicht vergehen', 52
einmal weil im Vergleich zur Wesenheit des Guten die Dinge eines immer geringer sind als das andere; sodann weil es vom Guten völlig verschiedene Dinge sind, für

welche die Ursache ihrer Existenz gewiß im Guten liegt, die aber eine derartige Beschaffenheit angenommen haben wegen ihres weiten Abstandes.

6
53 Was den Fall der Unbilligkeit betrifft, wenn die Guten Schlechtes bekommen und die Schlechten Gutes, so ist gewiß der Satz vollberechtigt daß es für den Guten kein Übel gibt und für den Bösen kein Gut; trotzdem aber, warum soll das Naturwidrige gerade der Gute bekommen und das Naturgemäße der Böse? Das ist doch bestimmt
54 keine schöne Verteilung! — Aber wenn wirklich das Naturgemäße keine Steigerung der Glückseligkeit bedeutet und das Naturwidrige keine Minderung, was verschlägt es da ob so oder so verteilt wird? Genau so wenig wie es ausmacht ob einer schön ist von Gestalt oder häß-
55 lich. — Trotz allem wäre doch jene andere Verteilung das Gebührliche, Verhältnismäßige und entspräche dem Verdienst. Tatsächlich aber ist sie nicht verwirklicht. Dabei wäre sie von einer besten Vorsehung doch zu erwarten. Ferner ist es wahrlich nicht gebührlich daß die Schlechten Herrscher und Lenker der Staaten sind und die Guten ihre Knechte, und das gilt auch dann noch wenn es keine Steigerung für den Besitz von Gut oder
56 Übel bedeutet. Und dabei kann ein Schlechter, der regiert, leicht die schlimmsten Gesetzwidrigkeiten begehen. Auch im Kriege können die Schlechten leicht die Oberhand bekommen; und was für Schändlichkeiten begehen sie, wenn
57 sie Gefangene gemacht haben! All diese Dinge machen bedenklich wie sie sich mit dem Bestehen einer Vorsehung vertragen sollen. Denn wenn auch gewiß jeder der irgendetwas hervorbringen will, den Blick auf das Ganze richten muß, so ist es anderseits doch recht und billig daß er auch die Teile in gehörige Ordnung bringt, und dies besonders dann wenn diese Teile beseelt sind und Leben haben oder
58 gar vernunftbegabt sind. So muß auch die Vorsehung sich auf alle Dinge heraberstrecken und ihres Amtes muß es sein kein Ding zu übersehen. Wenn wir nun lehren daß unser All vom Geist abhängig ist und daß dessen Kraft

zu allen Dingen hindringt, so müssen wir versuchen nachzuweisen inwiefern es wohlbestellt ist um alle diese Dinge.

Erstlich also ist festzulegen daß man dies 'wohlbestellt', wenn man im Reich der Mischung nach ihm sucht, nicht in der Reinheit fordern darf wie es im Ungemischten vorliegt, daß man bei Dingen der zweiten Ordnung nicht Eigenschaften erster Ordnung suchen darf, sondern da sie auch einen Leib haben, muß man zugestehen daß auch von diesem ein Stück in das Gesamtwesen eingeht und froh sein, wenn nichts von dem ausfällt was die Mischung von der rationalen Form her aufzunehmen vermochte; so würde man ja auch bei der Ausschau nach dem schönsten unter den sinnlich wahrnehmbaren Menschen nicht wohl erwarten können daß er identisch sei mit dem Menschen im Geist, sondern zufrieden sein mit dem Werk des Schöpfers wenn er ihn, obgleich in Fleisch und Sehnen und Knochen gebunden, dennoch so vermöge der Formkraft gestaltet hätte daß er auch diesen Dingen Schönheit verlieh und die Formkraft im Stande war mit der Materie fertig zu werden. Diesen Gesichtspunkt also zugrundelegend gilt es zu den aufgewiesenen Problemen fortzuschreiten; denn vielleicht entdecken wir so in den fraglichen Vorgängen die wunderbare Größe der Vorsehung und der Kraft, aus welcher unser All in die Wirklichkeit trat.

Soweit es sich um Betätigung der Seelen handelt, deren Wirkung sich innerhalb der das Schlechte vollbringenden Seelen selber hält, z. B. Schädigungen anderer Seelen durch die bösen oder der bösen untereinander, so darf man von der vorsehenden Macht — will man sie nicht dafür beschuldigen daß diese Seelen überhaupt böse sind — füglich keine Rechenschaft verlangen, denn man gibt ja zu: 'die Schuld liegt beim Wählenden'. Wir haben ja gesagt, auch die Seelen mußten ihre selbständigen Bewegungen haben, und das gilt nicht erst für die Seelen sondern bereits für die Lebewesen als solche, und so ist es denn nicht weiter zu verwundern daß sie ein Leben führen das ihrer Seinsart entspricht. Sie sind ja

garnicht etwa herabgekommen weil das Weltall nun einmal dawar, nein, schon ehe die Welt da war lag es in ihnen der Welt zu gehören, sich um sie zu kümmern und sie ins Dasein zu rufen und zu regieren, sie hervorzubringen auf welche Weise auch immer, sei es daß sie über ihr thronen und nur ein Stück von sich hinabsenden, sei es daß sie selber hinabsteigen, sei es die einen so und die andern so — es geht für jetzt nicht hierum, wir haben gegenwärtig nur festzustellen daß der Vorsehung jedenfalls, wie es immer damit stehen mag, darob kein Vorwurf gemacht werden kann.

Aber man fasse jene Gegenüberstellung der Guten und Schlechten ins Auge, daß die Guten arm sind und die Bösen reich und mehr haben von dem was menschliche Notdurft ist, obgleich sie die geringeren sind, und daß sie die Macht haben und ihnen Völker und Städte gehören! — Darf das vielleicht geschehen weil die Vorsehung nicht bis zur Erde herabreicht? — Aber wo doch die andern Geschehnisse vernunftgemäß ablaufen, ist bezeugt daß die Vorsehung sonst bis zur Erde herabsteigt; haben doch Tiere und Pflanzen Teil an rationaler Form, Seele und Leben! — Nun, dann reicht sie wohl herab, vermag aber nicht durchzudringen. — Indessen das All ist doch ein einheitlicher Organismus, da wäre solche Behauptung geradezu als wenn einer sagen wollte Schädel und Antlitz des Menschen sei von der Natur geschaffen und die Formkraft sei hier durchgedrungen, die übrigen Glieder aber andern Ursachen zuschriebe, dem Zufall oder einer Zwangsläufigkeit, und behauptete sie seien eben darum oder infolge einer Schwäche der Natur so minderwertig geworden. — Aber es wäre nicht fromm und gottesfürchtig gehandelt, einzuräumen daß es um diese Stücke nicht wohlbestellt sei und damit das ganze Menschengeschöpf zu verlästern; so bleibt uns nur der Ausweg zu fragen inwiefern es denn um diese Stücke wohlbestellt sein mag und in welchem Sinne sie an der Ordnung teilhaben, oder doch inwiefern es nicht schlecht um sie steht. Nun sind bei jedem Geschöpf die oberen Stücke wie Antlitz und

Schädel schöner, die mittleren und unteren kommen ihnen nicht gleich. Die Menschen nun sind in der Welt in der Mitte und unten, oben ist der Himmel mit seinen Göttern; und zwar machen die Götter und das ganze Himmelsrund den größten Teil des Weltalls aus, die Erde aber ist nur wie ein Punkt, nur wie ein einzelner Stern. Man empört 70
sich über das Unrecht unter den Menschen nur deshalb weil man verlangt der Mensch müsse im All in der höchsten Ehre stehen, weil kein Wesen weiser sei als er. In Wirklichkeit aber steht er in der Mitte zwischen den Göttern und den Tieren, er kann nach beiden Seiten sich neigen, und einige gleichen sich dem einen, einige dem andern an, andere bleiben dazwischen, und das ist die Menge. Diejenigen nun, welche so entartet sind, daß sie 71
unvernünftigen, reißenden Tieren nahekommen, zerren die Mittleren nach sich und wollen sie vergewaltigen; und diese sind wohl besser als ihre Überwältiger, lassen sich aber doch von den Schlechteren besiegen, eben weil sie in gewissen Stücken auch selber schlecht sind und keineswegs wirklich gut und gerüstet gegen alle Schädigungen. Wenn Knaben, die körperlich wohlgeübt, seelisch 72
dagegen infolge mangelnder Erziehung hinter der Körperausbildung zurückgeblieben sind, im Ringkampf siegen über solche die weder körperlich noch seelisch ausgebildet sind, und ihnen ihr Essen wegreißen und ihre weichlichen Gewänder fortnehmen, was wäre das anders als ein Anblick zum Lachen? Oder wäre es nicht vollberechtigt 73
wenn der Gesetzgeber selber geschehen ließe daß sie solches erdulden zur Strafe für ihr träges und üppiges Leben: die Ringplätze sind ihnen zugewiesen, sie aber in ihrer Trägheit, Weichlichkeit und Lässigkeit lassen sich selber ganz ruhig zu feisten Schäflein werden, den Wölfen zur Beute! Die andern dagegen, die jenes verübten, haben 74
als erste Strafe, daß sie Wölfe sind, gottverlassene Menschen; sodann wartet ihrer aber auch noch die Sühne die solchen Wesen gebührt; denn es ist nicht hienieden zu Ende indem sie nun eben als Bösewichter sterben, sondern die früheren Handlungen haben jeweils das im

Gefolge was ihnen nach Vernunft und Natur entspricht,
75 die schlechten Schlechtes und die guten Gutes. — Aber nein, solche Vorkommnisse sind doch keine Sportschule, wo alles nur Spiel ist! Man müßte, wenn jene Knaben mitsamt ihrem Unverstand groß geworden, beide Parteien sich gürten lassen und ihnen Waffen geben, dann wäre der Anblick schöner als wenn man sie im Ringkampf sich üben ließe. In Wirklichkeit aber sind die einen gar unbewaffnet und die andern, die die Waffen haben,
76 siegen. — Ja, und da darf man nicht etwa erwarten daß Gott für die Unkriegerischen persönlich in den Kampf eingreife. Gerettet werden im Kampfe, und so gebietet es das Gesetz, die tapfer Streitenden und nicht die Betenden. Denn auch die Scheuer bekommt voll nicht wer betet sondern wer das Land beackert, und gesund bleibt man auch nicht wenn man nichts dafür tut. Auch darf man nicht hadern wenn die Schlechten mehr ernten weil sie allein den Acker bestellen oder ihn besser bestellen.
77 Ferner, wenn die Menschen alle übrigen Dinge im Leben nach ihrem eignen Belieben behandeln, auch wenn dies Handeln nicht so verläuft wie es den Göttern lieb ist, so ist es kindisch gerade dies eine von den Göttern zu verlangen, daß sie ihnen das Leben retten, zumal sie noch nicht einmal das tun was die Götter ihnen zur Rettung
78 des Lebens gebieten. Und schließlich, der Tod ist für sie selber besser als zu leben in einem Zustande wie ihn die Gesetze des Weltalls nicht wollen; wenn das Gegenteil stattfände und Friede und Ruhe bei aller Unvernunft und Bosheit gewahrt bliebe, würde die Vorsehungsmacht ihr Amt nachlässig üben indem sie auf diese Weise das Schlechte überhand nehmen ließe. — Was aber die Herrschaft der Schlechten angeht, so beruht sie lediglich auf der Feigheit der Beherrschten; das ist auch nur gerecht, und das Gegenteil wäre es nicht.
9
79 Denn die Vorsehung darf nicht so beschaffen sein daß wir ein Nichts sind; wäre die Vorsehung alles und selber allein da, so wäre sie keine Vorsehung mehr (denn auf wen sollte sie sich dann noch richten?), sondern es wäre

nur noch das Göttliche da. In Wirklichkeit ist da gewiß 80
auch das Göttliche; es hat sich zudem aber noch zu einem
Andern hinabbegeben, nicht um dies Andere zunichte zu
machen, sondern wenn ihm z. B. ein Mensch vorkommt,
so waltet es über ihm und gibt ihm dabei Raum Mensch zu
sein — das heißt zu leben nach dem Gesetz der Vorsehung 81
und das bedeutet dasjenige auszuführen was ihr Gesetz
gebietet. Es verheißt aber dies Gesetz, daß denjenigen
die sich als gut erwiesen haben, ein gutes Leben zuteil
wird und auch inskünftig sie erwartet, den Bösen aber das
Gegenteil. Wer aber böse ist und dann verlangt daß 82
andere sich selbst im Stich lassen um ihn zu retten, der
betet wie mans nicht darf; darum darf er auch nicht ver-
langen daß die Götter ihr eignes Leben aufgeben ihn im
Einzelnen zu lenken, und auch nicht daß die guten
Menschen, die ein andres Leben führen das besser ist als
alle menschliche Herrschaft, nun die Herrschaft über-
nehmen; er hat ja selber sich nie darum gekümmert daß 83
gute Regenten erstünden, hat sich niemals seinerseits
um die andern bemüht; nein, er ist gar neidisch auf
diejenigen die von selber sich zum Guten entwickeln
— es gäbe mehr gute Herrscher wenn man diese zu Re-
genten machte! Indem nun der Mensch nicht das beste 84
aller Wesen ist, sondern nur einen mittleren Rang ein-
nimmt — er hat ihn sich selber gewählt —, wird er den-
noch an dem Orte, auf dem er seine Stätte hat, von der
Vorsehung nicht dem Untergang ausgeliefert, sondern
immer wieder zur Höhe hinaufgezogen mit den mannig-
fachen Mitteln deren sich das Göttliche bedient um der
Tugend das Übergewicht zu verschaffen; und so hat das 85
Menschengeschlecht die Eigenschaft, vernunfthaftes We-
sen zu sein, nicht eingebüßt, sondern, ob der Mensch
auch gleich nicht das höchste Wesen ist, so nimmt er
doch teil an Weisheit und Geist und Kunstfertigkeit und
Gerechtigkeit (an der Gerechtigkeit in ihren gegenseitigen
Beziehungen haben sie alle Teil; sie glauben, selbst wenn
sie jemandem Unrecht tun, ein Recht dazu zu haben, weil
er es verdient hat): und somit ist der Mensch insoweit 86

ein vollendetes Geschöpf als ihm vollendet zu sein ver-
gönnt ist; und eingefügt in das Gewebe des Alls hat er
das bessere Teil gegenüber den andern Lebewesen (soweit
87 sie auf der Erde wohnen). Übrigens aber nimmt an den
andern Lebewesen, die unter dem Menschen stehen und
ein Schmuck der Erde sind, kein Verständiger Anstoß.
Es wäre doch ein lächerlicher Vorwurf, daß sie den Men-
schen stechen — als sei es wünschenswert daß der Mensch
88 sein Leben lang in Ruhe schlafe. Nein, es ist notwendig daß
auch diese Lebewesen vorhanden sind; der Nutzen der von
ihnen ausgeht, ist teils offenkundig, teils liegt er nicht auf
der Hand und ist in seiner ganzen Erstreckung erst in der
Erfahrung langer Zeiten aufgedeckt worden; keines von
89 ihnen ist unnütz, auch nicht für die Menschen. Es ist aber
auch kindisch, einen Vorwurf daraus zu machen daß viele
wilde Tiere darunter sind, denn auch Menschen können
wild sein; und wenn diese Tiere dem Menschen nicht trauen
10 und sich mißtrauisch wehren — ist es ein Wunder?
90 Indessen, wenn wirklich die Menschen unfreiwillig *(a)*
böse sind und nur wider ihren Willen solche Eigenschaft
annehmen, dann darf man doch weder die Unrecht tun
noch die es leiden dafür verantwortlich machen, als er-
91 gehe es ihnen durch ihre eigne Schuld so. Zwingt aber *(b)*
gar eine Notwendigkeit die Menschen böse zu werden —
mag diese nun aus dem Himmelsumlauf hervorgehen oder *(1)*
eine Folgeerscheinung ihres Werdebeginns sein — so ent- *(2)*
spricht doch das sich daraus Ergebende lediglich dem
Naturablauf! Bewirkt es aber gar der Weltplan von sich *(c)*
aus, so ist es doch allemal ungerecht! —
92 Nun, die Lehre von der Unfreiwilligkeit des Bösen be- *a*
sagt doch nur daß die Verfehlung eben wider Willen ge-
schieht; damit wird aber noch nicht aufgehoben daß die
Menschen es selber von sich aus tun, sondern eben erst
deswegen weil sie es selber tun, begehen sie selber eine
Verfehlung; denn sonst, wären sies nicht selber die es
tun, würden sie ja überhaupt keine Verfehlung begehen.
93 Was aber die Notwendigkeit angeht, so heißt das nicht *b*
daß sie von außen kommt, sondern daß es überhaupt Ver-

1 fehlung geben muß. Der Himmelsumlauf wirkt nicht derart daß dabei nichts unserer eigenen Entscheidung überlassen bliebe. (Übrigens wirkte auch selbst das All lediglich von außen, so würde dies immer noch dem Willen derer entsprechen die es geschaffen haben; und von diesem Willen wäre die Wahl der Menschen (selbst der Gottlosen) nicht abgewichen, wenn es denn Götter waren die es schufen. Indessen liegt ja in Wahrheit die Ur-
2 sache bei den Menschen selber.) Was aber den Werde- 94
beginn betrifft, so ergeben sich aus seiner Festlegung die Folgeerscheinungen erst dann wenn alle Grundursachen in die Folgekette mit einbezogen werden. Nun ist aber auch der Mensch eine solche Grundursache; denn er vermag sich aus wesenseigner Anlage auf das Edle hin zu bewegen. Und dies ist ein Urbeginn, der in seiner freien
c Entscheidung liegt. Folgt aber nun wirklich jedwedes 11 95
Geschehen aus Notwendigkeit und Folgewirkung der Natur und ist gut eben nur soweit diese es zulassen — oder steht es nicht so, sondern der Weltplan bewirkt all dies als Grundursache, er will es so haben, er selber bewirkt nach seinem eigenen Gesetz die sogenannten Übel da er nicht will daß alles nur gut sei; so wie ein Künstler, der 96
ein Tier malt, nicht alle seine Glieder nur als Augen malen wird, so hat auch der Weltplan nicht alle Wesen zu Göttern gemacht, sondern einige zu Göttern, andere zu Dämonen, zu Wesen des zweiten Ranges, dann weiter Menschen und Tiere; nicht aus mißgünstigem Vorenthalten, sondern vermöge des formenden Gesetzes, das diese differenzierende Abstufung als geistige in sich enthält; wir 97
aber verhalten uns wie die, die nichts von der Kunst der Malerei verstehen und schelten daß die Farben nicht an jeder Stelle schön sind, während der Maler doch gerade jeder Stelle die ihr zukommende Farbe erteilt hat; so 98
beruht auch die rechte Ordnung der Stadt garnicht auf der Gleichheit der Bürger; dann könnte man ja auch eine Tragödie tadeln weil nicht alle ihre Personen Helden sind, sondern weil auch ein Bedienter vorkommt und ein Tölpel mit niederer Redeweise, während doch in Wahrheit die

Tragödie, entfernte man diese niederen Personen, keineswegs mehr schön wäre, da sie erst mit ihnen sich rundet
12 99 — kurz, wenn also der Weltplan von sich aus die Dinge dieser Welt erwirkt hat, indem er sich selbst in die Materie einspannt, er der das ist was seiner Beschaffenheit entspricht, nämlich ungleichmäßig an seinen Teilen, und diese Beschaffenheit bereits von der höheren Stufe mitbringt: so ist auch diese Welt, eben weil sie so entstanden ist, so schön, daß es keine andere gibt, die
100 schöner wäre als sie. Ein Weltplan, welcher aus lauter gleichen, sich entsprechenden Teilen bestehen sollte, wäre überhaupt nicht ins Dasein getreten; nur auf die geschilderte Weise ist es der Vernunft möglich alles zu sein und dabei in jedwedem Einzelstück auf andere Weise. —
101 Wenn aber die Vernunft außer sich selber noch andere Mächte beigezogen hat, z. B. die Seelen, und diese in großer Zahl dem Gebilde ihrer Schöpfung einfügte und verschlechterte und vergewaltigte gegen das Gesetz ihres eigenen Wesens: wie kann das recht sein? — Nun, man muß vielmehr den Standpunkt vertreten daß auch die Seelen gleichsam Teile des Weltplans sind und daß ihre Eingliederung nicht eine Verschlechterung bedeutet, sondern ihre Aufstellung auf den ihnen nach ihrem Werte zukommenden Platz.
13
102 Übrigens ist auch jene Rede nicht von der Hand zu weisen welche besagt, man müsse nicht allein auf den jeweils gegenwärtigen Zustand achten, sondern auch auf die früheren Umläufe und anderseits auf die Zukunft;
103 denn dies sei der Ausgangspunkt für die Festsetzung des Wertes und für die Veränderung der Stellung, welche aus denen die vorher Herren waren, Sklaven macht, wenn sie sich als schlechte Herren gezeigt haben (und zugleich auch weil dies für sie zum Heile ausschlägt), und die Reichen, die ihren Reichtum übel genutzt haben, zu Armen macht (es sei ja für Gute nicht unheilvoll arm zu
104 sein); und wer ungerecht getötet habe, werde wieder getötet, gewiß für den Täter ein Unrecht, dem aber, dem es widerfährt, zu Recht, und zwar geschehe dies so daß

der welchem es widerfahren soll, zusammengeführt wird mit einem der geeignet ist zu vollführen, was jenem zu erleiden bestimmt ist. Mit nichten sei nämlich einer 105
Sklave durch bloßes Zusammentreffen von Umständen, oder Kriegsgefangener aus Zufall, auch leide einer nicht grundlos Unbill an seinem Leibe, sondern was er jetzt erleiden muß, hat er einstens selber verübt; hat einer die Mutter umgebracht, so wird er einstmals selber ein Weib und durch den Sohn umgebracht; wer einem Weibe Gewalt getan, wird selber ein Weib um vergewaltigt zu werden. Daher ist uns durch göttliche Kündung die Adrasteia überliefert; denn diese Weltordnung ist im Wortsinne 'Adrasteia' (*unentrinnbar*) und wahrhaftes Recht und wunderbare Weisheit. (Daß aber die Ordnung des 106
Alls ewig von solcher Beschaffenheit ist, das muß man schließen aus den im All zu beobachtenden Erscheinungen, wie diese Ordnung bis zu jedem auch dem kleinsten Ding hinabreicht, und wie wunderbare Kunst waltet nicht nur bei den göttlichen Wesen, sondern auch bei den Dingen von denen man vielleicht annehmen würde die Vorsehung sehe über sie als zu kleine hinweg; so die vielgestaltige 107
Wunderwerkstatt auch in ganz geringen Lebewesen, ja selbst noch bei den Pflanzen die Wohlgestalt an Früchten und auch Blättern, die willige Blütenpracht, die Zartheit und Buntheit; und all das ist nicht mit einmaligem Akt geschaffen und dann wars zu Ende, sondern es wird ständig neu geschaffen, indem die Ursachen der oberen Welt sich auf das Irdische in immer neuer Weise hinbewegen.) Was also seine Stellung ändert und neue Ge- 108
stalt annimmt, tut dies nicht von ungefähr, sondern so wie es schön ist und göttlichen Mächten zu erwirken ansteht. Denn alles Göttliche wirkt wie seine Anlage ist; seine Anlage aber entspricht seiner Substanz, und seine Substanz ist so beschaffen daß sie das Schöne und Gerechte in seinen Betätigungen zugleich mit hervortreten läßt; denn wäre das Schöne und Gerechte nicht bei ihm, wo sollte es sein?

14 Es entspricht also die Weltordnung dem Geiste, jedoch
109 dergestalt daß sie ohne Überlegung statthat und dabei doch so statthat daß einer der aufs beste der Überlegung Herr ist, sie bewundern müßte, weil auch die Überlegung keine andere Art der Schöpfung hätte ausfindig machen
110 können. Derartiges läßt sich feststellen zunächst bei den einzelnen Wesen, welche jeweils auf eine geistähnlichere Weise entstehen als es die Überlegung anordnen könnte. Somit kann man bei der einzelnen jeweils entstehenden Gattung dem schöpferischen Weltplan keinen Vorwurf
111 machen — es sei denn man wollte fordern daß diese einzelnen Gattungen in der Beschaffenheit entstehen müßten welche die nichtentstandenen, ewigen Dinge besitzen, die immer dieselben bleiben, ob sie nun im geistigen oder im sinnlichen Bereich weilen, und wollte für das einzelne Wesen eine noch reichlichere Dargabe des Guten verlangen, wollte die ihm gespendete Form nicht für hinreichend halten, also z. B. beanstanden daß dies Tier nicht auch
112 Hörner erhalten habe; dabei ließe man außer Acht daß unmöglich der Weltplan zu allen Dingen hindringen konnte, sondern daß die Möglichkeit des Seins für das Kleine im Großen gegeben sein mußte und für die Teile im Ganzen; und zwar durften diese Teile dem Ganzen nicht
113 gleich sein, denn dann wären sie eben nicht Teile. Denn in der oberen Welt ist ein jedes Alles, in der unteren Welt aber ist jedes Einzelne nicht Alles. So ist auch der einzelne Mensch, insofern er Teil ist, nicht Alles. Wenn aber vielleicht unter den verschiedenen Teildingen sich irgend ein anderes befindet welches nicht Teil ist, so ist vermöge dieses Dinges auch das Untere Alles. Somit darf man von dem Einzelnen, insofern er einzelner ist, nicht verlangen daß er vollkommen sei bis zur letzten Verwirklichung der Tugend; denn dann wäre er nicht mehr Teil.
114 Freilich, das Ganze selber kargt keineswegs damit das Teilding zu höherem Werte aufzuschmücken; denn wenn es mit höherem Werte geschmückt ist, macht es auch das Ganze schöner; das Teilding erlangt ja diese Beschaffenheit nur dadurch daß es dem Ganzen sich nach-

bildet, daß ihm gleichsam verstattet wird so schön zu
sein und solcher Platz zugewiesen wird, auf daß auch an 115
der dem Menschen zugewiesenen Stelle ein Licht im Weltall aufleuchte so wie die Gestirne am göttlichen Himmel, und von hier aus erblickt werden könne jenes gewaltige und herrliche Standbild (sei es beseelt oder nur der Kunst des Hephaistos enstammend), welchem im Antlitz Sterne erstrahlen und andere an der Brust und wo sonst die Gestirne ihre Stelle haben, die an ihm aufleuchten.

So also steht es mit den Einzeldingen, wenn man sie 15
für sich betrachtet. Was aber die Gesamtverknüpfung 116
dieser gezeugten und immer neu zu erzeugenden Dinge betrifft, so kann sie insofern noch Bedenken und Schwierigkeiten erwecken, als die Tiere sich gegenseitig auffressen, die Menschen sich gegenseitig nachstellen und so ein dauernder Krieg herrscht in dem keine Pause und kein Waffenstillstand zu hoffen steht: und das gilt ins- 117
besondere dann wenn der Weltplan diesen Zustand bewirkt hat und wenn behauptet wird, es sei damit wohlbestellt; denn denen die solche Behauptung aufstellen, kann jene Rede keinen Beistand mehr leisten, es sei eben im Rahmen des Möglichen damit wohl bestellt, und wo es minder wohl bestellt ist, sei das die Wirkung der Materie, und es gehe eben nicht an daß das Böse ganz verschwinde: denn (so war ja die Behauptung) es sollte 118
doch eben dieser Zustand in Ordnung sein, es sollte damit wohlbestellt sein, und die Materie kam ja garnicht von sich aus herzu um die Oberhand zu gewinnen, sondern sie wurde eben zur Erreichung dieses Zustandes beigezogen, besser gesagt, sie befand sich schon von sich aus auf Grund der Wirkung der Vernunft in diesem Zustande. So ist also der Urbeginn Vernunft, und Vernunft ist auch alles was unter seiner Leitung entsteht und beim Entstehen durchaus entsprechend geordnet wird. Was also ist da noch für eine Notwendigkeit für den 119
unerbittlichen Krieg unter Tieren und unter Menschen? Nun, daß die Tiere sich gegenseitig fressen ist notwendig, weil es sich dabei um einen Austausch von Wesen handelt,

die ja doch, auch wenn sie niemand niedermacht, nicht für die Dauer in ihrem Zustand beharren dürften; wenn sie nun, zu einer Zeit wo sie ohnehin abtreten mußten, nun so abtreten sollen daß andern aus ihnen ein Nutzen entsteht: warum sollten sie ihnen diesen Nutzen mißgönnen?
120 Ferner, wenn sie gefressen werden, erstehen sie doch als neue Tiere wieder! So wie der Schauspieler, der auf der Bühne ermordet worden ist, etwa das Kostüm wechselt und in einer andern Rolle von neuem auftritt. — Indessen
121 der Schauspieler ist ja nicht wirklich tot! — Nun, wenn das Sterben nur das Tauschen des Leibes ist, so wie das Wechseln des Kostüms beim Schauspieler, oder auch, bei einigen, das Ablegen des Leibes, so wie beim Schauspieler, der erst ein andermal wieder mitzuspielen hat, der für diesmal endgültige Abtritt von der Bühne — was ist da Furchtbares an einer derartigen Wandlung der Tiere in einander, die doch weit besser ist als wären sie überhaupt
122 nicht zur Entstehung gelangt! Denn dann würde eine Verödung an Leben eintreten, es gäbe keine Möglichkeit eines Lebens, das in einem andern ist; in Wirklichkeit aber schafft das Leben des Alls in seiner Fülle alle Dinge; indem es lebt, schafft es bunte Mannigfaltigkeit, es hält nicht inne, sondern erschafft unablässig schöne, wohl-
123 gestalte lebendige Spielzeuge. — Wenn aber die Menschen gegeneinander die Waffen erheben, so zeigen ihre Kämpfe als die Sterblicher, welche wohlgeordnet in Reih und Glied streiten ganz wie sie es beim Waffentanz im Spiel tun, uns eben an daß die ernste Mühe des Menschen allesamt nur Spielwerk ist, und deuten uns darauf hin daß der Tod nichts Furchtbares ist, und daß diejenigen die in Krieg und Schlacht sterben, nur um eine kleine Weile den Tod im Alter vorwegnehmen, sie treten eher ab um desto
124 eher wiederzukehren. — Nimmt man ihnen aber bei Lebzeiten ihr Hab und Gut, so haben sie Gelegenheit zu erkennen daß es auch vorher ihnen nicht gehört hat, und daß denen, die es geraubt haben, der Besitz zum Spotte wird wenn andre es wieder ihnen fortnehmen; aber auch wenns ihnen nicht fortgenommen wird: der

Besitz ist schlimmer als wäre es weggenommen. — Und 125
was Mord und Totschlag aller Art betrifft, Eroberung
von Städten, Plünderung, so soll man es anschauen wie
auf dem Gerüst der Schaubühne, es ist alles nur Um-
stellen der Kulisse und Wechsel der Szene, und dazu
geschauspielerte Tränen und Wehklagen. Denn auch im 126
Leben bei seinen Wechselfällen ist es nicht die Seele
drinnen, sondern der äußere Schatten des Menschen, der
schluchzt und jammert und sich toll gebärdet, wenn die
Menschen auf jener Bühne, welche die ganze Erde ist,
vielerorten ihr Spiel aufführen; denn so benimmt sich
der Mensch welcher nur in der niederen, der äußeren Welt
zu leben versteht, da er nicht merkt, daß er auch in
Tränen, seien sie auch ernstgemeint, nur am Spielen ist.
Denn allein mit dem ernsten und edlen Menschenteile 127
darf man bei ernstem Werke ernstlich sich mühen; was
sonst aber am Menschen ist, ist eitel Spielwerk. Die aber
welche nicht ernst zu sein verstehen, sind auch beim
Spielwerk ernst, da sie selber nichts als Spielwerk sind.
Will aber einer mit ihnen spielen und ihm widerfährt 128
dann das geschilderte Unheil, nun, er müßte wissen daß
er unter spielende Knaben geriet und seinen eignen Ernst
abgelegt hat. Und mag auch Sokrates einmal spielen, er
spielt nur mit dem äußeren Sokrates. — Eins übrigens 129
ist noch zu beachten: das Jammern und Weinen darf
man nicht zum Zeugnis nehmen dafür daß es Unglück
gibt; denn kleine Kinder weinen und jammern ja auch
bei Dingen die garkein Unglück sind.

Indessen wenn alledas zutrifft — wie kann es da über- 16
haupt noch Schlechtigkeit geben, wo hat noch Unrecht 130
eine Stelle und wo Verfehlung? Denn wenn alle Wesen
wohlgeraten sind, wie können dann noch die Handelnden
Unrecht oder Verfehlung begehen? Und wie können sie 131
unglücklich sein, wenn sie wirklich nicht Unrecht noch
Verfehlung begehen? Wie können wir ferner dann be-
haupten daß die Dinge teils naturgemäß, zum Teil aber
auch wider die Natur seien, wenn doch alle Geschehnisse
und Handlungen naturgemäß sind? Und wie ist es denk- 132

bar, daß es noch irgend einen Frevel gegen die Gottheit
gibt, wenn das Geschaffene von der genannten Beschaffen-
heit ist? Das wäre ja als wollte ein Dichter im Drama
einen Schauspieler auftreten lassen der den Dichter
133 schilt und schmäht. — Wir wollen also nochmals und
deutlicher feststellen was der Weltplan ist und daß es
durchaus einleuchtet warum er so ist. Es ist also dieser
Weltplan — sei es denn gewagt! vielleicht treffen wir
ja das Richtige: er ist nicht ungemischter Geist, nicht
Geist als solcher, aber auch nicht reine Seele von Her-
134 kunft; sondern er hängt von diesen beiden ab und ist
gleichsam ihrer beider Ausstrahlung; Geist und Seele
(und zwar eine geistgemäß befindliche Seele) erzeugen
diesen Weltplan als ein Leben welches stille in sich eine
135 Vernunft trägt. (Alles Leben, und auch das unwerte, ist
Betätigung; Betätigung freilich nicht der Art wie sich
Feuer betätigt, sondern die Betätigung des Lebens ist,
auch wenn keinerlei Bewußtsein dabei ist, ein Bewegen
welches nicht aufs Geratewohl bewegt; denn auch unter
den Dingen die kein Bewußtsein haben, ist jegliches was
nur irgend am Leben Teil hat, mit eins von Vernunft
durchwaltet und das heißt von Form durchdrungen; die
Betätigung also, die dem Leben zugehört, vermag Form
136 zu geben, ihr Bewegen bedeutet ein Formen. Es ist mithin
die Betätigung des Lebens eine künstlerische — so wie
der Tanzende in Bewegung ist, denn der Tänzer ist einer-
seits ein Abbild des Lebens welches in diesem Sinne künst-
lerisch ist, die Kunst ruft seine Bewegungen hervor und
lenkt sie derart daß das Leben ihnen etwa entspricht.
Dies sei um der richtigen Auffassung auch jedes beliebi-
137 gen Lebens willen bemerkt.) Indem nun also der Weltplan
herkommt aus dem Einen Geist und dem Einen Leben,
welche beide in der Fülle stehen, ist er weder Ein Leben
noch irgendwie Ein Geist, steht auch nicht allemal in
der Fülle, gibt sich aber auch denen, denen er sich gibt,
138 nicht immer als ganzer und gesamter. Sondern indem er
die Teilstücke einander entgegenstellte und bedürftig
machte, hat er Ursprung und Bestand von Kampf und

Schlacht bewirkt. So ist er auf diesem Wege Einheit und Ganzheit, wenn er nicht ein Eines ist; denn obwohl er sich selber in seinen Teilstücken feindlich gegenübersteht, ist er ebenso mit sich eins und freund wie der Plan eines Dramas einheitlich ist, obgleich er viele Kämpfe enthält. Freilich, 139
das Drama hält die kämpfenden Elemente doch in einer gefügten Einheit zusammen indem es den Gesamtverlauf der Kämpfe sich schließlich harmonisch abspielen läßt; während in der Welt aus dem Einen Plane der Kampf der geschiedenen Elemente hervorgeht; daher man den Weltplan besser dem Zusammenklang aus widerstreitenden Tönen vergleicht und fragt warum dieser Widerstreit in den plangemäßen Tonverhältnissen waltet. Wenn nun 140
also bei den Tönen hoch und tief ein plangerechtes Verhältnis erzeugen und sich zu einer Einheit zusammenschließen, eben zu dem Akkord dessen plangerechte Proportionen sie darstellen und das heißt zu einem neuen höheren Planverhältnis dessen geringere, teilhafte Stücke sie sind; wenn wir ferner aber auch im Weltall die Gegen- 141
sätze beobachten wie weiß schwarz, warm kalt, auch geflügelt ungeflügelt, mit Füßen ausgestattet fußlos, vernunftbegabt vernunftlos, sie aber alle Teilstücke des Einen Gesamtorganismus sind, welcher als Ganzes mit sich einstimmig ist auch wenn seine Teile vielerorten in Kampf liegen, wenn schließlich dies Ganze dem Weltplan entspricht: so ist notwendigermaßen dieser einheitliche Weltplan einheitlich aus Gegensätzen, da erst diese Art von Gegensätzlichkeit ihm Bestand und gleichsam Sein bringt. Denn wäre er nicht vielfältig, könnte er 142
nicht der gesamte sein, und wäre nicht der Weltplan; als Plan aber und Proportion ist er in sich selbst unterschieden; die größte Unterschiedenheit aber ist der Gegensatz; daher, wenn er überhaupt das eine Ding vom andern verschieden macht, muß er sich selber nicht weniger, sondern gerade ganz besonders verschieden machen; daher, macht er sich im äußersten Maße verschieden, muß er notwendig die Gegensätze hervorbringen und wird erst so vollkommen sein, wenn er bewirkt nicht nur daß

er Verschiedenes, sondern daß er sogar Gegensätzliches ist.

17
143 Indem also der Weltplan so beschaffen ist daß er unbedingt solche Gegensätzlichkeit hervorbringt, so wird er das Geschaffene in umso höherem Grade gegensätzlich machen als es räumlich auseinandertritt. So ist die sinnliche Welt in geringerm Maße Eines als ihr Weltplan, sie ist somit auch vielfältiger, die Gegensätzlichkeit ist
144 größer; das einzelne Wesen hat ein stärkeres Trachten nach dem Leben, sein Verlangen nach der Einheit ist stärker; dann kommt es oft vor, daß auch das liebende Wesen, indem es zu seinem eignen Besten hineilt, den geliebten Gegenstand zerstört, wenn er vergänglich ist; der Teil in seinem Trachten zur Ganzheit reißt in sich
145 hinein was er kann. So kommt es daß es sowohl die Guten wie auch die Bösen gibt, so wie bei einem Tänzer der unter dem Gebot einer und der selben Kunst doch entgegengesetzte Wendungen tanzt, und wir nennen sein eines Stück gut sein andres schlecht, und sagen daß es so
146 recht sei. — Aber es gibt doch dann keine Bösen mehr! — Nun, das Vorhandensein von Bösen wird nicht aufgehoben, sondern lediglich das eine wird beseitigt daß sie von sich selber aus böse werden. Vielleicht wird den Bösen auch Nachsicht begegnen — es sei denn, der Weltplan entscheide auch ob Nachsicht waltet oder nicht; der Weltplan aber bewirkt daß die Menschen den Bösen nicht mit
147 Nachsicht begegnen. Sondern wenn die Welt zum einen Teil aus guten Menschen besteht und zum andern Teil aus bösen, und zwar zum größeren, so ist es wie beim Bühnenspiel: einige Dinge gebietet der Dichter den Darstellern, in anderem verwendet er nur ihre schon vor-
148 handenen Eigenschaften; denn der Dichter erschafft ja nicht von sich aus den Hauptdarsteller und den zweiten und dritten, sondern er weist nur jedem die passenden Reden an und gibt ihm dann den Platz auf den er gehört.
149 Ebenso nun gibt es für jeden einzelnen Menschen einen passenden Platz, einen für den Guten und einen anderen für den Bösen, und so kommen sie beide, gut wie böse, zu-

folge ihrer Anlage und zufolge dem Weltplan, je auf den passenden Platz, und nehmen so den Platz ein den sie selber gewählt haben; und da rezitieren sie dann und
150 agieren, der eine ruchlose Worte und Taten, der andre das Gegenteil; denn die Darsteller waren ja schon vor dem Stück von solcher Beschaffenheit und bringen ihre Person in das Stück ein. Bei den menschlichen Bühnen-
151 stücken steht es nun so daß der Dichter lediglich die Worte bietet, während die Darsteller jeder von sich aus die schöne oder schlechte Ausführung beisteuern, auch bleibt ihnen ja nach den Versen des Dichters noch die Handlung darzustellen; in jenem wahrhaftesten Dichtwerk dagegen,
152 welches Menschen mit dichterischer Anlage in Teilstücken nachdichten, da ist die Seele die Darstellerin, und was sie darstellen soll, erhält sie vom Dichter (*Schöpfer*); so wie die irdischen Schauspieler die Rolle, das Kostüm, sei es Prunkrobe oder Lumpenfetzen, so erhält die Seele ihrerseits ihr Geschick (sie erhälts nicht von Ungefähr, sondern auch es gehorcht dem Weltplan); und indem sie sich dies Geschick
153 anpaßt, kommt sie in Gleichklang und richtet sich aus nach dem Bühnenstück, dem Weltplan des Alls; dann läßt sie gleichsam ertönen ihre Handlungen und was sonst die Seele nach ihrer Eigenart vollbringt, gewissermaßen wie eine Arie. Und so wie nun Klang und Geste als solche
154 schön und häßlich sind, und entweder dem Dichtwerk (wenigstens anscheinend) etwas an Schönheit hinzutun, oder nur die Minderwertigkeit der eignen Stimme hinzutun und damit das Stück nicht schlechter machen als es war, sondern nur der Darsteller hat sich als störend herausgestellt; dann entläßt ihn der Dichter des Stückes,
155 der damit zugleich sich als guter Kunstrichter erweist, und gibt ihn der verdienten Blamage preis; einen andern Schauspieler bringt er in die ehrenvollere Rolle und, wenn vorhanden, in schönere Stücke, jenen ersten aber in schlechtere wenn er denn solche hat: auf eben diese
156 Art und Weise tritt die Seele in dieses Welt-Dichtwerk ein, sie fügt sich mit ihrer Rolle der Darstellung des Stückes ein; dabei bringt sie die gute oder schlechte Aus-

führung von sich aus hinein, sie ist beim Auftritt richtig aufgestellt worden und hat alles andre zugewiesen bekommen, außer ihr eignes Sein und ihre Leistungen: und dem entsprechend erhält sie nun Strafe oder Ehrung.
157 Doch haben diese Seelenschauspieler ein Mehr, denn sie stellen ihr Stück auf größerem Raum dar als der Bühne Ausmaß ist, ihr Dichter macht sie zu Herren über das All, sie haben die größere Möglichkeit zu den verschieden-
158 artigsten Plätzen sich zu begeben, wobei sie Ehrung und Unehre festsetzen und selber mit dazu beitragen, denn jeder einzelne Platz fügt sich dem Charakter des betreffenden, und dieser fügt sich dem Einklang des Weltplanes indem er gemäß dem Rechte sich einpaßt in
159 das Teilstück das ihn aufnehmen soll; ebenso wie die einzelne Saite an den ihr eignen passenden Platz gesetzt wird entsprechend dem Verhältnis ihres Tones, je wie
160 es mit ihrer Fähigkeit zum Tönen aussieht. Denn auch im All dient es nur der Schicklichkeit und Schönheit wenn jedes Wesen die Stelle erhält die ihm gebührt und wenn der welcher böse Töne erklingen läßt, in die Dunkelheit, den Tartaros versetzt wird; denn dort ist ein solches
161 Tönen schön; die Ganzheit dieses Alls wäre nicht dann schön wenn das einzelne Wesen toter Stein wäre, sondern wenn es seinen eigenen Ton beitragen darf und so mitwirken zum einheitlichen Zusammenklang, wobei auch der Ton des Einzelnen 'Leben' tönt, nur ein schwächeres,
162 geringeres, unvollkommeneres Leben; so gibts ja auch auf der Pansflöte nicht nur eine Stimme, sondern auch die schwächere, trübe Stimme darf beitragen zum Zusammenklang der ganzen Flöte; denn der harmonische Zusammenklang setzt sich zusammen aus ungleichen Stücken, alle einzelnen Töne sind ungleich, der vollendete Ton aber ist
163 eine Einheit aus ihnen allen. So ist denn also auch der Gesamtplan der Welt Einer, zerfällt aber in ungleiche Stücke. Daher denn auch im All die ungleichen Plätze, bessere und schlechtere, und die ungleichen Seelen fügen
164 sich entsprechend zu den ungleichen Plätzen; so ergibt sich denn auch im All daß die Plätze ungleich sind und zu-

gleich die Seelen nicht die nämlichen sind, sondern ungleich und von abweichender Art wie die Ungleichheiten bei der Pansflöte oder einem andern Instrument; und die 165
Seelen befinden sich dabei auf unterschiedlichen Plätzen, jede aber läßt je auf ihrem Platze das Lied ertönen einklingend mit dem Platze sowohl wie mit dem gesamten All; so ist auch ihr schlechtes Singen, vom Ganzen aus gesehen, schön, und auch was wider die Natur scheint, ist fürs All naturgemäß; dabei ist trotz alledem dieser Ton 166
geringer; aber sie bewirkt mit solchem Tönen keine Verschlechterung des Ganzen, sowenig wie ein böser Büttel eine wohl verwaltete Stadt schlechter macht (um einmal ein anderes Bild zu nehmen); denn man braucht auch ihn in der Stadt, braucht auch anderwärts häufig solche Wesen, und auch er hat seinen rechten Platz. Besser aber 18
und schlechter sind die Seelen teils aus anderen Gründen, 167
teils weil sie sozusagen von Anbeginn nicht alle gleich sein konnten, denn es steht mit ihnen entsprechend wie mit dem Weltplan, auch hier sind die einzelnen Stücke ungleich, nachdem sie einmal auseinandergetreten sind; man muß dabei auch an die unteren, zweit- und drittrangigen Teile der Seele denken und in Rechnung stellen daß die Seele nicht immer mit denselben Teilen ihre Betätigung ausübt.

Indessen haben wir nun anderseits auch noch das 168
Folgende festzustellen (es sind ja viele Dinge nötig damit unsere Darlegung klar sei): keineswegs ist es geboten Schauspieler auf die Bühne zu bringen welche etwas ganz anderes sprechen als der Dichter vorschreibt; gleich als 169
wäre das Stück an und für sich noch unfertig und sie füllten das Fehlende aus, der Dichter hätte zwischen hinein leere Stellen gelassen; dann würden die Schauspieler nicht mehr bloße Schauspieler sein, sondern solcher Schauspieler wäre ein Stück des Dichters selber und wüßte zuvor was die andern noch sprechen werden, wodurch er dann im Stande wäre den weiteren Verlauf des Stückes sinnvoll zu knüpfen. Ist ja auch in der Welt 170
der Ablauf dessen, was aus bösen Handlungen folgt, plan-

voll und dem Weltplan entsprechend; z. B. aus Ehebruch und Entführung mit Waffengewalt können Söhne entstehen von besserer Anlage und etwa Männer und neue Städte, die besser sind als die von bösen Menschen zerstörten.

171 Ist es somit ein Unding die Seelen als maßgeblich anzusetzen sodaß die einen Seelen das Böse und die andern das Gute tun (?) — wir nehmen nämlich dem Weltplan auch die guten Taten wenn wir ihm die bösen
172 absprechen wollen — warum sollen dann nicht die Darsteller, wie vorhin im Stück, mit ihrer Tätigkeit Teile sein des Weltplanes, der im All wirkt, und in diesem Plan bereits enthalten sein die schöne Darstellung und deren Gegenteil, und vom Weltplan selber bereits fertig zum einzelnen Darsteller kommen? Und die sumso eher als dieses Weltschauspiel so viel vollkommener als die irdischen Bühnenstücke ist und von ihm alles ausgeht.
173 Indessen, welchem Ziele dient dann das böse Tun? Ferner sind dann ja auch die dem Göttlichen näherstehenden Seelen nichts mehr im All, sondern sie sind allesamt nur noch Teile des Weltplanes! Und dann sind entweder alle rationalen Formen (*Pläne*) Seelen; oder warum sind sonst einige Seelen, andere aber nur rationale Formen, wo sie doch alle irgend einer Seele zugehören?

48. VON DER VORSEHUNG II

III 3 *περὶ προνοίας β'*

Was also haben wir von diesen Fragen zu halten? Nun, der gesamte Weltplan enthält die bösen Taten so gut wie die guten, auch sie sind Teile von ihm; der Weltplan erzeugt sie allerdings nicht, aber er ist nur der ge-
2 samte, wenn sie einbegriffen sind. Denn die rationalen Formen (*Pläne*) sind die Betätigung einer Allseele, und ihre Teile diejenige von Teilseelen; und da diese einheitliche Seele unterschiedliche Teile hat, sind dementsprechend auch die rationalen Formen unterschiedlich; und somit auch die Taten, als ihre untersten Erzeugnisse.

Es stehen aber sowohl die Seelen wie auch die Taten 3
zueinander im Einklang, Einklang in dem Sinne verstanden daß aus ihnen sich ein Eines ergibt, auch wenns aus Gegensätzen ist. Denn da alles aus Einem herrührt, läuft es mit Naturnotwendigkeit auch wieder in Eines zusammen, daher auch das, was unterschiedlich ersproß und als Gegensätzliches erstand, dennoch, weil es aus dem Einen ist, zusammengebannt wird zu einer einheitlichen Ordnung. Denn so wie bei einem Einzelgeschöpf, 4
z. B. dem Pferd, die Gattung einheitlich ist, auch wenn die einzelnen Pferde sich bekämpfen, einander beißen, streitlustig sind und vor Eifersucht wild werden, ebenso steht es auch mit den andern Einzelgattungen, und das gleiche hat dann auch vom Menschen zu gelten. Weiter 5
sind dann nun all diese Arten zusammenzufassen zu der einen Gattung 'Lebewesen'; ebenso sind dann die Nichtlebewesen in ihre Arten zusammenzufassen, und weiter zu der einen Gattung 'Nichtlebewesen'; und weiter dann meinetwegen zum 'Sein'; und weiter zu dem was das Sein ermöglicht. Dann nimm dies letzte Prinzip zum 6
Ausgangspunkt der Verknüpfung, wende dich um und steig hinab: jetzt zergliederst du es und kannst beobachten wie das Eine sich zerteilt indem es zu allen Dingen hindringt und sie allesamt umfaßt in einheitlicher Ordnung; so ist es dann ein reicher, vielgegliederter und doch einheitlicher Organismus; denn jedes einzelne We- 7
sen in ihm handelt nach seiner eignen Anlage und ist dabei doch in eben dem Gesamtsein enthalten; z. B. das Feuer zündet, das Pferd treibt seine Pferdedinge, die Menschen jeder sein eignes Werk zu dem sie geboren sind, unterschiedlich nach ihren Unterschieden. Und je nach 8
ihren Anlagen und ihren Handlungen ergibt sich auch für ihren Lebensgang ob er glücklich oder übel verläuft. Die äußeren Umstände aber sind nicht ausschlaggebend 2
für den glücklichen Verlauf, vielmehr sind auch sie eine Folgeerscheinung, die im Einklang steht mit den voraufliegenden Ursachen, und sind verwoben in die Folgekette. Das gesamte Geschehen der Welt aber wird zusammengewoben durch das leitende Prinzip, wobei die Einzelwesen je nach ihrer Anlage zum Guten oder Bösen mit- 9
wirken. So hat bei der Heerführung der Feldherr die Leitung, dabei wirken aber seine Untergebenen doch mit, und alles wird gelenkt durch die feldherrliche Voraussicht (*Vorsehung*) welche vorhersieht die Handlungen sowohl wie die Leiden und alle Dinge die zur Stelle sein 10
müssen, Verpflegung und Getränk; vorausgesehen ist auch alles Gerät und Geschütz und alles was aus ihrem Zusammentreffen sich ergibt, damit es Raum habe und in günstige Stellung gebracht werden könne; und so ordnet sich, vom Feldherrn ausgehend, alles in glattem Verlauf — obgleich ja das was die Feinde tun werden, 11
außerhalb seiner Reichweite ist. Wäre es aber möglich, auch dem feindlichen Heerlager zu gebieten — und wäre es etwa gar der 'große Herzog' dem Alles unter- 3
steht, was kann da noch außerhalb der Ordnung blei- 12
ben, was wäre da nicht in den Einklang einbezogen? Du magst meinen: 'es steht bei mir mich für dies oder für ein anderes zu entscheiden'; indessen wofür du dich entscheiden wirst ist mit in der Weltordnung befaßt; denn dein Anteil am All ist kein Augenblickseinfall, sondern du bist in Rechnung gestellt mit allen deinen Eigenschaften.

Indessen woher stammen diese meine Eigenschaften? 13
— Diese Frage richtet sich auf zwei Punkte: einmal ob die Schuld für die bestimmten Charaktereigenschaften des Einzelnen beim Schöpfer, wenn es einen solchen gibt, 11
zu suchen ist oder bei dem Geschöpf selber; sodann aber, vielleicht darf überhaupt garnicht nach einer Schuld gesucht werden, sowenig wie man bei der Entstehung der Pflanzen eine Schuld dafür suchen darf daß sie kein Bewußtsein haben, oder bei den Tieren, daß sie nicht dieselben Fähigkeiten haben wie die Menschen, denn das wäre gleichbedeutend mit der Frage warum die Menschen nicht dieselbe Fähigkeit haben wie die Götter; denn den Schöpfer oder das betreffende Wesen selber zu beschuldigen weil es nicht auf einer höheren Stufe steht — das

kann doch nicht bei den übrigen Wesen sinnlos, beim Menschen aber sinnvoll sein! Etwa weil der Mensch vollkommener hätte sein können als er ist? Liegt das daran daß er etwas zur Verbesserung hätte hinzutun können, nun so ist er selbst an sich selber Schuld weil ers nicht tat. Sollte es aber nicht aus ihm selber kommen, sondern von außen vom Schöpfer, so ist es unsinnig mehr zu fordern als verliehen wurde, genau wie diese Forderung bei Tier und Pflanze unsinnig wäre. Denn man darf nicht danach fragen ob ein Wesen geringer ist als ein andres, sondern ob es an und für sich selbst genug ist; denn es durften nicht alle Wesen gleich werden. Durften sies nicht, weil der Schöpfer es ihnen so zumaß mit der Absicht daß nicht alle gleich werden dürften? Keineswegs; sondern es ergab sich von Natur daß dies eintrat. Denn dieser unser Weltplan steht im Gefolge einer höheren Seele, und diese Seele steht im Gefolge des Geistes; der Geist aber ist nicht ein einzelnes von diesen Wesen sondern ist ihre Gesamtheit; diese Gesamtheit aber ist Vielheit; sind es aber viele Wesen die nicht derselben Art sind, so mußten sie auch dem Range nach Erste Zweite usw. sein. So sind denn auch die entstehenden Geschöpfe nicht Seele allein, sondern nur ein Minderungsprodukt von Seelen, die schon hinschwinden während die Geschöpfe hervortreten. Denn der rationale Plan des Geschöpfes, auch wenn es sich um ein beseeltes handelt, kommt nur aus einer niederen Seele, nicht aus jener von welcher der Weltplan stammt; und der Weltplan unterliegt einer Minderung, indem er zur Materie hinabstrebt, und so ist das was aus ihm hervorgeht, unzulänglich. Sieh wie weit das Entstandene im Abstand ist — und doch ist es noch ein Wunderwerk! Wenn nun also das Entstandene von dieser Beschaffenheit ist, so ist deshalb das vor ihm Liegende noch nicht von gleicher Art. Denn Es steht höher als alles Entstandene, es ist erhaben über alle Schuld; vielmehr muß man es bewundern weil es den Wesen unter ihm etwas dargegeben und weil schon dieser sein Abglanz so herrlich ist. Spendete es nun aber gar noch mehr als sie

sich anzueignen vermögen, so ist es darum noch höher zu schätzen.

Somit scheint sich herauszustellen daß die Schuld auf die entstandenen Wesen fällt, die Instanz der Vorsehung aber steht hoch über alledem. Wäre nämlich der Mensch ein einfaches Wesen — ich meine hier mit 'einfach': wenn er nur das wäre als das er geschaffen ist und sein Handeln und Leiden diesem einheitlichen Prinzip gehorchte — so würde eine Schuld im Sinne des Vorwurfs bei ihm wegfallen wie bei den andern Lebewesen. Nun aber ist der Mensch, und zwar der schlechte, das einzige Wesen das einem Vorwurf unterliegt; und dies vielleicht mit gutem Grund. Denn er ist eben nicht nur das als was er geschaffen ist, sondern er hat noch ein anderes Prinzip in sich, ein freies — welches freilich nicht außerhalb der Vorsehung steht und außerhalb des gesamten Weltplanes; denn jene Mächte sind nicht abgetrennt von unsern irdischen Wesen, sondern die höhere Welt strahlt herab auf die niederen Wesen, und das ist die vollkommene Vorsehung; der eine Weltplan ist der schaffende, der andere verknüpft die oberen Wesen mit dem Geschaffenen; die höheren Wesen sind die obere Vorsehung, das andere die von ihr stammende, der zweite Plan der jenem ersten gesellt ist; aus beiden ergibt sich die gesamte Verwebung des Geschehenen und die gesamte Vorsehung. — Genug, die Menschen also haben noch ein anderes Prinzip; nur bedienen sie sich nicht alle ihres vollen Reichtumes, sondern nur einige fußen auf jenem einen, die meisten aber auf dem andern oder den andern, den geringeren. Vorhanden aber sind auch die höheren, welche auf solche Menschen keine Wirkung üben, für sich selber aber darum nicht untätig sind, denn jegliches Wesen vollbringt sein eigen Werk. 'Indessen' könnte einer sagen 'wenn sie auf diese Menschen keine Wirkung üben, wozu sind sie dann überhaupt bei ihnen vorhanden?' Nun, vielleicht sind sie garnicht bei ihnen? Indessen, wir lehren doch daß die oberen Prinzipien allerwärts zugegen sind und nichts von ihnen verlassen bleibt! Nun dann ist

es — ich meine damit das Prinzip von jener höheren Art — nur bei denen nicht gegenwärtig, bei denen es keine Wirkung ausübt. Warum aber übt es nicht auf 26 alle Wesen Wirkung aus, denn auch diese Wesen sind ja Teile des Ganzen(?)? Denn was die andern Lebewesen betrifft, so ist dies Prinzip für sie nicht vorhanden, und bei den Menschen nicht für alle. Und vielleicht gilt es nicht allein von diesem Prinzip, daß es nicht für alle da ist. Indessen, warum ist es denn nicht 27 (*bei denen wo es vorhanden ist*) als einziges vorhanden? Diejenigen nämlich wo es allein vorhanden ist, richten auch ihr Leben nach ihm ein und ziehen die übrigen Prinzipien nur bei soweit es unumgänglich ist; denn mag nun die Konstitution des Menschen derart angelegt sein daß sie ihn gleichsam ins Trübe hinabzieht, oder mag es sich um eine Übermacht von Begierden handeln, in jedem Falle muß man notwendig dem Substrat die Schuld zuschreiben. Indessen, dann liegt ja 28 scheints erstlich die Ursache nicht mehr im rationalen Plan, sondern in höherem Maße in der Materie, und die Materie, nicht der rationale Plan, würde die Obmacht erhalten; und zweitens handelt es sich doch um das Substrat in seiner geformten Gestalt! Nein, das Substrat für jenes Prinzip ist eben der rationale Plan und das was aus diesem Plane kommt und nach seinen Normen existiert; sodaß keineswegs die Materie die Obmacht hat und die Formung erst an zweiter Stelle kommt.

Übrigens könnte man jene Eigenschaften des Menschen 29 auch auf ein früheres Leben von ihm zurückführen, indem der rationale Plan infolge der früheren Erlebnisse verdunkelt worden wäre im Verhältnis zu der übergeordneten Instanz, und die Seele kraftloser geworden; später aber wird die Seele wieder ihren Glanz erstrahlen lassen. Ferner sei festgestellt daß der rationale Plan auch den 30 Plan der Materie in sich befaßt, diese Materie macht er sich zurecht, sei es daß er ihr die ihm gemäßen Qualitäten eingibt, sei es daß er sie bereits passend vorfindet. Denn der rationale Plan eines Rindes findet nirgend an-

31 ders Raum als an der Materie eines Rindes. Daher lehrt auch Platon daß die Seele in die andern Lebewesen eindringt; es ist also die Seele eine andere geworden und der rationale Plan hat sich geändert; denn nur so kann Seele eines Rindes werden was zuvor Seele eines Menschen war. Somit ergeht es dem Niedrigen ganz nach dem Rechte. — 32 Aber warum wurde er denn überhaupt erst einmal niedrig und wie kam er zu Fall? — Es ist nun wohl oft genug festgestellt worden, daß nicht alles der ersten Stufe angehören kann sondern daß alles was auf der zweiten und dritten Stufe steht, von Anlage geringer ist als das ihm Vorgeordnete; und hier kann schon eine winzige Kleinigkeit den Ausschlag geben daß sie vom geraden Wege abweichen. Auch bedeutet die Verknüpfung des einen Wesens mit dem andern eine Art von neuer Mischung, 33 und es wird aus beiden ein neues, anderes Wesen. Es ist nicht so daß das Wesen zunächst höher stand und dann gemindert wurde; sondern das Geringere war von Anbeginn geringer, und das was es wurde, nämlich geringer, das ist es von seiner Anlage aus; und wenn es die Folgewirkungen daraus zu erdulden hat, so geschieht ihm Recht daran. Übrigens muß man auch die Rechnung bis zu den früher gelebten Leben zurückverfolgen, denn von dorther rühren die Folgewirkungen.

5 34 Indem nun also die Vorsehung vom Beginn bis zum Ende herabschreitet, gibt sie nicht mit gleichem Maß gleichsam nach der Zahl, sondern nach der Entsprechung, 35 je verschieden nach dem verschiedenen Ort. (So wie bei einem einzelnen Lebewesen, welches bis in das letzte Glied von seinem Urgrund abhängt, jedes einzelne Glied sein eigen Teil erhält: das bessere erhält den besseren Teil jener Wirkungskraft, das niedere aber ist dann seiner Art gemäß wirksam und leidet die Leiden welche ihm wesensgemäß sind sowohl hinsichtlich seiner selbst als 36 seiner Verknüpfung mit andern; erhält z. B. das Lebewesen einen Schlag, so werden seine mit Stimme begabten Organe entsprechende Laute von sich geben, die

andern Organe aber werden die Folgeerscheinungen und-
-bewegungen stumm hinnehmen: und aus den gesamten
Tönen und dem Dulden und Tun erwächst dann gleich-
sam die eine Stimme des Lebewesens, welche seine
Lebenskraft und sein Lebensgang ist — es sind ja die
einzelnen Organe recht unterschiedlich und haben unter-
schiedliche Betätigungsform, die Füße tun ein anderes,
die Augen ein anderes, ein anderes der Verstand und
ein anderes der Geist.) Aus alledem aber ergibt sich eine 37
Einheit, die Vorsehung ist einheitlich; beim Niederen
anhebend, ist sie zunächst das Schicksal, in dem oberen
Bereich aber ist sie lediglich Vorsehung allein. In der
geistigen Welt nämlich sind die Dinge alle rationaler Plan
bzw. oberhalb des rationalen Planes. Denn dort ist reiner
Geist und reine Seele. Rechnet man nun von dort aus 38
abwärts, so ist das was von dort oben herabdringt, Vor-
sehung, ebenso auch das was in der reinen Seele wirkt
und von hier aus auf die Lebewesen. Es teilt sich aber
der rationale Plan der Vorsehung im Hinabschreiten,
und zwar in ungleiche Teile; deswegen bewirkt er auch
ungleiche Dinge, so wie im einzelnen Lebewesen. Von hier 39
aus nun abwärts gerechnet sind die Taten Folgeerschei-
nungen. Und zwar stehen die den Göttern wohlgefälligen
Taten, die einer tut, im Gefolge der Vorsehung; denn der
Plan der Vorsehung ist Gott wohlgefällig. Verwoben mit
ihr aber werden auch Taten die nicht von solcher Art sind;
sie sind freilich nicht geradezu durch die Vorsehung be-
wirkt; indessen, wenn diese bösen Taten, welche von 40
Menschen ausgehen oder von irgend einem beliebigen
Wesen oder unbeseelten Ding, etwas Gutes im Gefolge
haben, so werden sie wieder in die Vorsehung einverleibt;
dergestalt daß allerwärts die Tugend die Obmacht hat
indem das Gefehlte geändert und zurechtgerückt wird.
So ist es bei einem einzelnen Leibe, dem nach der Vor- 41
sehung seines Organismus Gesundheit verliehen wurde:
wenn er nun einen Schnitt oder überhaupt eine Ver-
letzung erhält, so wird der verwaltende Plan des Wesens
diese Stelle im weiteren Verlaufe wiederum zusammen-

fügen und zusammenschließen und so das krankende
Glied heilen und zurechtrücken.

42 So sind die bösen Taten nur Folgeerscheinungen, die
freilich mit Notwendigkeit eintreten; sie gehen auch von
uns aus: wir werden von der Vorsehung ursprünglich(?)
nicht dazu gezwungen, sondern wir suchen auch von uns aus
die Werke der Vorsehung und was in ihrem Gefolge steht,
43 zu fördern; indessen fehlt uns die Kraft, die Folgekette
nach ihrem Willen zu knüpfen, sondern wir richten uns
nach dem Willen der Handelnden oder nach irgend einem
andern Wesen in der Welt, welches — und keineswegs
im Sinne der Vorsehung — irgend etwas tut oder in uns
44 irgend eine Einwirkung hervorruft. Denn nicht auf jeden
übt ein Gegenstand die gleiche Wirkung aus, sondern
das gleiche Ding wirkt auf diesen so und auf jenen anders.
Z. B. die Schönheit der Helena hatte die und die Wirkung
auf Paris; Idomeneus aber erlebte an ihr etwas ganz
45 anderes. Und trifft ein Unbeherrschter einen andern, und
beide sind schön, so erlebt er nicht dasselbe wie ein be-
herrschter schöner Mensch der einen beherrschten schönen
trifft, und dieser selbe erlebt wieder etwas anderes wenn
er einen Unbeherrschten trifft, und der Unbeherrschte
46 ihm gegenüber wieder etwas anderes. Die Handlungen
nun des Unbeherrschten werden vollbracht weder von
der Vorsehung noch nach ihrem Plane; was aber der Be-
herrschte tut, wird vollbracht nicht von der Vorsehung (da
es von ihm getan wird), wohl aber nach ihrem Plan; denn
47 es steht im Einklang mit dem Weltplan. Ebenso tut man
das, was man Gesundheitsförderndes tut, auch wenn
man es von sich aus tut, doch nach dem Plane des Arztes;
denn eben dies würde der Arzt auf Grund seiner Kunst
vorschreiben, mag es sich nun um einen gesunden oder
kranken Zustand handeln; was man aber Gesundheits-
widriges tut, das tut man von sich selber aus und damit
handelt man gegen die Vorsorge (*Vorsehung*) des Arztes.

6 Wie kommt es nun daß die Seher auch das Schlechte
48 vorhersagen, daß sie in ihrem Hinschauen auf den Himmels-
umlauf außer den guten Prophezeiungen auch schlechte

bringen? Nun, offenbar weil allerwärts die Gegensätze
ineinander verwoben sind, z. B. die Form und die Materie.
So schließt bei einem Lebewesen, welches auf Zusammen- 49
setzung beruht, die Betrachtung der Gestalt und des
Planes auch die Betrachtung des gestalteten Dinges mit
ein. Die Betrachtung nämlich eines rein geistigen Lebe-
wesens verläuft ganz anders als die eines zusammen-
gesetzten; denn beim zusammengesetzten kann man den
rationalen Plan des Lebewesens beobachten, wie er das
Niedere gestaltet. Da nun das All ein Lebewesen ist, be- 50
deutet die Betrachtung seiner Geschehnisse zugleich ein
Betrachten ihrer Herkunft und der über ihnen waltenden
Vorsehung; und diese erstreckt sich auf alles, auch auf
alles Werdende; es sind das aber sowohl die Geschöpfe
wie ihre Taten und Zustände, die untermengt sind mit
rationaler Form und vermischt mit Notwendigkeit; so 51
sind es Mischgebilde die dieser Betrachtung unterliegen,
die sich überdies beständig weiter mischen; und man kann
von sich aus nicht aussondern auf der einen Seite die Vor-
sehung und was nach ihrem Plan geschieht, anderseits
den Anteil den das Substrat zu dem von ihm ausgehenden
Geschehen beiträgt. Diese Sonderung ist aber wohl kaum 52
Sache eines Menschen, es sei denn ein wirklich weiser,
göttlicher — oder man wird sagen, daß 'nur Gott solch
Ehrenamt ward vorbewahrt'. Es ist ja auch nicht Aufgabe
des Sehers das Warum, sondern lediglich das Daß zu
verkünden; seine Kunst ist ein Lesen der Schriftzeichen 53
der Natur, welche Ordnung und Regel offenbaren und
niemals ins Regellose abirren, oder besser, ein Lesen des
Himmelslaufes, der bezeugt, welche Eigenschaften die
einzelnen Wesen haben und wieviele, und dies schon ans
Licht stellt bevor sie bei ihnen selber in Erscheinung
treten. Denn diese Erdendinge laufen gleich mit jenen 54
oberen und die himmlischen mit diesen unteren, beide
tragen gemeinsam bei zum Bestand und zur Unvergäng-
lichkeit der Welt, und durch die Entsprechung zeigt das
eine dem Beobachter das andere. (Auch die andern Seher-
künste beruhen übrigens ja auf Entsprechung.) Denn die

Dinge des Alls durften nicht von einander getrennt sein,
sondern mußten, in gewissem Sinne wenigstens, einander
angeglichen werden. Das ist vielleicht auch der Sinn des
Wortes 'alle Dinge werden zusammengehalten durch
55 Entsprechung'. Es ist aber diese Entsprechung von der
Art daß das Schlechte zum Schlechten sich verhält wie
das Gute zum Guten, z. B. Auge zu Auge wie Fuß zu
Fuß, das eine zum andern; oder meinetwegen: Tugend
steht zu Gerechtigkeit wie Laster zu Ungerechtigkeit.
56 Herrscht nun also solche Entsprechung im All, so ist auch
die Möglichkeit der Vorhersage gegeben. Aber auch wenn
jene obere Welt in diese hineinwirkt, so wirkt sie so wie
eben Dinge, die in einem Gesamtorganismus befindlich
sind, aufeinander wirken, und nicht so wie ein Ding ein
anderes erzeugt, denn sie werden ja zugleich erzeugt,
sondern so daß jedes Ding entsprechend seiner Anlage
die Einwirkungen aufnimmt, die für seine Seinsart zu-
träglich sind, weil dies sobeschaffen ist, erfährt es eine
sobeschaffene Einwirkung. Denn so ist zugleich die Ein-
heit des rationalen Planes gewahrt. —

7
57 Es sei noch gesagt daß es, weil es Gutes in der Welt gibt,
auch das Schlechte geben muß. Denn wie kann in einem viel-
gestaltigen Wesen ein Schlechtes vorhanden sein ohne das
Gute oder das Gute ohne ein Schlechtes? Daher soll man
nicht Beschwerde führen über das Schlechte das sich unter
dem Guten findet, sondern das Gute preisen weil es etwas
58 von sich dem Schlechten dargegeben. Darüber hinaus
ist zu sagen daß die Forderung, das Schlechte im All zu
beseitigen, die Beseitigung der Vorsehung selber bedeutet.
Denn worauf sollte sie sich dann noch richten? Kann sie
sich doch nicht auf sich selber richten, und auch nicht
auf das Gute; und wenn wir von der Vorsehung dort
droben sprechen, so meinen wir ihre Beziehung zur unte-
59 ren Welt. Denn das Obere ist Alles zur Einheit des Ur-
grundes gesammelt, in ihm ist alles beisammen und alles
Ganzheit; aus ihm aber treten dann die einzelnen Wesen
nach draußen, wobei er drinnen verharrt, sie wachsen
gleichsam aus einer einzigen Wurzel welche in sich selber

stehen bleibt, während die Dinge sich zur Blüte der ge- 60
teilten Vielheit entfalten; jedes einzelne Ding trägt an
sich das Abbild von Jenem, hier unten aber kommen sie
an verschiedene Plätze, einiges ist noch nahe der Wurzel,
anderes schreitet vor ins Weite und zerteilt sich gleich-
sam bis in die äußersten Zweigspitzen und Früchte und
Blätter; Jenes beharrt immer, die andern Dinge aber sind 61
immer im Werden begriffen, die Früchte und Blätter,
und das jeweils neu Entstehende trägt in sich immer den
Formplan seiner voraufgehenden Ursachen, es will gleich-
sam seinerseits ein kleiner Baum werden; und wenn es
vor seinem Untergang zum Zeugen gelangt, so bringt es
immer nur das ihm Nächste hervor. Und die Stellen 62
der Zweige die leer geblieben sind (?), werden wieder
aufgefüllt, der Zweig wächst auch seinerseits, wenn auch
in anderer Weise, aus der Wurzel, die Zweigspitzen er-
fahren auch von ihm Einwirkung, sodaß sie glauben diese
Einwirkung komme lediglich aus der Nähe: in Wahrheit
aber ist schon im Ausgangspunkt dies Tun und Leiden
angelegt, und dieser Ausgangspunkt ist auch seinerseits
wieder mit Höherem verknüpft. Denn die Wesen die hier 63
aufeinander wirken, sind voneinander verschieden, weil
sie sich ins Weite hinausbegeben haben; ursprünglich
aber kommt die Wirkung aus dem nämlichen Ursprung,
so als wenn Brüder sich gegenseitig etwas antun, welche
sich ähnlich sind da sie von den gleichen Vätern ihren
Ursprung nahmen.

49. ÜBER DIE ERKENNENDEN WESENHEITEN UND DAS JENSEITIGE

V 3 *περὶ τῶν γνωριστικῶν ὑποστάσεων καὶ τοῦ ἐπέκεινα*

Das was sich selber denkt, muß es ein vielfältiges sein,
damit es mit dem einen seiner Bestandteile die andern
betrachten kann und dann von ihm gilt daß es sich selber
denkt? Und das was schlechthin einfach ist würde also
nicht in der Lage sein sich rückzuwenden auf sich selber
2 und seine eigne Erfassung? Nun, es ist möglich daß auch
ein Ding das nicht zusammengesetzt ist, das Denken
seiner selbst erlange. Denn das Ding welches darum weil
es zusammengesetzt ist, sich selber denken soll, weil es
nämlich mit dem einen seiner Bestandteile die übrigen
denke — ein Vorgang wie bei der Wahrnehmung, mit der
wir unsere eigne Gestalt und die sonstige Seinsart unseres
Leibes erfassen —: dies Ding gelangt ja nicht zu einem
3 wahrhaften Denken seiner selbst; denn bei einem solchen
Vorgang kann es ja nicht zu einem Erkennen des ganzen
Wesens kommen, wenn nicht dabei jener Bestandteil
welcher die andern ihm verbundenen Bestandteile denkt,
auch seinerseits sich selber denkt; und so findet hier gar-
nicht das gesuchte Sichselber-Denken statt, sondern nur
das Denken eines Andern.

4 Man muß demnach auch für ein einfaches Wesen eine
Erkenntnis seiner selbst ansetzen, und womöglich unter-
suchen, wie sie sich vollzieht. Oder man muß ganz Abstand
nehmen von der Lehre, daß irgend ein Ding sich wahrhaft
5 selber denkt. Abstand zu nehmen von dieser Lehre geht
nun aber garnicht recht an, da sich dann viele Un-
sinnigkeiten ergeben. Und wollten wir das Selbstdenken
auch der Seele, weil es für sie ziemlich unsinnig sei, ab-
sprechen — es auch dem Geiste abzusprechen würde doch

vollkommener Unsinn sein, indem der Geist dann wohl von den andern Dingen Erkenntnis hätte, von sich selber aber ohne Erkenntnis und Wissen bleiben müßte. Denn 6
zur Erfassung der Außendinge ist die Wahrnehmung und nicht der Geist da, und meinetwegen noch das Nachdenken und die Vorstellung; und ob der Geist von diesen Außendingen Erkenntnis besitzt oder nicht, muß noch untersucht werden; jedenfalls aber ist es klar daß der Geist zur Erkenntnis aller geistigen Dinge da ist. Soll der 7
Geist nun lediglich die geistigen Dinge, oder auch sich selber erkennen als den der diese Dinge erkennen soll? Soll er sich selber etwa nur insoweit erkennen daß er lediglich diese seine Inhalte erkennt, nicht aber erkennt wer er ist der da erkennt, sondern wohl erkennt daß er seine Inhalte erkennt, nicht aber auch noch erkennt, wer er dabei ist? Oder erkennt er sowohl seine Inhalte wie auch sich selber? Und da muß dann untersucht werden, in welcher Weise diese Erkenntnis statthat und bis zu welcher Grenze.

Zuvor indessen fassen wir die Seele ins Auge und haben $\frac{2}{8}$
zu untersuchen ob ihr die Erkenntnis ihrer selbst zuzuschreiben ist, was in ihr das erkennende Organ ist und wie die Erkenntnis zustande kommt.

Was nun ihr Wahrnehmungsvermögen betrifft, so sind 9
wir geneigt ohne weiteres zu behaupten daß es sich nur auf die Außendinge richtet. Und mag auch ein Mitempfinden der inneren Leibesvorgänge statthaben, so betrifft auch in diesem Falle das Erfassen ja Dinge die außerhalb seiner liegen; denn es sind ja die Affektionen des Leibes, deren das Wahrnehmungsvermögen, bei sich selber verharrend (?), gewahr wurde.

Das Überlegungsvermögen in der Seele nun vollzieht 10
die Überprüfung der aus der Wahrnehmung stammenden Bilder, indem es sie zusammenfügt und scheidet; und was die aus dem Geist herabkommenden Bilder betrifft, so überwacht es gleichsam deren Umrisse und hat ihnen 11
gegenüber dieselbe Fähigkeit wie bei den Wahrnehmungsbildern, es bemerkt wenn es einen neuen Eindruck hin-

zuerhält, es erkennt die neuen, frisch ankommenden Umrisse gleichsam wieder indem es sie vergleicht mit den von alters in ihm vorhandenen — ein Vorgang den wir
12 wohl als Erinnerung der Seele bezeichnen dürfen. Ist damit nun die Fähigkeit des geistigen Organs der Seele am Ende, oder vermag es sich auch auf sich selber zu wenden und sich selber zu erkennen? Nun, dies ist wohl dem Geiste zuzuschreiben. Denn gestehen wir diesem Organ der Seele die Selbsterkenntnis zu, so bezeichnen wir es eben damit als Geist, und müssen fragen, wie sich
13 dieser Geist von dem oberen unterscheidet; gestehen wirs ihm aber nicht zu, so kommen wir im Stufenfortschritt unseres Gedankens zum Geist und müssen hier die gleiche Prüfung anstellen, was es eigentlich bedeutet daß ein Ding sich selbst erkennt. Gestehen wir auch schon dem unteren geistigen Organ die Selbsterkenntnis zu, so müßten wir fragen welche Unterschiede im Sichselber-Denken vorhanden sind; denn wenn es keine gäbe, wäre ja dies Organ bereits ungemischter Geist.

14 Dies Seelenorgan also der diskursiven Überlegung, hat es schon seinerseits die Fähigkeit der Rückwendung auf sich selber? Nein. Indessen es nimmt die Bildumrisse, die von oben und von unten zu ihm gelangen, verstehend auf; und so ist zuerst zu prüfen, auf welche Weise es zu
$\frac{3}{15}$ diesem Verstehen kommt. Die Wahrnehmung sieht einen Menschen und übergibt den Bildumriß der Überlegung. Und diese sagt darauf: 'was ist das' — oder nein, sie spricht nicht, sie steht nur stille und erkennt; oder vielleicht sagt sie doch im Selbstgespräch: 'wer ist das?', wenn sie diesem Menschen früher schon begegnet ist, und antwortet, auf
16 ihre Erinnerung gestützt: 'Sokrates'. Geht sie nun seiner Gestalt im einzelnen nach, so zerlegt sie damit nur was das Vorstellungsbild geboten hatte. Sagt sie aber auch aus ob er gut ist, so sagt sie dies gewiß nur vermöge dessen was sie in der Wahrnehmung erkannt hatte, das aber was sie darüber sagt, das hat sie dann aus sich selber, da sie
17 einen Maßstab des Guten bei sich trägt. — Und wie kann sie das Gute bei sich tragen? — Nun, sie ist gutgestaltig,

und ihre Kraft erstarkt so, daß sie auch so etwas wie das Gute wahrnehmen kann, denn es erstrahlt ihr der Geist. Es ist dies nämlich der reinste Bezirk der Seele, und er empfängt den Abglanz der sich vom Geist herabsenkt. — Warum rechnen wir übrigens nicht diesen Bezirk noch 18
zum Geist und lassen die Seele erst beim Wahrnehmungsvermögen einsetzen? — Weil die Seele sich in Überlegungen muß ergehen können; und alle genannten Tätigkeiten sind Funktionen eines Überlegungsvermögens. — Aber warum gestehen wir nun nicht diesem Bezirk die 19
Fähigkeit des Sichselber-Denkens zu und sind damit die Sache los? — Weil wir ihm die Aufgabe zuteilten die Außendinge zu erforschen, womit er vielerlei Geschäft zu treiben hat; für den Geist dagegen fordern wir daß er nur sein eigen Geschäft zu treiben und nur was in ihm ist, zu erforschen habe. — Sagte aber einer: 'warum soll 20
denn dies Organ nicht vermöge einer andern Fähigkeit ebenfalls seine eignen Inhalte erforschen?', so ist es nicht das Vermögen der diskursiven Überlegung bzw. des Nachdenkens, auf das er aus ist, sondern er trifft damit schon auf den reinen Geist. — Nun und warum soll nicht in der Seele reiner Geist sein? — Gewiß, erwidern wir, gern! Aber darf man das dann noch unter 'Seele' mit- 21
rechnen? — Nein, wir wollens nicht mehr zur Seele rechnen; dafür aber wollen wir den Geist als unsern ansetzen, gewiß ist er zu unterscheiden vom Überlegungsvermögen und steht eine Stufe höher, dennoch aber gehört er zu uns, auch wenn wir ihn nicht unter die Teile der Seele einrechnen dürfen. — Nun, er ist unser und nicht unser; 22
wie wir ihn ja auch beiziehen und nicht beiziehen (während wir die Überlegung ständig beiziehen); und ziehen wir ihn bei ist er unser, ziehen wir ihn nicht bei ist er nicht unser. Und worin besteht dies 'Beiziehen'? Werden 23
wir selbst zu Jenem und lassen unsere Stimme erschallen wie Jener? Nein, nur nach seiner Weisung; denn wir sind nicht Geist. Seiner Weisung aber folgen wir vermöge des Überlegungsvermögens, welches sie zuerst entgegennimmt. So steht es ja auch mit der Wahrnehmung; wir

bedienen uns ihrer zum Wahrnehmen, und doch sind es 24
nicht wir die wahrnehmen. Steht es nun mit der diskursiven Überlegung ebenso? Nein, wir sind es selber die überlegen, die Gedanken bei der Überlegung denken wir selber. Denn dies sind wir: die Betätigungen aber des Geistes kommen von oben, und ebenso die aus der Wahrnehmung von unten; wir aber sind dies Hauptstück der Seele, mitten inne zwischen zwiefachem Vermögen, niederem und höherem, und das ist: Wahrnehmung und 25
Geist. Aber die Wahrnehmung ist nach allgemein zugestandener Meinung immer die unsere, denn wir nehmen immer wahr; beim Geist aber ist das umstritten, einmal weil wir uns nicht immer seiner bedienen, sodann weil er abgetrennt (*transzendent*) ist. Abgetrennt ist er aber nur insofern er nicht seinerseits sich zu uns herneigt, sondern vielmehr wir uns zu ihm wenden, indem wir 26
nach oben hinaufblicken. Die Wahrnehmung dient uns als Bote, der Geist aber herrscht als König über uns. Auch wir können König sein wenn wir uns nach seiner Weisung verhalten. Nach seiner Weisung können wir in zwiefacher Weise leben: entweder indem gewissermaßen seine Schriftzeichen wie Verordnungen in uns eingezeichnet sind, oder weil wir gleichsam von ihm angefüllt sind und gar seine Anwesenheit sehen und gewahren können. 27
So erkennen wir uns denn selber, indem wir an dem herrlichen Dinge, welches uns dabei sichtbar wird, das übrige ermessen; oder indem wir das Vermögen, welches so Herrliches erfaßte, eben an dem Vermögen selber ermes- 28
sen; oder auch indem wir selber zu Jenem werden. Somit gibt es zwei Arten des Selbsterkennens, einmal indem man auf Grund des seelischen Überlegungsvermögens erkennt, eine zweite Art die über dieser steht, indem man sich selbst erkennt vermöge des Geistes, indem man Geist 29
wird. Vermöge des Geistes denkt man dann sich selber nicht mehr als Mensch, sondern man ist ein gänzlich anderer geworden, man hat sich selber in die Höhe entrückt, und nur das bessere Stück der Seele, welches allein zu geistiger Tätigkeit sich zu 'beflügeln' vermag,

zieht man mit hinauf, damit jemand die Schaunisse dort aufbewahren kann. Und da sollte nun das Überlegungs- 30
vermögen im Unklaren darüber sein daß es eben das Überlegungsvermögen ist und daß es der Außendinge inne wird, und daß es das was es beurteilt, vermöge der in ihm befindlichen Richtlinien beurteilt welche es vom Geiste hat, und daß es eine Macht gibt die besser ist als es, und die es nicht zu suchen braucht sondern ja eben bereits durchaus in sich trägt? Und welches diese Macht ist soll ihm unbekannt bleiben, wo es doch weiß welcher Art sie ist und welcher Art ihr Wirken? Es sagt also aus, daß es 31
vom Geist stammt, das Zweite nach dem Geiste ist und Nachbild des Geistes, daß es in sich all die Dinge gleichsam aufgezeichnet trägt, deren Zeichner und Schreiber dort oben ist; und wenn es dies ausgesagt hat, dann wird derjenige, der sich insoweit selber erkannt hat, wohl Halt machen. Wir aber, die wir noch ein anderes Ver- 32
mögen beiziehen, werden wir nicht darüber hinaus noch den Geist erschauen wie er sich selber erkennt, oder werden, nachdem wir an ihm Teil erhalten haben, da ja Jener unser ist und wir sein, so den Geist und uns selber erkennen? Es muß notwendig sich so verhalten, wenn wir denn erkennen was eigentlich im Geiste es ist das sich selber erkennt.

So ist also dieser Mensch selber Geist geworden, wenn 33
er alles andere das er hat dahinten läßt und nur vermöge des Geistes den Geist schaut, und das heißt sich selber vermöge seiner selbst. — Als Geist also erschaut er nun sich selber; erblickt er denn nun dabei mit einem Stück 5
von sich ein anderes Stück von sich? Indessen auf diese Weise wäre ein Stück das Sehende und das andre Stück das Gesehene; und das hieße nicht selber sich selber sehen. — Wie wäre es wenn wir ihn als ein Ganzes ansetzten 34
welches dergestalt 'gleichteilig' wäre daß Sehendes und Gesehenes sich in nichts unterschieden? Dann sähe er jenes eine Stück von sich und dies wäre identisch mit ihm selber, er sähe also sich selber, denn Sehendes und Gesehenes unterschieden sich in nichts. — Indessen erstlich ist 35

eine solche Teilung seiner selbst doch ein Unding; denn wie soll er sie vornehmen? Sicherlich doch nicht nach zufälligen Umständen! Und wer soll sie vornehmen, der sich in die Stellung des Betrachters begeben hat oder 36
der in die des Betrachteten? Und zu zweit: wie soll der Betrachtende sich selber in dem Betrachteten erkennen, da er sich selber doch gerade in die Stellung des Betrachtens begeben hat? Denn in dem Betrachteten ist doch das Betrachten nicht vorhanden. Nein, wenn er sich derartig selber erkennt, dann kann er nur den Betrachteten denken, aber nicht den Betrachtenden; mithin wird er sich nicht insgesamt und als ganzen erkennen; den den er erblickte, erblickte er als den Betrachteten und nicht als den Betrachtenden, und somit hat er überhaupt einen 37
andern erblickt und nicht sich selber. Oder aber er fügt von sich aus noch den der betrachtet hat hinzu, damit er sich selber vollständig gedacht habe. Indessen fügt er den Betrachtenden hinzu, so damit zugleich auch die Dinge die dieser gesehen hat. Wenn nun also diese gesehenen Dinge seiner Betrachtung unterworfen sind, so sind es entweder nur ihre Abdrücke, und dann besitzt er sie nicht selber; besitzt er sie aber selber, so hat er sie nicht erblickt weil er sich selber zerteilte, sondern schon 38
vor dieser Teilung schaute und besaß er sie. Und ist das der Fall, dann muß das Betrachten identisch sein mit dem Betrachteten, und der Geist identisch sein mit dem geistigen Gegenstand. Auch gäbe es, wären sie nicht identisch, keine Wahrheit; denn dann erfaßte, wer das Seiende erfassen will, nur einen Abdruck der vom Seienden zu unterscheiden ist; und das wäre nicht Wahrheit, denn die Wahrheit darf nicht etwas Fremdes zum Inhalt haben, sondern muß das selber sein was sie aussagt.

39 Mithin ist also Eines Geist und geistiger Gegenstand, und dies ist das Seiende, das Erste Seiende, und zugleich der Erste Geist welcher die seienden Dinge besitzt, oder vielmehr mit ihnen identisch ist. — Indessen, wenn das Denken des Geistes und der gedachte Gegenstand Eines sind, wieso soll denn deshalb das Denkende sich selber

denken? Das Denken kann ja das Gedachte gleichsam umfassen, oder es kann auch mit dem gedachten Gegenstand identisch sein — damit ist aber noch nicht der Geist der sich selber denkt einleuchtend gemacht! — Nun, wenn das Denken des Geistes und der gedachte 40
Gegenstand identisch sind — der gedachte Gegenstand nämlich ist Verwirklichung (*Akt*), er kann ja nicht bloße Möglichkeit (*Potenz*) sein, auch ist er nicht vom Leben getrennt, kann aber auch Leben und Denken nicht haben als ein nachträglich zu einem andern Herzugebrachtes wie bei einem Stein oder sonst einem unbeseelten Ding — so ist das Gedachte auch Erste Substanz. Ist nun das 41
Denken Verwirklichung, so ist es gewiß die Erste und herrlichste Verwirklichung, ist das wesenhafte Denken; es ist ja auch das wahrhafteste. Das Denken nun, welches solcher Art ist und Erstes ist und ursprünglich, das ist gewiß Geist, Erster Geist; denn auch der Erste Geist ist nicht bloß potentiell und nicht seinerseits vom Denken unterschieden, dann wäre ja sein Wesenhaftes potentiell. Ist er also Verwirklichung und ist seine Wesenheit Ver- 42
wirklichung, so muß er ein und dieselbe Sache sein wie die Verwirklichung; ein und dieselbe Sache wie die Verwirklichung ist aber auch das Seiende und das Gedachte. Mithin ist also dieses allesamt eins: Geist, Denken des Geistes, gedachter Gegenstand. Ist nun aber 43
das Denken des Geistes der gedachte Gegenstand, und der gedachte Gegenstand eben der Geist selber, so wird er folglich selbst sich selber denken. Denn er denkt vermöge des Denkens (und das ist er ja selber), und denkt den gedachten Gegenstand (und der ist er selber); folglich denkt er in beider Hinsicht sich selber, insofern er selber das Denken ist und insofern er selber das Gedachte ist, eben der Gegenstand den er im Denken denkt und der er selber ist.

Unser Gedankengang hat also bewiesen daß es etwas 6, 44
gibt das selber im vollen und strengen Sinne des Wortes sich selbst denkt. (Und zwar ist dies Selbstdenken bei

der Seele nur im übertragenen Sinne, und erst beim Geist im eigentlichen Sinne zu verstehen; denn die Seele denkt, wie wir sahen, sich selbst nur insofern sie einem Andern 45
gehört; der Geist dagegen, sofern er sein selber ist, er denkt seine Beschaffenheit und sein Wesen, er geht aus von seiner eignen Seinsart und wendet sich auf sich selber zurück; denn wenn er das Seiende sieht, sieht er sich selber, sein Sehen ist verwirklicht (*aktuell*), er ist selber die Verwirklichung; denn Geist und Denken sind Eines; und er denkt sich als Ganzes ganz, nicht nur daß ein 46
Stück das andere Stück dächte.) Ist nun aber das was unser Gedankengang bewies, auch derart daß es Überzeugungskraft besäße? Nein, wohl hat er zwingende Notwendigkeit auf diesem Wege erreicht, nicht aber stimmungsmäßige Gewißheit. Es wohnt ja die Notwendigkeit im Geiste, die Zustimmung aber in der Seele. Und so sind denn, scheint es, wir Menschen mehr darauf aus uns Zustimmung abgewinnen zu lassen als im reinen 47
Geist das Wahre zu schauen. Ja solange wir droben waren in der Wirklichkeit des Geistes, da hatten wir daran genug und dachten nur, wir zogen alle Dinge ins Eine zusammen und schauten; denn der Geist war es der dachte und über sich selber aussagte, die Seele dagegen hielt Ruhe und gab dem Wirken des Geistes Raum. Jetzt aber wo wir hier unten sind, sind wir darauf aus daß auch in der Seele ihrerseits eine gewisse Zustimmung erwachse, wir möchten das Urbild gleichsam in seinem Nachbilde 48
betrachten. So müssen wir denn wohl die Seele unterweisen, wie denn eigentlich der Geist sich selber schaut, und zwar unterweisen dasjenige Organ der Seele welches wir in gewissem Sinne geisthaft nennen, indem wir es 'überlegend' (*dianoetisch*) nennen und mit dieser Bezeichnung andeuten daß es irgendwie Geist ist oder doch sein Vermögen durch den Geist (*dia nou*) und vom Geist 49
erhält. Dies Organ also der Seele muß zur Erkenntnis gelangen daß es ja auch seinerseits alles was es sieht erkennt, und weiß was es in dieser Erkenntnis aussagt; wäre es nun selber dies was es da aussagt, so würde es

schon auf diese Weise sich selber erkennen; da nun aber diese Dinge, die es aussagt, droben sind oder vielmehr von dort droben zu ihm kommen, und das heißt von eben daher woher es auch selber gekommen ist, so wird auch ihm auf diesem Wege zuteil sich selber zu erkennen, da es vernunfthaft ist und somit die Dinge die zu ihm kommen ihm verwandt sind und es sie den Spuren des Oberen, die es selber in sich trägt, anpassen kann. Dies also nehme 50
es als Abbild und übertrage es zurück in den wahrhaften Geist, welcher, wie wir sahen, derselbe ist wie seine Gegenstände, die wahr sind, wahr im eigentlichen Sinne und als ursprüngliche: Er, der in solcher Verfassung ist, kann unmöglich außerhalb seiner selbst sein; mithin, wenn er 51
denn in sich selber ist und bei sich selber, und das ist was er ist, nämlich Geist (Geist der Ungeist wäre kann es ja nie und nimmer geben), so muß notwendig ihm beiwohnen die Erkenntnis seiner selbst; er, der in sich selber ist und 52
kein anderes Geschäft oder Wesen kennt als allein Geist zu sein; denn es handelt sich ja hier nicht um den 'praktischen' Geist — denn dem 'praktischen' Geist, der auf die Außenwelt gerichtet ist und nicht in sich selber verharrt, kann wohl aus den Außendingen eine gewisse Erkenntnis sich ergeben, es liegt aber, wenn anders er wirklich gänzlich als 'praktisch' gedacht wird, keine Notwendigkeit vor daß er sich selber erkenne. Er aber der kein 53
Handeln kennt — denn für den reinen Geist gibt es kein Trachten nach etwas Fehlendem — er übt die Rückwendung auf sich selber und diese erweist seine Selbsterkenntnis nicht nur als wahrscheinlich sondern als notwendig.

Worin sollte denn auch sonst sein Leben bestehen, 54
da er des Handelns überhoben und nur im Geiste ist? Aber er könnte ja (mögen wir sagen) den Gott betrachten. 7
Indessen gibt einer erst zu daß er den Gott betrachtet, so wird er auch auf diesem Wege zu dem Eingeständnis gezwungen werden daß der Geist auch sich selber erkennt. Denn er muß ja auch all das erkennen was er von Gott 55
empfängt, alles was Jener verliehen hat und was er ver-

mag; wenn er aber dies ermißt und erkennt, so wird er hierbei auch sich selber erkennen; denn eines der von Gott verliehenen Dinge ist er ja selber, oder vielmehr ist er alle diese Dinge selber. Wenn er also Gott erkennt und dabei Gottes Kräfte ermißt, wird er auch sich selber erkennen, wie er von Jenem her erstanden ist und seine 56
Kraft erhalten hat. Vielleicht ist er aber nicht im Stande Jenen deutlich zu erblicken, denn dies Sehen bedeutet vielleicht, selber das Gesehene sein: nun, so bliebe ihm gerade darum, und gerade dann wenn wirklich das Sehen bedeutet selber das Gesehene zu sein, eben dies übrig: sich selber zu sehen und zu wissen.

57 Was sollten wir ihm auch sonst für ein Verhalten zuschreiben? — Nun, bei Gott: Ruhe! — Indessen, für den Geist bedeutet Ruhe nicht ein aus dem Geist heraustreten, sondern Ruhe des Geistes bedeutet seine Verwirklichung die ausruhen darf von aller andern Tätigkeit. So verbleibt auch den übrigen Wesen, wenn sie Ruhe haben von den andern Dingen, ihre eigne, angestammte Verwirklichung, und insbesondere denen welche ihr Sein nicht nur poten-
58 tiell sondern aktuell haben. Nun ist das Sein des Geistes Verwirklichung; und es gibt nichts anderes auf das sich diese Verwirklichung richten könnte; er bleibt also bei sich selber. Wenn er in diesem Sinne also bei sich selber ist und seine Verwirklichung auf sich selber richtet, dann denkt er sich selber.

59 Und auch was etwa aus ihm ersteht, kann dies nur weil er in sich selber ist und auf sich selber gerichtet. Denn allererst mußte er in sich selber sein, erst dann konnte er sich auf ein anderes richten, konnte ein anderes aus ihm hervorgehen welches ihm gleicht; so wie z. B. auch das Feuer zuvor in sich selber Feuer ist und die Wirkungskraft des Feuers hat, und erst dann die Fähigkeit hat in einem andern Gegenstand einen Abglanz von
60 sich zu erzeugen. So ist denn der Geist Verwirklichung in sich selber; und was die Seele angeht, so ist das Stück von ihr das auf den Geist gerichtet ist, gleichsam in ihr Inneres gerichtet, das aber was außerhalb des Geistes liegt, rich-

tet sich in die Außenwelt. Zu ihrem einen Teile ist sie näm-
lich gleichgeblieben dem woher sie kommt; und zu dem 61
andern Teil bleibt sie, ob auch ungleich werdend, den-
noch auch hier ihm angeglichen, mag sie nun handeln oder
schaffen; denn auch wenn sie handelt, ist dies dennoch
ein Betrachten, und wenn sie schafft, bringt sie Formen
hervor, gleichsam ausgeführte Denkakte; so ist alles in 62
ihr Widerschein des Denkens und des Geistes, alles tritt
hervor in Nachbildung des Musters; und das eine bleibt
ihm dabei näher, das andere, das unterste, bewahrt von
ihm doch noch einen schwachen Schimmer.

Welches aber ist nun die Beschaffenheit die der Geist 8
am geistigen Gegenstand erblickt, und welche an sich 63
selber? Nun, es ist geistig, und man darf dabei garnicht
erst fragen nach solchen Dingen wie Farbe und Form
beim Leibe; denn ehe es Farbe und Form überhaupt
gab, war das Geistige schon da. Auch der rationale Plan 64
welcher in den Keimen waltet die Farbe und Form her-
vorbringen, ist nicht Farbe und Form; denn diese Keime
sind von Natur unsichtbar, und noch mehr sind es die
geistigen Dinge; die Anlage ist gleich bei dem Geistigen
und seinen Trägern, so wie der rationale Plan in den Kei-
men und die Seele, welche diese Keime in sich trägt, glei-
cher Art sind. — Indessen die Seele sieht nicht was sie in 65
sich trägt. — Nun, sie hat es ja nicht selber erzeugt,
sondern sie ist ihrerseits Abbild so gut wie die rationalen
Formen; dasjenige aber woher sie gekommen ist, das ist
Klarheit, ist Wahrheit und Ursprünglichkeit; daher dies
auch sich selbst gehört und aus sich selber ist. Ein Ab- 66
bild dagegen hat überhaupt nicht Bestand wenn es nicht
einem andern gehörig wird und in einem andern befind-
lich; denn dem Abbild steht es an, da es einem fremden
gehört, an einem fremden Ding zu weilen, es sei denn
daß es enge verknüpft sei mit dem Urbild. Deshalb kann
es auch nicht sehen, es hat ja nicht genügend Licht; und
wenn es sehen darf, so sieht es andere Dinge die sich in
andern vollenden, und nicht sich selber. Indes, von alle- 67
dem ist also dort oben nichts vorhanden, sondern dort

ist das Sehen und das von ihm Gesehene beisammen, das
Gesehene ist von der gleichen Art wie das Sehen und das
Sehen von der gleichen Art wie das Gesehene. Wer also
soll da aussagen welcher Beschaffenheit es ist? Der welcher
68 sieht; es sieht aber der Geist. Gilt doch sogar hier unten
von der Sehkraft, welche Licht ist (oder vielmehr: mit
dem Lichte eins geworden), daß sie Licht sieht, denn sie
sieht Farben. Jene höhere Sehkraft aber sieht nicht ver-
möge eines andern Dinges, sondern nur vermöge ihrer
selbst, zumal sie ja nicht nach außen sich richtet; sie ist
also das eine Licht welches das andere Licht sieht, nicht
geschieht dies Sehen vermöge eines anderen. Es sieht
also ein Licht das Licht; mithin sieht es selbst sich
69 selber. Dies Licht nun, wenn es in der Seele erstrahlt,
macht sie hell, und das heißt: macht sie geisthaft, und
das heißt: macht sie sich selber, dem oberen Lichte, ähn-
lich. So also wie dieser Widerschein des Lichtes ist, der in
der Seele auftritt, von der gleichen Beschaffenheit, nur
noch herrlicher, größer und klarer stelle dir Geist und
geistigen Gegenstand vor, dann wirst du nicht weit von sei-
70 nem Wesen entfernt sein. Wenn nun dies Geistige auf die
Seele herabglänzt, gibt es ihr ein klareres Leben; und zwar
Leben nicht als das zeugende verstanden, im Gegen-
teil, es wendet ja die Seele auf sich selber zurück und
hindert sie sich auszubreiten, sondern läßt sie zufrieden
71 sein mit dem Leuchten in ihr selber; Leben aber gewiß
auch nicht verstanden als wahrnehmendes, denn die
Wahrnehmung schaut nach außen und nimmt die Außen-
dinge in höherem Grade wahr, wer aber jenes Licht der
wahren Dinge erhielt, der sieht gleichsam in höherem
Grade nicht die sichtbaren Dinge sondern ihr Gegenteil;
so bleibt nur übrig, daß die Seele geisthaftes Leben hin-
zuempfängt — einen Widerschein des Lebens des Geistes,
72 denn die wahren Dinge sind nur dort im Geiste. Das
Leben aber im Geiste und seine Verwirklichung ist das
ursprüngliche Licht das ursprünglich und für sich selber
leuchtet, ist in sich selbst erstrahlender Glanz, leuchtend
und zugleich erleuchtet, das wahrhaft Geistige, denkend

sowohl wie gedacht, von sich selber gesehen und nicht eines
andern bedürfend welches es sähe (denn es ist selber das
Gesehene); welches auch für uns durch eben diese Kraft 73
kenntlich wird, so daß auch bei uns seine Erkenntnis durch
es selber zu Stande kommt (denn woher könnten wir
sonst von ihm sprechen?); es ist von einer Beschaffenheit 74
daß es deutlicher nur von ihm selber erfaßt wird und von
uns nur durch seine Vermittlung, daß aber vermöge ent-
sprechender Rückschlüsse auch unsere Seele zu ihm hin-
aufgeführt werden kann, sie sieht sich selber als Abbild
von Jenem an, ihr eignes Leben ist ein Nachbild und
Gleichnis von Jenem, und wenn sie Es denkt, wird sie
gottartig und geistartig; und wenn einer Auskunft ver- 75
langt von ihr, von welcher Beschaffenheit Jener voll-
kommene und gesamte Geist ist, der ursprünglich sich
selber erkennt, so tritt sie zunächst selber in den Geist
ein oder gibt dem Geist Raum sich in ihr zu verwirk-
lichen — dann weist sie sich selber vor: sie trägt an sich 76
die Dinge von denen sie beim Geist Erinnerung erhielt;
daher kann man vermittels der Seele als eines Nachbildes
in gewissem Sinne den Geist erblicken, und zwar ver-
mittels einer Seele welche dem Geiste genauer ange-
glichen ist, soviel denn von der Seele zur Angleichung
mit dem Geiste gelangen kann.

Die Seele also, scheint es, und der Seele Göttlichstes 9
muß ins Auge fassen, wer den Geist erkennen will und was 77
er ist. Das nun kann vielleicht auch auf die Weise gesche-
hen, daß du vom Menschen, und zwar natürlich von dir
selbst, zuerst den Leib abstreichst; dann auch die Seele die 78
ihn formt, aber auch fein säuberlich die Wahrnehmung,
gewiß aber auch Begierde, Zorn und all diese Narren-
possen die da am Sterblichen haften: und das, was dann 79
von der Seele übrig bleibt, das ist jenes Stück welches
wir Abbild des Geistes nannten das ein wenig Licht von
Jenem in sich bewahrt, so wie bei der Sonne das Licht
das über die Kugel ihrer Masse hinaus um sie und aus ihr
erstrahlt. Bei der Sonne würde man kaum zugeben wollen 80
daß das Licht welches um sie ist, auf sich selber besteht,

da es aus ihr seinen Ursprung nahm und wohl um sie
verbleibt, dabei geht aber doch immer ein neues Stück
nach dem andern je aus dem Vorgeordneten hervor, bis
das Licht zu uns auf die Erde gelangt; sondern man wird
auch von dem ganzen um die Sonne befindlichen Licht
anzusetzen haben daß es in einem andern Körper befind-
lich ist, denn sonst würde man unter der Sonne einen
Zwischenraum zugestehen müssen der leer von Körper
81 ist. Die Seele dagegen ist aus dem Geiste als eine Art
ihn umgebendes Licht entstanden, so ist sie mit ihm ver-
knüpft, sie ist weder in einem andern Körper (sondern
eben um ihn) noch hat sie einen Ort, denn auch der Geist
hat keinen Ort. Somit ist das Licht der Sonne Licht in
der Luft, die Seele aber, die von einer entsprechenden
Beschaffenheit ist, ist reines Licht, sodaß sie auf sich selbst
beharrt und als solche sichtbar wird sowohl für sich selber
wie für ihresgleichen.

82 So muß also die Seele durch Rückschluß ermitteln, von
welcher Beschaffenheit der Geist ist, indem sie von sich
selber ausgeht. Der Geist dagegen erkennt sich selber
nicht durch ein Schließen über sich; denn er ist beständig
bei sich selber, wir Menschen aber nur wenn wir zu ihm
hingelangen; denn unser Leben ist zerteilt, wir haben eine
83 Vielzahl von Leben; der Geist aber bedarf nicht eines
anderen Lebens oder mehrerer, sondern die welche er
darbietet, bietet er andern dar und nicht sich selber;
denn er bedarf ja nicht der niederen Wesen, auch bietet
er das Niedere nicht sich selber dar, da er ja das gesamte
All besitzt, und zwar nicht nur die Nachbilder, denn er
besitzt die ursprünglichen Dinge selber, vielmehr er be-
84 sitzt sie nicht, sondern er ist sie selber. — Ist nun aber
jemand nicht im Stande die oberste Seele zu erreichen,
die rein denkende, so nehme man den vorstellenden
Seelenteil und steige von ihm aus nach oben. Vermag
man auch das nicht, so nehme man die Wahrnehmung,
welche die Formen in gröberer Wirklichkeit liefert, die
Wahrnehmung sowohl die bei sich selber bleibt mit ihren
Fähigkeiten wie die Wahrnehmung welche dann in die

Welt der Formen hinaustritt. Ja wenn man will mag 85
man gar hinabsteigen zur zeugenden Seele und bis zu
ihren Hervorbringungen, dann steige man von hier aus
wieder nach oben, von den letzten Formen hinauf zu den
im andern Sinne letzten, oder besser gesagt: ersten
Formen.

Soviel hiervon. Wäre aber übrigens jenes Erste nur 10 86
das Geschaffene, so wäre es nicht das letzte; sondern dort
oben ist das Schaffende das Erste, daher es ja auch
Erstes heißt. Es muß also zugleich auch das Schaffende
sein, beide müssen Eines sein; sonst würde man noch
einer weiteren Instanz bedürfen. Wie aber? wird man
nicht noch wieder einer andern Instanz bedürfen, welche
jenseits von dieser liegt? Oder ist das eben der Geist? —
Und warum sieht diese Instanz nicht sich selber? Nun,
sie bedarf mit nichten des Sehens.

Doch sei dies für später verspart; jetzt wollen wir 87
nochmals anheben — denn es ist ja keine Kleinigkeit
um die wir forschen — und also nochmals festlegen daß
dieser Geist des Sichselbersehens sehr wohl bedarf, viel-
mehr das Sichselbersehen besitzt, erstlich weil er viel-
fältig ist, und zu zweit weil er einem Andern gehört; und 88
daß er notwendig mit der Fähigkeit des Sehens begabt
sein muß, und zwar des Sehens von jenem Ersten, und
daß sein Wesen Sehen ist; denn wenn es noch etwas
anderes gibt, dann muß das Sehen sich darauf beziehen,
gibt es aber nichts anderes mehr, so ist das Sehen nutzlos.
Der Geist muß also vielfältig und nicht Eines sein, damit 89
überhaupt ein Sehen stattfinden könne; es muß ferner das
Sehen mit dem Gesehenen zusammenfallen, und das was
von sich selber gesehen wird, muß Vielheit sein; denn was
schlechthin Einheit ist, hat ja in sich kein Objekt auf das
es seine Einwirkung richten kann, sondern wenn es wirk-
lich völlig einsam und allein ist, so muß es stillestehen.
Denn sofern etwas Wirkung übt, wird sie von einem auf 90
ein anderes ausgeübt; gäbe es nicht diese Scheidung von
einem und anderem, was sollte es da für ein Wirken her-

vorbringen, oder wohin aus sich heraustreten? Daher
muß, was wirkt, entweder auf ein anderes Wesen Wirkung
üben, oder, wenn es in sich selber wirken soll, selber ein
vielfältiges Ding sein. Tritt ein Ding aber garnicht aus
sich hervor zu einem andern hin, so steht es stille; steht
es aber in jeder Hinsicht stille, so kann es nicht denken.
91 Es muß demnach das Denkende, wenn es denkt, in der
Zweiheit sein (und zwar ist entweder das eine Glied dieser
Zweiheit außerhalb, oder beide sind innerhalb desselben
Wesens vereint), das Denken muß immer in der Anders-
heit sich befinden und dabei doch auch notwendig in der
Selbigkeit; und das was im echten Sinne gedacht wird,
muß im Verhältnis zum Geiste sowohl ein selbiges sein
92 wie ein anderes. Aber auch jedes einzelne der gedachten
Dinge enthält dieses Miteinander von Selbigkeit und An-
dersheit begrifflich in sich; was sollte man denken, das
nicht die Scheidung zwischen Einem und Andern ent-
hielte? Auch wenn das einzelne rationale Form ist, ist
93 es ja Vielheit. So erfaßt es sich selber nur dadurch daß
es ein bunt differenziertes Auge ist. Denn wenn es auf
einen einheitlichen, ungeteilten Gegenstand hinblickte,
so wäre es alsbald ohne Wort und Begriff; denn was
sollte es über diesen Gegenstand aussagen, wessen von
94 ihm innewerden? Es müßte ja dies schlechthin Ungeteilte
selber, sollte es sich selber aussagen, zuvor sagen was es
nicht ist (und schon damit wäre es erst Vielheit um Ein-
heit sein zu dürfen); erst dann kann es sagen 'ich bin dies',
und wenn es dies sagt, so meint es entweder mit 'dies'
etwas von ihm verschiedenes, und dann spricht es un-
wahr; oder ein ihm Akzidierendes: dann bezeichnet es
sich damit als Vielheit (es könnte höchstens sagen: 'bin
95 bin' und 'ich ich'). — Wenn es nun aber nur zwei Wesen
gäbe und das eine spräche: 'ich und dies' —?! Nun,
auch dann ist notwendig schon eine Vielheit vorhanden;
denn es spricht ja von beiden als von Unterschiedenen,
auch der Gesichtspunkt der Unterscheidung wäre vor-
handen, auch gäbe es bereits Zahl und vieles andere.
96 Es muß also das Denkende ein in sich Unterschiedenes

ergreifen und das Gedachte, da es im Denken erfaßt wird, ein in sich Differenziertes sein. Andernfalls gibt es von ihm kein Denken, sondern nur ein Berühren, ein Anfassen ohne Wort und Begriff, ein vorgängiges Denken ehe es das Denken noch gibt und ohne daß das Berührende dabei denkt. — Anderseits darf aber auch das Denkende seinerseits nicht einfach bleiben, und das um so mehr als es sich selber denkt, denn dann muß es sich selber verdoppeln — auch wenn man einräumt daß sein Schweigen Verständnis bedeuten kann. Jenes Höchste aber hat es 97
nicht nötig sich gleichsam eifrig selber auszuforschen — denn was kann es Neues lernen wenn es sich denkt? Bereits vor dem Denken ist es ja in seinem ganzen Seinsinhalt für sich selber da. Auch ist ja die Erkenntnis eine Art von Verlangen, gleichsam das Auffinden von etwas das man erst suchen mußte. Was also ganz ohne Unterschiedenheit ist, das bleibt bei sich selber und sucht nichts über sich erst zu ermitteln. Das aber was sich selber entfaltet, das ist dann eben auch Vielheit.

Daher ist denn auch der Geist vielfältig, wenn er das 11
98 Jenseitige zu denken sich unterfängt. Er denkt in der Tat das Jenseitige selber; will er es aber als ein Einfaches in den Blick nehmen, so nimmt er es, wenn er Abschied nimmt, als ein Ding mit sich das in ihm selber zu immer neuer Vielfalt wird: gewiß, er machte sich auf zu Jenem nicht 99
als Geist sondern wie eine Sehkraft die noch nicht zum Sehen gelangt ist, und doch brachte sie beim Abschied ein Ding mit welches sie selber zur Vielheit gemacht hatte; so war es ein anderes, dessen sie begehrte (sie hatte davon nur irgend eine unbestimmte Vorstellung in sich), ein anderes das sie beim Abschied mitbekam — sie hatte es bei sich zur Vielheit gemacht; auch besitzt die Sehkraft 100
nun eine Prägung des Schaunisses (sonst hätte sie es nicht einlassen können daß es bei ihr statthabe), und diese Prägung bedeutet ein Vielwerden statt des Einsseins; und so erkannte die Sehkraft das Schaunis und sah es; und in diesem Augenblick wurde sie sehende Sehkraft. Indem sie dies nun aber besitzt, ist sie im gleichen Augenblick Geist, und besitzt es als Geist, während sie zuvor

101 nur ein Drang war und ungeprägtes Sehen. Dieser Geist also nahm das Jenseitige in den Blick und als er es faßte, wurde er Geist, aber Geist welcher ständig in sich differenziert ist und zu Geist, Wesenheit und Denken wird, wenn er denkt; denn vorher war er nicht Denken da er kein Gedachtes hatte, und nicht Geist da er noch nicht
102 gedacht hatte. Das aber was vor diesen Dingen belegen ist, ist ihr Urgrund, nicht als in ihnen Enthaltenes (denn der Ursprung ist nicht in den Dingen enthalten), sondern als ihr Ausgangspunkt; das aber von dem jedwedes Einzelne ausgeht, ist nicht selber ein Einzelnes sondern unterschieden von ihnen allen; es ist also nicht eines von
103 allen Dingen, sondern vor allen Dingen. Mithin auch vor dem Geiste. Auch sind ja alle Dinge innerhalb des Geistes vorhanden, mithin Jenes auch auf diesem Wege gesichert als vor dem Geiste liegend; wenn ferner die Stufe nach Ihm den Rang 'alle Dinge' hat, so ist Es auch auf diesem
104 Wege 'vor allen Dingen'. Jenes darf ja nicht eines von den Dingen sein vor denen es ist; da darfst du es nicht Geist nennen, also auch nicht das Gute — wenn 'das Gute' eines von allen Dingen bedeutet, auch nicht das Gute; meint es aber das vor allen Dingen Liegende, so sei es
105 so genannt. Wenn der Geist nun Geist ist sofern er vielfältig ist, und das Denken, indem es sich, obschon aus ihm stammend, gleichsam eindrängt, ihn zur Vielheit bringt, dann muß das schlechthin Einfache, das Erste von allen Dingen, jenseits des Geistes sein.

106 Es würde ja, wenn es dächte, nicht jenseits des Geistes sein, sondern Geist; wenn es aber Geist wäre, so müßte
12 es auch seinerseits Vielheit sein. — Was steht denn aber im Wege daß es in diesem Sinne Vielheit sei, solange es als Substanz einheitlich bleibt? Wenn man bei Vielheit nämlich nicht an Zusammensetzung, sondern an die
107 Wirkungskräfte denkt. — Aber wenn diese Wirkungskräfte nicht zu seiner Substanz gehören, sondern Es erst aus dem bloßen Vermögen (*Potenz*) zur Verwirklichung schreiten muß, so ist es gar nicht Vielheit, sondern viel-

mehr unvollständig, bevor es mit seiner Substanz zur Wirksamkeit gelangt. Ist dagegen seine Substanz Wirkungskraft, und seine Wirkungskraft Vielheit, so würde seine Substanz von eben der Anzahl sein wie die Vielheit ausmacht. Das aber lassen wir wohl für den Geist gelten, 108
dem wir entsprechend das Denken seiner selbst zugeschrieben haben, nicht dagegen für das Grundprinzip aller Dinge. Vielmehr muß vor dem Vielen das Eine sein, von dem auch das Viele erst herstammt; es steht ja bei jeder Zahlenreihe das Eine an erster Stelle. — Gewiß, bei 109
der Zahlenreihe lehrt man es so; da sind ja auch die weiteren Zahlen das Resultat von Zusammensetzung. Was aber besteht bei den seienden Dingen für eine Notwendigkeit daß auch hier ein Eines vorhanden sei von dem das Viele herkomme? — Nun, sonst würde ja das Viele ganz auseinandergerissen sein, und jedes Ding käme aus anderer Richtung zu einem bloß zufälligen Zusammentreffen. Will man uns aber entgegenhalten daß aus dem einen 110
und einfachen Geiste (?) die Wirkungskräfte hervorgehen, so setzt man damit bereits etwas Einfaches, das vor den Wirkungskräften liegt. Ferner wird man ja die Wirkungskräfte als etwas immer bleibendes, als Wesenheiten ansetzen; sind sie aber Wesenheiten, so müssen sie verschie- 111
den sein von Dem aus dem sie stammen, denn Jenes bleibt einfach, während das, was aus ihm kommt, in sich selber Vielheit ist und mit Jenem verknüpft. Denn wenn dieseWirkungskräfte dadurch zurWesenheit gelangten daß Jenes irgendeinmal Wirkung zu üben begann, dann gäbe es auch bei Jenem Vielheit. Wenn dies aber die ersten Wir- 112
kungskräfte sind, welche das zweite Wesen hervorbringen und dabei jenes Erste, welches vor diesen Wirkungskräften liegt, bei sich selber verharren lassen, dann hat Jenes die Wirkungskräfte dem Zweiten, das auf Grund der Wirkungskräfte zur Existenz gelangte, eingeräumt (denn Jenes selber ist zu unterscheiden von den aus ihm kommenden Wirkungskräften, denn sie beruhen ja gerade nicht auf einer von ihm ausgehenden Wirkung); andern- 113
falls könnte der Geist ja nicht die ErsteWirkungskraft sein.

Es war ja nicht so daß Jenes gleichsam die Lust anwandelte, es möchte der Geist entstehen, und dann entstand der Geist; dabei würde ja diese Lust zwischen dem Einen selber und dem dann erzeugten Geist dazwischen stehen; auch hat Es überhaupt niemals eine Lust angewandelt, denn dann wäre es ja unvollständig, diese Lust hätte ja das noch nicht wonach es sie gelüstet, auch konnte sie nicht etwa ein Stück eines Dinges haben und ein anderes nicht, es gab ja auch garkein Ding auf das sich ein 114
solcher Impuls hätte richten können. Nein, es ist klar: wenn etwas nach Jenem zur Existenz gelangt ist, so ist es zur Existenz gelangt indem Jenes verharrte in seiner ihm eigenen Wesensart. Folglich muß Jenes, damit etwas Weiteres entstehen könne, Ruhe halten und allerwegen bei sich selber sein; andernfalls würde es sich bewegen ehe es Bewegung gibt, würde denken ehe es Denken gibt, oder seine erste Wirkungskraft wäre unvollendet, da 115
sie bloßer Drang bliebe. Und zu welchem Ziele soll sie sich auf den Weg machen, da sie in solcher Lage ist (?)? Nun, wir wollen einmal die Wirkungskraft die von Jenem gleichsam ausfließt, ansehen wie die von der Sonne ausgehende; dann werden wir die gesamte geistige Wesenheit also als eine Art Licht ansehen, Jener aber steht stille am obersten Gipfel des geistigen Bereiches und herrscht dar- 116
über als König; ohne das hervortretende Licht nun von sich fortzubannen — denn dann würden wir noch ein weiteres Licht vor dem Lichte benötigen —, sondern Er leuchtet hinab und verharrt dabei immer über dem geistigen Bereich; denn das was aus ihm herkommt, ist ja nicht von ihm abgetrennt, ist freilich wiederum auch nicht mit ihm dasselbe; es ist auch durchaus, wie es seiner Beschaf- 117
fenheit entspricht, Substanz; auch ist es keineswegs gleichsam blind, sondern es sieht, es erkennt sich selber und ist das Erste Erkennende. Jenes dagegen, wie es jenseits des Geistes ist, so auch jenseits der Erkenntnis; und wie es in keinem Stücke irgend eines Dinges bedarf, so auch 118
nicht des Erkennens. Sondern das Erkennen wohnt erst der Zweiten Wesenheit inne. Denn auch das Erkennen

ist etwas Einheitliches, Jenes aber ist schlechthin Eins, ohne das 'etwas'; denn wäre es nur etwas Eines, so wäre es nicht das Eine an sich selber; denn das an sich selber liegt vor dem Etwas. Daher Es auch in Wahrheit unaus- 13
sagbar ist; denn was du von ihm aussagen magst, immer mußt du ein Etwas aussagen. Vielmehr ist allein unter 119
allen andern die Bezeichnung 'jenseits von allen Dingen und jenseits des erhabenen Geistes' zutreffend, denn sie ist kein Name, sondern besagt daß es keines von allen Dingen ist, daß es auch keinen Namen für Es gibt, weil wir nichts von Ihm aussagen können, sondern wir versuchen nur nach Möglichkeit uns untereinander einen Hinweis über Es zu geben.

Wenn wir indes die Frage aufwerfen: 'so wird Jenes 120
also seiner selbst nicht gewahr und hat kein Bewußtsein von sich und weiß nichts von sich?', so müssen wir das eine dabei bedenken, daß wir mit solcher Rede uns selber umstürzen und zur gegenteiligen Meinung übergehen. Denn wir machen es vielfältig, wenn wir es zu Erkenn- 121
barem und Erkenntnis machen, und indem wir ihm das Denken zuschreiben, machen wir es des Denkens bedürftig; und wenn ihm auch das Denken innewohnte, es wäre ihm ja zwecklos. Es scheint ja überhaupt daß das Denken 122
ein Vorgang ist, bei dem viele Momente in einen Punkt zusammentreten und dann ein gemeinsames Gewahren (*Bewußtsein*) des Ganzen stattfindet (wenigstens wenn ein Ding sich selber denkt, und das bedeutet ja Denken im echten Sinne), wobei denn jedes einzelne Moment ein Selbst für sich ist und nichts weiter sucht (bezieht sich dagegen das Denken auf die Außendinge, so liegt ein Mangel vor und es ist kein Denken im echten Sinne). Das aber was schlechthin einfach ist und wahrhaft sich 123
selber genug, kennt kein Bedürfen; erst das was im zweiten Sinne sich selbst genug ist, indem es nämlich nur seiner selbst bedarf, dies bedarf des Sichselberdenkens; das was seiner selbst bedarf, erreicht die Selbstgenug- 124
samkeit erst durch seine Ganzheit, indem es aus allen seinen Teilen her zureichend wird und so bei sich selber

weilt und sein Denken auf sich selber richtet. (So ist ja auch das Mitgewahren (*Selbstbewußtsein*) ein Gewahren
125 einer Vielheit, das bezeugt schon sein Name.) Ferner wendet sich sein Denken, welches früher da ist, zurück auf sein Selbst, welches klärlich vielfältig ist. Und wenn es nur diesen einen Ausspruch täte: 'ich bin das Seiende', so spricht es etwas aus das es selber ausgeforscht hat, es spricht glaublich, denn das Seiende ist viel-
126 fältig. Denn wenn es den Blick auf sich als auf ein Einfaches richtete und sagte: 'ich bin das Seiende', so würde es damit sein eignes Wesen sowohl wie das Seiende verfehlt haben. Denn es meint, wenn es wahr spricht, das Seiende nicht in dem Sinne wie ein Stein seiend ist, sondern es umfaßt mit diesem einen Wort die Vielheit der Dinge; denn dies Seiende, welches als wahrhaft seiend angesprochen wird und nicht nur mit einem bloßen Widerschein des Seienden behaftet — ein solches Ding würde ja um dieses Abglanzes willen auch garnicht seiend ge-
127 nannt werden — dies Seiende enthält die Vielheit. Wird nun aber nicht jedes einzelne Ding unter den Vielen vom Seienden gedacht werden? Nun, willst du es allein und für sich abgesondert ins Auge fassen, so wird das Seiende es nicht denken; aber das Sein ist in sich selber vielfältig, und jedes andere Ding, das du nennen magst, ist im Sein enthalten.

128 Wenn dem aber so ist, dann kann das Einfachste von allen Wesen, wenn es etwa ein solches gibt, kein Sichselberdenken haben; denn hätte es dies, so würde es damit Vielheit sein. Somit denkt es weder sich selber, noch
14 gibt es überhaupt eine Möglichkeit es zu denken. — Wie aber können dann wir etwas über Jenes aussagen? Nun, wir sagen wohl etwas über Jenes aus, wir sagen aber nicht Jenes aus, und haben nicht Erkenntnis noch Denken
129 seiner. — Und wie können wir über Es aussagen, wenn wir es nicht haben? Nun, wenn wir es nicht in der Erkenntnis haben, so ist das doch kein schlechthiniges Nichthaben, sondern insoweit haben wir es, daß wir wohl über es, nicht aber es aussagen können. Wir sagen

ja aus was es nicht ist; und was es ist, das sagen wir nicht aus; somit geht das, was wir über es aussagen, von den Dingen aus die später sind als es. Es zu haben aber sind 130
wir nicht gehindert, auch wenn wir es nicht aussagen können; sondern so wie die Gottbegeisterten, Besessenen soviel wohl wissen daß sie ein Größeres in sich tragen auch wenn sie nicht wissen was, dann aber auf Grund der Erschütterungen die ihnen zuteil werden, auch etwas aussagen, indem sie auf Grund dieser Erschütterungen in gewisser Weise dessen gewahr werden der sie hervorruft, obgleich diese verschieden sind von ihm; ebenso, 131
scheint es, stehen auch wir zu Jenem; wenn wir des reinen Geistes habhaft sind, so erahnen wir es, daß dies der innere Geist ist, welcher Substanz verleiht und alles was dieser Stufe angehört; wie herrlich also muß erst Jener sein 132
welcher nicht alledies ist sondern etwas Höheres als das was wir von ihm aussagen, ja er ist mehr und größer als wir überhaupt aussagen können, denn er steht höher als Wort und Geist und Wahrnehmung, er gibt diese Dinge dar, ist sie aber nicht selber.

Wie kann Er sie aber dargeben? Entweder indem 15
er sie hat, oder indem er sie nicht hat. Indes was er 133
nicht hat, wie kann er das dargeben? Und hat er sie, so ist er nicht einfach; hat er sie nicht, wie kann dann aus ihm die Vielheit kommen? Denn daß ein Eines 134
aus sich ein Einfaches herausstelle, könnte man vielleicht noch zugeben (obgleich auch dies eine schwierige Frage wäre wieso dies aus dem schlechthin Einen möglich sei, dennoch aber, man kann sagen so wie aus einem Licht der es umlagernde Glanz) — wieso aber viele Dinge? Nun, das was aus Jenem kommt, soll ja 135
nicht dasselbe sein wie Jenes; wenn nun nicht dasselbe, so gewiß nicht besser, denn was könnte besser sein als das Eine oder es sonst irgend übertreffen? Mithin geringer; und das heißt mangelhafter. Und was ist mangelhafter als das Eine? Das Nichteine, somit Vielfältige, welches dennoch nach dem Einen trachtet, also Eines-Vieles ist. Denn alles was Nichteines ist, wird durch das Eine 136

erhalten und ist was es ist vermöge des Einen; denn wenn es nicht, obgleich aus vielen Dingen bestehend, zu einer Einheit wird, so kann man von ihm nicht 'ist' sagen; und wenn auch einer von jedem einzelnen dieser Bestandteile sagen kann was er ist, so kann er das doch nur deshalb
137 sagen weil jeder von ihnen ein Eines und Nämliches ist. Das ferner, welches nicht Vielheit in sich enthält, das ist seinerseits nicht durch Teilnahme am Einen Eines, sondern ist selber Eines, nicht die von einem andern Ding ausgesagte Einheit, sondern insofern es dasjenige ist, von dem irgendwie die andern Dinge ihr Einssein erst erhalten, die einen aus
138 näherer, die andern aus weiterer Entfernung. Das nächste nämlich was nach Ihm kommt (*der Geist*), gibt eben dies, daß es das Nächste nach Ihm ist, darin zu erkennen daß seine Vielheit Allerwärts-Eines ist; ob sie gleich Vielheit ist, dennoch ist sie auf derselben Stelle, du könntest sie nicht scheiden, weil alles in ihr beisammen ist; ist ja doch jedes Einzelding das aus ihm stammt, solange es am Leben teilhat, Eines-Vieles; denn als Eines-Alles vermag dies Allerwärts-Eine sich natürlich nicht zu er-
139 weisen. Jenes selber aber ist Eines-Alles, denn es ist der große Urgrund; der Urgrund nämlich ist eigentlich und wahrhaft Eines. Das aber was nach dem Urgrund kommt, ist, da das Eine gleichsam in dieser Weise auf ihm lastet, Alles was am Einen teilhat, und auch jedes beliebige Stück von ihm ist Alles und Eines.

140 Was aber ist das für ein 'Alles'? Nun, diejenigen Dinge deren Urgrund Jenes ist. Und wieso ist denn Jenes Urgrund aller Dinge? Etwa weil es die Gesamtheit erhält indem es jedes einzelne Ding dasein läßt, oder weil es sie auch alle ins Dasein gerufen hat? — Wieso ist denn aber Jenes der Urgrund? — Nun, es trägt die Dinge
141 zuvor in sich. — Es ist doch aber vorhin festgestellt worden daß es dann Vielheit wäre! — Indes vielleicht enthält es sie derart in sich daß sie nicht geschieden sind, und erst auf der zweiten Stufe werden sie durch die rationale Form geschieden? Denn dort treten sie in die Verwirklichungen ein; Jenes aber ist erst die Möglichkeit (*Potenz*)

aller Dinge. — Indes wie soll man sich diese 'Möglichkeit' im einzelnen vorstellen? Es kann ja nicht als nur potentiell angesprochen werden wie die Materie, welche ja alles in sich aufnimmt; denn sie ist lediglich erleidend. — Nein, aber gerade im entgegengesetzten Sinne: weil Es hervorbringt! — Aber wie kann Es eigentlich hervor- 142
bringen was es nicht in sich trägt? Denn Es kann ja nicht aufs Geratewohl hervorbringen, auch nicht auf Grund einer Erwägung was es hervorbringen will; hervorbringen aber tut es trotzdem. — Nun, es ist vorhin gesagt worden, daß, wenn etwas aus dem Einen hervorgeht, dies anders sein muß als Es, ist es aber anders, so nicht eines, denn Eines ist ja Jenes; wenn aber nicht Eines, so muß es notwendig Zweiheit und dann auch Vielheit sein; denn dann gibt es bereits Andersheit und Selbigkeit und Wiebeschaffenheit und dergleichen mehr.

Daß also das aus Jenem kommende nicht Eines sein 143
kann, dürfte damit erwiesen sein. Daß es aber Vielheit sein muß und zwar eine derartige Vielheit wie sie an dem Jenem Nachgeordneten zu beobachten ist, das ist freilich noch ein schwieriger Punkt der das Verweilen lohnte. Auch ist noch die Notwendigkeit zu prüfen, daß überhaupt 16
etwas Jenem Nachgeordnetes da sein muß. Daß es etwas 144
geben muß das dem Ersten nachgeordnet ist, das haben wir nun bereits anderwärts dargelegt, und haben allgemein gezeigt, daß Es Vermögen ist, unerschöpfliches Vermögen, und daß sich dies aus der Beobachtung aller übrigen Wesen bestätigt, denn es gibt kein Wesen auch unter den niedersten, welches nicht das Vermögen zum Zeugen hätte. Jetzt aber haben wir das andere hinzuzufügen, 145
daß der Ursprung, da die Erzeugung von Wesen nicht ein Hinauf- sondern nur Hinabschreiten bedeuten kann, nur ein weiteres sich Ausbreiten in der Vielheit, daß also der Ursprung jeglicher Wesen einfacher ist als diese Wesen selber. Das also was die sichtbare Welt hervorgebracht 146
hat, ist nicht selber sichtbare Welt, sondern Geist und geistige Welt; so ist also auch Das was vor dem Geiste liegt und ihn erzeugt hat, selber nicht Geist noch geistige

Welt, sondern einfacher als der Geist und einfacher als die
147 geistige Welt. Nicht also aus Vielem wird das Viele, sondern unser Vieles hier wird aus Nichtvielem; denn wäre auch Jenes selber vieles, so wäre es nicht der Urgrund, sondern es müßte ein anderes Prinzip vor ihm geben. Es muß also sich zur eigentlichen Einheit verdichten, überhoben aller Vielheit und jeder Art von Entfaltung (?), wenn es wahrhaft einfach sein soll.

148 Wie aber kommt es daß das aus Ihm entstandene rationale Form ist, und zwar vielfältige und allumfassende, während Jenes doch natürlich nicht rationale Form ist? Ist es das aber nicht, wie kann aus dem was nicht rationale Form ist, die rationale Form hervorgehen? Wie ferner das Gutgestaltige aus dem Guten? Was trägt es von Je-
149 nem in sich daß es gutgestaltig heißen kann? Vielleicht das Gleichbleibende, Unveränderliche? Aber was hat das mit dem Guten zu tun? Das Unveränderliche wollen wir ja erst dann haben wenn die guten Dinge schon da sind. Nein, wir suchen zuvor jenes aus dem herauszutreten nicht nötig werden wird, da es gut ist. Wäre es aber nicht gut, nun dann wäre es besser sich von ihm zu trennen. —
150 Ist es also gut ein Leben zu haben das unveränderlich ist, und darin zu verharren aus freien Stücken? Ist dies Leben für es zufriedenstellend, so sucht es dann klärlich nichts weiter; und das Unveränderliche schiene dann
151 den Sinn zu haben daß das Vorhandene hinreicht. Wenn nun aber gar alle Dinge vorhanden sind, ist erst recht dies Leben zufriedenstellend, noch dazu wo sie in der Weise vorhanden sind daß sie nicht andere sind sondern es selber. Ist aber in ihm das gesamte Leben und zwar das klare und vollendete Leben, so ist in ihm auch die gesamte Seele und der gesamte Geist, und kein Stück an
152 Seele oder Geist steht fern von ihm. Folglich ist es sich selber genug und braucht nichts weiter zu suchen; und wenn es nichts zu suchen braucht, so hat es in sich selber was es suchen müßte, wärs nicht vorhanden. So hat es also in sich selber das Gute, welches dann also ein Ding ist das wir Leben und Geist genannt haben, oder

sonst etwas diesen Anhaftendes. Indessen wenn dies das 153
Gute ist, so kann es nichts mehr jenseits dieser Dinge
geben. Wenn nun aber Jenes existiert, so ist klärlich
das Leben des Zweiten auf Jenes gerichtet, ist an Je-
nes geknüpft und hat sein Dasein von Jenem, denn Je-
nes ist sein Urgrund. Mithin muß Jenes mächtiger sein 154
als Leben und Geist; denn dann kann Es zu sich hinkehren
das Leben der zweiten Stufe, welches ein Nachbild ist
des in Jenem befindlichen Prinzips nach dessen Norm
die zweite Stufe lebt, kann zu sich hinkehren den Geist
der zweiten Stufe, welcher ein Nachbild des in Jenem
befindlichen Prinzips ist, was dies denn auch immer sein
mag. Was aber ist nun mächtiger als das Leben, welches 17
doch in höchstem Maße vernunftgeleitet ist und frei von 155
Straucheln und Fehle, und mächtiger als der Geist welcher
doch alle Dinge in sich enthält, mächtiger als das Gesamt-
leben also und der Gesamtgeist? Falls wir erwidern 'das
was sie geschaffen hat' — nun, wie hat es sie denn ge-
schaffen? Wenn wir aber nichts mächtigeres ermitteln 156
können, dann wird unsere Überlegung nicht hinaufschrei-
ten zu etwas Anderem, sondern hier beim Geist stehen
bleiben; indes ist es unerläßlich hinaufzuschreiten, aus
vielen andern Gründen und zumal weil der Geist nur die
Selbstgenügsamkeit hat die aus allen Dingen herrührt
aus denen er besteht, von denen aber natürlich jedes
Einzelne mangelhaft ist; ferner weil jedes Einzelne am
Einen-an-sich teilhat, also am Einen nur teilnimmt und
nicht selber Eines ist. Was also sollte es sonst sein an 157
dem es teilhat, welches es sowohl zu Einem macht wie
zu Allem zumal? Wenn dies aber jedem Einzelnen das
Dasein gibt und die Vielheit des Einzelnen und das Ein-
zelne selber lediglich durch das Vorhandensein des Einen
sich selbst genug ist, so ist klar daß Jenes nur darum
Substanz und Selbstgenugsamkeit hervorzubringen ver-
mag weil es selber nicht Substanz ist, sondern jenseits
der Substanz und jenseits der Selbstgenugsamkeit.

Haben wir damit genug gesagt und dürfen uns emp- 158

fehlen? Nein, die Seele ist noch trächtig, ja ists noch mehr
als zuvor; so ist es vielleicht so weit, daß sie gebären muß;
denn sie hat sich zu Jenem hinaufgeschnellt und ist dort
voll und trächtig geworden. Indessen wir wollen sie noch-
mals besprechen, vielleicht finden wir ein Zaubersprüch-
lein gegen die Wehen. Vielleicht könnte auch schon das
bereits Gesagte helfen, wenn man sie oft damit bespräche.
159 Aber was haben wir denn für einen neuen 'Zauberspruch'?
Sie hat zwar alles Wahre durchmustert, auch alle jene
Wahrheit an der wir nur Anteil haben, trotzdem aber
macht sie sich davon wenn einer will daß sie aussagt und
gliedernd denkt; denn das gliedernde Denkvermögen muß,
um etwas aussagen zu können, eins nach dem andern
ergreifen, denn erst so kommt ja der Ablauf des Denkens
160 zustande. Bei dem aber welches schlechthin einfach ist,
wie soll es da einen Ablauf des Denkens geben? Nein,
dort genügt auch wohl ein geistiges Berühren. Indem
man aber berührt, hat man, in dem Augenblick wo man
vollkommen berührt, weder Vermögen noch Muße irgend-
etwas auszusagen, sondern man reflektiert erst nachträg-
161 lich darüber. Man muß aber annehmen daß man Jenen
in dem Augenblick gesehen hat wo die Seele mit eins von
einem Licht erfüllt wird, denn das kommt von Ihm, das
ist Er selbst; und in dem Augenblick soll man glauben
daß Er zugegen ist wo er wie ein anderer Gott, den je-
mand in sein Haus herbeiruft, erscheint und ihm leuchtet;
denn wär er nicht erschienen, hätte er nicht geleuchtet.
162 So kann denn auch die Seele, wenn sie unerleuchtet ist,
Jenen nicht erschauen, ist sie aber erleuchtet, so hat sie
was sie suchte. Und das ist das wahrhafte Endziel für die
Seele, Jenes Licht anzurühren und es zu erschauen — in
sich selber, nicht in einem fremden Licht, sondern in
eben dem durch welches sie überhaupt sieht. Denn das
wodurch sie erleuchtet wurde, ist eben das Licht das es
zu erschauen gilt (man sieht ja auch die Sonne nicht in
einem fremden Licht). — Und wie kann dies Ziel Wirk-
lichkeit werden? — Tu alle Dinge fort!

50. EROS

III 5 *περὶ ἔρωτος*

Den Eros gilts zu untersuchen und die Frage zu prüfen ob er ein Gott ist oder Dämon, oder nur eine Empfindung der Seele, oder zum Teil Gott oder Dämon, zum andern Teil auch Empfindung, und von welcher Beschaffenheit jedes dieser Stücke ist; dabei seien die Anschauungen der einfachen Menschen sowenig übergangen wie die Lehren die in der Philosophie hierüber lautgeworden; besondere 2 Beachtung aber erfordert das was der göttliche Platon hierüber denkt, welcher ja an vielen Stellen seiner Schriften eingehend über den Eros gehandelt hat; er hat den Eros ja nicht nur für eine in den Seelen auftretende Empfindung erklärt, sondern nennt ihn auch Dämon und hat von seiner Entstehung erzählt und von dem Wie und Woher seines Ursprungs.

Was nun die Empfindung angeht für die wir den Eros 3 verantwortlich machen, so weiß ja jedermann daß sie auftritt in der Seele welche danach verlangt ein Schönes zu umfangen und daß dies Verlangen entweder aus einer zuchtvollen Gesinnung kommt welche mit der Urschönheit vertraut ist, oder aber auch im Enderfolg auf die Verübung von etwas Häßlichem abzielt. Der Philosophie 4 aber liegt es ob von hier aus nun weiter zu fragen woher der Eros in diesen beiden Formen seinen Ursprung nimmt. Und wer etwa diesen Ursprung erblicken wollte in einem vorgängigen Trachten der Seele nach dem Urschönen, im Wiedererkennen des Urschönen, im unbewußten Innewerden seiner stammverwandten Zugehörigkeit — der würde, meine ich, damit die wirkliche Ursache treffen. Das Häßliche nämlich ist entgegengesetzt sowohl der 5

Natur wie der Gottheit. Die Natur richtet ja beim Schaffen ihren Blick auf das Schöne, sie blickt auf das Begrenzte, welches auf der Seite des Guten steht; das Unbegrenzte dagegen ist häßlich und gehört zur andern Seite. 6 Die Natur ferner hat ihren Ursprung in Jener Welt, nämlich beim Guten und Schönen. Was aber einer bewundert und wem er verwandt ist, dessen Abbilder empfindet er ebenfalls als zugehörig.

7 Wer aber diese Ursache nicht gelten lassen will, der kann nicht erklären unter welchen Umständen und aus welchen Gründen die erotische Empfindung auftritt, noch nicht einmal bei denen die geradezu um der geschlechtlichen Vereinigung willen lieben. Denn auch diese möchten 'im Schönen zeugen'; es wäre ja unsinnig wenn die Natur, welche doch Schönes hervorbringen will, im Häßlichen 8 zeugen wollte. Freilich, den Menschen die von diesseitigem Eros bewegt sind, genügt es das diesseitige Schöne, welches hier zugegen ist in Abbildern an den Leibern, zu besitzen, da das Urbild ihnen hier nicht zugegen ist welches die Ursache ist daß sie das diesseitige Schöne 9 überhaupt lieben. Auch wenn sie vom diesseitigen zur Erinnerung an das jenseitige Schöne gelangen, sind sie doch mit diesem als dem Abbilde zufrieden; erinnern sie sich aber nicht, weil sie nicht wissen was mit ihnen geschieht, so wird das diesseitige von ihnen als das wahre Schöne empfunden; und wenn sie zuchtvoll sind, so ist ihre Zuneigung zum diesseitigen Schönen ohne Fehl, lassen sie sich aber zur Vereinigung hinreißen, so ist das 10 eine Verfehlung. Wer nun die Liebe zum Schönen rein in sich trägt, der ist mit der Schönheit allein zufrieden (mag er dabei sich ans Höhere erinnern oder nicht); wem sich aber noch ein anderer Trieb einmengt, nämlich unsterblich zu sein soweit es ein Sterblicher vermag, der 11 sucht im immer Seienden, Ewigen das Schöne. Und wenn er den Weg der Natur geht, so sät und zeugt er im Schönen (und zwar sät er um der ständigen Dauer willen, im Schönen aber tut er es wegen der Verwandtschaft des Schönen mit der Dauer; denn das ewig Dauernde ist dem

Schönen verwandt, die ewige Wesenheit ist das erste
Wesen von schöner Beschaffenheit, und alles was von
ihm stammt ist ebenfalls schön). Was nicht zu zeugen 12
gewillt ist, wird gewiß durch das Schöne in höherem
Grade selbstgenugsam; das aber was nach Hervorbrin-
gung trachtet, will eben ein Schönes hervorbringen wegen
seiner Mangelhaftigkeit (es ist garnicht selbstgenugsam)
und glaubt, wenn überhaupt, ein solches dann hervor-
zubringen wenn es im Schönen gezeugt wird. Diejenigen 13
aber welche wider Brauch und Natur zeugen wollen,
machen sich wohl nach der Bahn der Natur auf den Weg,
aber sie verirren sich, sie sind von diesem Wege gleich-
sam abgeglitten und liegen am Boden, sie merken nicht
wohin der Eros sie führen wollte, sie begreifen nicht das
Trachten nach Zeugung, nicht den Umgang mit einem
Abbild der Schönheit, noch das Wesen der Schönheit
selber. Aber zurück zur Sache: diejenigen also, welche den 14
schönen Leib auch um des geschlechtlichen Umgangs
willen lieben, lieben ihn dennoch deshalb weil er schön
ist; ebenso aber auch diejenigen deren Verlangen in der
geschilderten Weise mit jenem andern Trieb vermengt
ist, sie lieben die Weiber um zugleich auch das Fort-
bestehen zu erreichen, wenn sie aber Weiber lieben die
nicht schön sind, so ist das lediglich eine Entgleisung des
Triebes (höher stehen aber natürlich die ersteren). An- 15
ständig verhalten sich beide; nur daß einige nur die hie-
sige Schönheit anbeten und daran genug haben; andere,
in denen Erinnerung wach wurde, verehren auch die jen-
seitige Schönheit, doch mißachten sie darum die dies-
seitige nicht, sie sehen in ihr das Geschöpf und Spielwerk
der jenseitigen. Alle diese bewegen sich um das Schöne 16
ohne Häßliches; die andern aber, die ins Häßliche geraten,
tun dies auch nur um des Schönen willen; es ist ja nicht
selten daß ein Trachten nach dem Guten zum Abgleiten
ins Schlechte führt.

Soviel von den erotischen Empfindungen der Seele.
Was aber den Eros betrifft den als Gott ansehen nicht 17

nur die gewöhnlichen Menschen sondern Theologen so-
wohl wie auch Platon an vielen Stellen — er spricht
von 'Eros Aphroditens Sohn' und schreibt ihm das Amt
zu 'Aufseher der schönen Knaben' zu sein, er wecke die
Seelen zur jenseitigen Schönheit oder mehre den schon
vorhandenen Trieb nach dort oben — so ist dieser in erster
18 Linie Gegenstand unseres Philosophierens; übrigens ist
auch beizuziehen was im 'Symposion' steht, wo er ihn
nicht Sohn der Aphrodite sein läßt, sondern an Aphro-
ditens Geburtstag gezeugt von der 'Armut' und dem
'Wohlstand'.

19 Unsere Darlegung erfordert übrigens, wie es scheint,
auch einige Worte über Aphrodite, gleichgültig ob man
Eros ihren Sohn oder nur ihren Begleiter nennt; und
zwar erstlich, was für eine Aphrodite gemeint ist, sodann
wie es kommt daß er entweder ihr Sohn oder ihr Begleiter
ist oder in welchem Sinne es möglich ist daß er beides
20 zugleich sein soll. Aphrodite also ist nach unserer Lehre
eine zwiefache, die eine nennen wir die Himmlische, da
sie dem Himmel (*Uranos*) gehört (?); die andere stammt
von Zeus und Dione, die befaßt sich mit den irdischen
Liebesverbindungen; jene erste aber ist mutterlos und
steht über einer Entstehung aus hochzeitlicher Verbin-
dung, denn es gibt ja im Himmel garkeine Hochzeiten.
21 Die himmlische nun muß, wenn es heißt sie stamme von
Kronos, und Kronos der Geist ist, notwendig die aller-
göttlichste Seele sein, die unmittelbar aus ihm kommt,
ungetrübt aus dem Ungetrübten, und dort oben verharrt,
sie will garnicht in die hiesige Welt hinab noch kann sies,
22 denn ihre Anlage verbietet ihr im Niederen zu wandeln,
da sie abgetrennte Substanz ist und der Materie unteil-
hafte Wesenheit (mutterlos hat man sie daher sein lassen
und wollte damit dunkel auf ihr Wesen deuten), sie die man
wohl Göttin mit Fug nennen mag und nicht Dämon, da sie
23 unvermischt ist und rein bei sich selber verharrt. (Denn
was unmittelbar aus dem Geiste erwuchs, ist auch seiner-
seits ein Reines, da es durch die Nähe zum Geist in sich
selber stark wird; wie denn die Seele die eigne Begierde

auf den Sitz neben den Erzeuger verweist, welcher stark genug ist sie droben festzuhalten, von wo sie nicht herabstürzen wird, die mit dem Geist verknüpfte Seele, weit eher noch als die Sonne um sich herum festzuhalten vermag was an Licht sie umstrahlt, aus ihr kommend und mit ihr verbunden.)

Indem nun die Aphrodite dem Kronos folgt, oder 21
meinetwegen dem Vater des Kronos Uranos, richtete sie ihr Wirken auf ihn, sie faßte Zuneigung zu ihm, entbrannte in Liebe und zeugte mit ihm den Eros; und jetzt blickt sie mit Eros zusammen auf ihn; ihre Wirkungskraft hat ihn zu einer Substanz und Wesenheit gemacht; nun 25
blicken beide dort hin, sie die ihn gebar und der schöne Eros, der geboren wurde als eine Substanz welche immer auf ein anderes Wesen, ein schönes, ausgerichtet ist, und ihr Sein besteht darin gleichsam der Mittler zu sein zwischen dem Sehnenden und dem Ersehnten, als das Auge 26
der Sehnsucht welches dem Liebenden durch seine Kraft das Erschauen des Ersehnten verschafft, dabei aber voranläuft und, noch ehe es jenem die Möglichkeit gab vermöge seines Auges zu schauen, sich selber an dem Schaunis ersättigt; er sieht früher als jener, doch nicht in gleicher Weise, denn im Liebenden wurzelt das Schaunis fest, der Eros aber weidet sich nur an dem Anblick des Schönen, der an ihm vorüberflieht. Daß der Eros aber 3 27
eine Substanz ist, Wesenheit aus einer Wesenheit, wohl geringer als die ihn schuf, dennoch aber Wesenheit, daran sollte man füglich nicht zweifeln. Denn auch jene Seele war Wesenheit, da sie entstanden ist und lebt aus der ihr vorgeordneten Wirkungskraft und aus der Wesenheit des Seienden welche auf Jenes schaute das die Erste 28
Wesenheit ist, und mit leidenschaftlicher Hingabe schaute — es war dies der Seele erstes Schaunis, sie schaute auf es als auf ihr höchstes Gut und ergötzte sich im Schauen; was sie sah war so beschaffen daß sie dies 29
Schauen nicht als Nebenwerk betreiben konnte; so daß sie denn gewissermaßen im Bann dieser Lust, dieses gespannten Hinwendens zu Jenem, dieses leidenschaftlichen

Schauens etwas aus sich erzeugte das würdig war ihrer
30 selbst und des Schaunisses; aus der Kraft nun, die angespannt auf das Geschaute gerichtet war, und aus dem was gleichsam aus dem Geschauten erfloß, entstand wohl eben der Eros als ein ersättigtes Auge, gleichsam ein Sehen das sein Bild schon in sich trägt; von da stammt wohl auch sein Name, weil er nämlich aus dem Schauen
31 (*oras-*) zu Stande gekommen ist. (Die menschliche Empfindung nämlich dürfte wohl vom Gott die Benennung erhalten haben, wenn anders Wesenheit früher ist als Nichtwesenheit und es nur eine Affektion ist die 'lieben' genannt wird; ferner sagt man gegebenenfalls, 'ihn erfüllt Eros zu diesem', von der Empfindung Eros schlechthin da-
32 gegen spricht man nicht.) Damit wäre die Beschaffenheit des Eros der oberen Seele gekennzeichnet, welcher seinerseits nach droben schaut da er im Gefolge der Seele ist und aus ihr und von ihr gezeugt ist, und sich genügen läßt am
33 Schauen der Götter. Da wir nun jene Seele, welche erstlich im Himmel erstrahlt, abgetrennt (*transzendent*) nennen, müssen wir auch den zugehörigen Eros als abgetrennt ansetzen (wir tun das ruhig obgleich wir diese Seele als 'himmlische' bezeichnet haben; denn auch beim Menschen sagen wir von seinem edelsten Teil daß es 'in
34 ihm' ist, obgleich wir es als abgetrennt ansehen). So soll er denn ausschließlich dort oben weilen wo die ungetrübte Seele weilt. Nachdem aber auch für unser Weltall eine Seele dasein mußte, trat mit dieser dann der zweite Eros ins Dasein, ebenfalls das Auge dieser Seele, auch seiner-
35 seits erzeugt aus dem Verlangen. Und da diese Aphrodite nun der Welt angehört und nicht reine Seele schlechthin ist, so ist auch der Eros in dieser Welt, den sie geboren
36 hat, seinerseits befaßt mit den Liebesverbindungen; und insoweit als er selber vom Trachten nach oben berührt ist, erweckt er auch die Seelen der jungen Menschen zu diesem Trachten und wendet die Seele, der er zugeordnet ist, hinauf, freilich nur soweit als sie schon von sich aus zur Erinnerung an jene Welt zu gelangen vermag. Denn jegliche Seele trachtet nach dem Guten, auch die dem

Leib beigemengte, die einem Einzelwesen zugehört; denn auch diese Seele leitet sich stufenweise auf jene obere zurück und stammt aus ihr.

Besitzt denn auch jede einzelne Seele nun einen der- 4 37
artigen Eros von substantieller Wesenheit? Oder aus welchem Grunde sollte die Gesamtseele und die Seele des Alls den Eros als Wesenheit besitzen, nicht dagegen die Seele jedes Einzelnen von uns Menschen, und weiterhin die all den andern Lebewesen innewohnende? Dieser 38
Eros ist demnach der Dämon von dem es heißt daß er jeden Einzelnen geleitet, der Eros der zu jedem Einzelnen gehört. Er ist es dann wohl auch, der verursacht daß die Begierden der Seele je ihrer Anlage entsprechen; denn jede einzelne Seele gerät ja in Wallung entsprechend ihrer besonderen Anlage und erzeugt in sich Eros ganz nach ihrem Wert und ihrem Wesen. Gut, möge also die Ge- 39
samtseele den Gesamteros haben und die Teilseelen jede ihren eigenen; sofern aber jede einzelne Seele zu der gesamten nicht im Verhältnis der Abgetrenntheit steht sondern der Umschlossenheit, derart daß sie alle Eine sind, steht auch der Einzeleros zum gesamten im selben Verhältnis. Und es wohnt dann der teilhafte Eros der 40
teilhaften Seele bei, und der Gesamtseele jener große Eros; und der Eros im All wohnt dem All bei, und zwar allerorten; und dieser Eine wird dann weiter zu vielen, er erscheint an allen Orten des Alls wo immer er mag, er wird zur Gestalt in seinen Teilen und tritt so in Erscheinung wenn ers mag. Man muß aber annehmen daß es 41
im All auch Aphroditen in großer Zahl gibt, Dämoninnen die im All erstehen begleitet von einem Eros, entspringend aus einer Gesamt-Aphrodite als viele Teilwesen, von jener abhängig, je mit ihren besonderen
c Eroten auftretend — wenn wirklich die Seele (*Psyche*) 42
Mutter des Eros ist, Aphrodite aber die Seele und der Eros die Wirkungskraft einer Seele welche nach dem Guten eifert. Indem nun also dieser Eros die einzelne Seele zur Wesenheit des Guten hinführt, so mag der Eros der oberen Seele als ein Gott gelten, welcher sie ewig mit

dem Guten verknüpft, der aber der gemischten Seele als ein Dämon.

5
43 Indes was ist denn eigentlich das Wesen des Dämons und überhaupt der Dämonen, wovon ja im 'Symposion' die Rede ist, bei den andern Dämonen und besonders beim Eros selber, welcher von 'Armut' und 'Wohlstand', dem Sohne der 'List', am Geburtsfest Aphroditens gezeugt worden ist?

44 Die Deutung, Platon verstehe unter dem Eros unsere Welt, nicht nur ein Stück von ihr, nämlich den in ihr entstandenen Eros, stößt auf mancherlei Gegengründe. So bezeichnet Platon die Welt als seligen und selbstgenugsamen Gott, während ihm vom Eros ausgemacht ist daß er weder Gott noch selbstgenugsam ist, vielmehr ewig
45 bedürftig. Wenn ferner die Welt denn aus Seele und Leib besteht, Aphrodite ihm aber als Seele der Welt gilt, so müßte Aphrodite das wichtigste Stück des Eros sein; oder wenn die Seele der Welt denn Welt ist, so wie die Seele des Menschen Mensch, müßte Eros Aphrodite sein.
46 Warum sollte ferner wohl dieser eine, da er Dämon ist, die Welt sein, die übrigen Dämonen dagegen (sie bestehen doch natürlich aus derselben Substanz) sollten nicht ebenfalls Welt sein? Und die Welt wäre dann nichts anderes
47 als eine gefügte Einheit von — Dämonen! Und wer als 'Aufseher der schönen Knaben' bezeichnet war, wie kann der die Welt sein? Und die Bezeichnungen 'ohne Lagerstatt, ohne Schuhe, ohne Dach', wie wären sie anders als mühsam und widerstrebend mit dieser Deutung in Einklang zu bringen?

6
48 Aber was soll man dann vom Eros und seiner sogenannten Geburt halten? Nun, offensichtlich müßte man klarstellen wer 'Armut' und 'Wohlstand' sind, und war-
49 um gerade sie zu Eltern des Eros passen; sie müßten klärlich ja auch zu den übrigen Dämonen passen wenn denn Dämonen, insofern sie Dämonen sind, eine einheitliche Anlage und Wesenheit haben müssen — außer sie würden
50 lediglich mit einem gemeinsamen Wort bezeichnet. So

wollen wir also klarlegen wie wir denn eigentlich Götter von Dämonen unterscheiden, und mögen wir auch vielfach die Dämonen Götter nennen, so gehts jetzt eben um die Fälle wo wir die beiden als verschiedene Gattungen ansprechen. Nun, die Gattung der Götter bezeichnen wir 51
und sehen wir an als leidlos, den Dämonen legen wir Leidensfähigkeit bei; wir bezeichnen sie wohl als ewig nächst den Göttern, aber nun doch nur ewig im Vergleich zu uns, in der Mitte stehend zwischen den Göttern und unserm eignen Geschlecht. Wieso sind sie aber nun nicht im Zustand der Leidlosigkeit verharrt, wieso sind sie mit ihrem ganzen Wesen zum Niederen herabgestiegen? Und 52
auch eine weitere Frage muß geprüft werden: gibt es im geistigen Reich keinerlei Dämonen und sind anderseits in dieser Welt lediglich Dämonen während der Gott sich auf die geistige Welt beschränkt, oder gibt es 'auch hier Götter', ist die Welt, wie man gewöhnlich sagt, 'dritter Gott', und die Wesen am Himmel bis zum Monde herab sind jeder ein Gott? Am besten stellt man sich auf den 53
Standpunkt daß es im geistigen Reich keine Dämonen gibt, und daß auch wenn es dort eine Idee 'Dämon' gibt, diese ihrerseits ein Gott ist, und daß anderseits in der Sinnenwelt die 'sichtbaren Götter' bis zum Monde herab zweite Götter sind, die, jenen Göttern der geistigen Welt nachgeordnet, ihnen entsprechen und mit ihnen verknüpft sind wie der Glanz um jeden Stern herum.

Was aber sind dann noch die Dämonen? Vielleicht das 54
Bild das aus jeder Seele entspringt wenn die Seele in die Welt eintritt? Und warum nur bei der die in die Welt eintritt? Weil die reine Seele einen Gott erzeugt und ihr Eros, wie gesagt, ein Gott ist. Aber dann: warum sind nicht erst- 55
lich alle Dämonen Eroten? Sodann: wieso sind nicht auch sie frei von Materie? Nun, Eroten sind diejenigen Dämonen welche erzeugt werden indem die Seele nach dem Guten und Schönen verlangt, und es erzeugen alle Seelen diesen Dämon, welche in dieser Welt befindlich sind; die 56
übrigen Dämonen dagegen entstammen gewiß ebenfalls der Seele des Alls, sind aber aus andern Kräften nach dem

Bedürfnis des Alls gezeugt, sie machen es erst vollständig und walten gemeinsam mit ihm über die Einzeldinge; denn die Allseele mußte dem All helfen indem sie Kräfte der Dämonen hervorbrachte, welche zugleich auch ihrer eigenen Ganzheit förderlich sind.

57 Wieso aber haben sie an Materie teil, und an was für welcher? Denn an der körperlichen ja wohl nicht, sonst müßten sie wahrnehmbare Wesen sein. Denn mögen sie auch luftige oder feurige Leiber zusätzlich annehmen, zuvor muß erst ihr Wesen in seiner Unterschiedenheit festliegen und erst dann können sie überhaupt an
58 einem Leibe Teil erhalten. Denn was schlechthin rein ist, mengt sich nicht ohne weiteres mit dem Leibe. Freilich viele lehren daß zur Wesenheit eines Dämon als Dämon die Verbundenheit mit einem Stück Leib, sei er Luft oder Feuer, gehört. Indessen, warum mengt sich diese Wesenheit in einem Falle mit Leib, im andern Falle nicht, wenn nicht irgend eine Ursache für die Vermengung vorliegt!
59 Und welches ist denn diese Ursache? Eine intellegible Materie muß man voraussetzen: ein Wesen das an ihr teilhat, kann durch ihre Vermittlung auch zu der hiesigen,
7 körperlichen Materie gelangen. Daher auch Platon in der Geburtsgeschichte des Eros sagt, 'Wohlstand' habe einen Rausch 'von Nektar' gehabt da es 'den Wein noch nicht gab': wonach also der Eros vor der sinnlichen Welt entstan-
60 den ist. Und 'Armut' hat demnach wirklich mit der Wesenheit des Geistigen Umgang gehabt, nicht bloß mit einem Abbild des Geistigen oder einem von dort herabkommenden Vorstellungsbild, sondern sie ist wirklich nach dort oben gelangt und hat dort die Vereinigung vollzogen und hat aus Gestalt und Ungestaltetheit — in dieser nämlich steckt die Seele bevor sie des Guten habhaft wird, wobei sie es aber in unbestimmter, unbegrenzter Vorstellung dunkel
61 ahnt — die Wesenheit des Eros geboren. Vernunft trat dabei also ein in etwas das nicht Vernunft ist sondern ungestalteter Drang und trübe Wesenheit, und erschuf ein Wesen das nicht vollendet ist oder hinreichend, sondern mangelhaft, denn es ist ja entstanden aus unge-

staltetem Drang und aus hinreichender Vernunft. Und 62
so ist der Eros nicht reine Vernunft, da er in sich trägt
den ungestalteten, vernunftlosen, grenzenlosen Drang;
niemals kann er gesättigt werden, solange er das Unge-
staltete in sich hat. Abhängig aber ist er von der Seele, 63
aus ihr ist er entstanden als aus seinem Urgrund, er ist
aber ein Gemenge aus Vernunft, welche nicht in sich be-
harren wollte sondern sich mengte mit der Ungestaltetheit
(wobei sich freilich nicht die Vernunft selber mit ihr ver-
mengte sondern nur ein aus der Vernunft Hervorgegan-
genes). So ist also der Eros gleichsam ein immer neues 64
Stacheln und seinem eigensten Wesen nach unbefriedigt;
daher er auch wenn er zum Ziel gelangte, alsbald wieder
unbefriedigt ist; er kann nicht zur Erfüllung kommen
weil er nicht die hierfür nötige Mischung hat; denn wahr-
haft zur Erfüllung kommt ausschließlich dasjenige wel-
ches schon in seinem eignen Wesen erfüllt ist; der Eros 65
aber muß wegen des innewohnenden Mangels immer trach-
ten, und wenn er auch für den Augenblick Erfüllung fin-
det, er hälts nicht fest. Auch die Ratlosigkeit des Eros
kommt aus diesem Mangel, während seine Findigkeit auf
das Stück Vernunft in ihm zurückgeht.

Von solcher Beschaffenheit und von solcher Herkunft 66
ist nun aber, muß man annehmen, das ganze Dämonen-
geschlecht. Denn jeder Dämon ist findig das zu ver-
schaffen wozu er eingesetzt ist, und trachtet nach ihm,
auch hierin ist er dem Eros verwandt, ferner ist er eben-
falls immer unerfüllt und trachtet nach irgendeinem Teil-
ding als nach einem Guten. Daher denn auch bei den 67
Guten in dieser Welt ihr Eros sich richtet auf das schlecht-
hin und wahrhaft Gute, denn sie haben nicht irgendeinen
bestimmten Eros; die aber andern Dämonen zugeordnet
sind — und es ist jeder wieder einem andern Dämon zu-
geordnet —, die lassen den Eros schlechtweg, den sie
hatten, untätig ruhen und unterstellen ihre Betätigung
dem andern Dämon den sie gewählt haben, und zwar
gewählt im Einklang mit dem wirksamen Teil ihrer Seele.
Diejenigen aber, die nun geradezu nach dem Bösen trach- 68

ten, haben durch die bösen Begierden die in ihnen auf-
treten, alle Eroten die sie in sich tragen gefesselt, so wie
man die wahre Vernunft, die den Menschen angeboren ist,
fesselt mit den bösen Meinungen die sich nachträglich
einstellen.

69 Es sind nun die naturgegebenen und naturgemäßen
Liebesregungen insgesamt schön; doch sind die einer
geringeren Seele angehörenden geringer an Wert und
70 Kraft, die andern stärker, alle aber wesenhaft. Die aber
wider die Natur gehen, sind Entgleisungen des Empfin-
dens und nicht wesenhaft oder substantiell, sie sind nicht
mehr von der Seele erzeugt sondern mit der Schlechtig-
keit der Seele mitentstanden, welche ihresgleichen hervor-
71 bringt, freilich nun nur in Stimmung und Haltung. Es
scheint ja allgemein so zu sein daß das naturhaft Gute,
welches dem Wesen der im Bestimmten wirkenden Seele
entspricht, Substanz ist,während die Seele das Schlechte
nicht aus sich erwirkt, sondern das ist nichts anderes als
bloße Empfindung, so wie falsche Gedanken welche keine
72 Wesenheiten decken, während bei den wirklich wahren,
ewigen, begrenzten Gedanken das Denken und das Ge-
dachte und das Sein zusammenfallen; und zwar nicht
allein beim Gedanken schlechthin, sondern das gilt auch
im einzelnen bei dem echten Objekt des Denkens und
seinem Subjekt in jeder Gattung, und selbst beim ein-
zelnen Menschen muß man Denken und Gedachtes in
dieser Einheit ansetzen, und dabei sind wir doch keines-
8 wegs in Eins gesammelt oder einfach. Daher sich unser
73 Eros auf das Einfache richtet wie unsere Denkakte; und
richtet er sich auf ein einzelnes Teilding, so ist das nur
Nebenumstand; so wie wenn jemand, der in diesem konkre-
ten Dreieck die Winkelsumme von zwei Rechten betrach-
tet: er tut dies nur sofern dies bestimmte Dreieck eben
Dreieck schlechthin ist.

71 Wer ist aber der Zeus, von dessen 'Garten' Platon
spricht, dem Garten in den 'Wohlstand' hineingegangen
sei, und was ist das für ein Garten? Aphrodite nämlich

war für uns die Seele, und 'Wohlstand' haben wir als die Vernunft des Alls gedeutet: was haben wir nun zu verstehen unter Zeus und seinem Garten? Als Seele darf man ja Zeus nicht ansetzen — wenn man bereits Aphrodite als solche angesetzt hat. Nun, auch hier gilt es aus 75
Platon selber zu entnehmen was der Zeus ist, aus dem 'Phaidros' wo er sagt daß dieser Gott der 'große Herzog' ist; und an anderer Stelle nennt er, denke ich, ihn den dritten; und deutlicher im 'Philebos', wo er sagt daß in Zeus 'eine königliche Seele und ein königlicher Geist' sei. Ist also Zeus der Geist in seiner ganzen Größe und 76
gehört in die Rangstufe des Ursächlichen, muß er in den Rang des Höheren gestellt werden, aus andern Gründen und weil 'königlich' und 'führend' nichts anderes bedeutet als 'verursachend' — so entspricht Zeus dem Geiste; und Aphrodite, welche ihm gehört und aus ihm 77
stammt und bei ihm ist, wird in den Rang der Seele zu stellen sein; sie heißt ja nach ihrer Schönheit, nach dem Glanz, nach der Unschuld der Seele und ihrer Zartheit (*abron*) Aphrodite. Und wenn wir die männlichen Gott- 78
heiten dem Geist entsprechen lassen und die weiblichen den Seelen, weil ja jedem Geist eine Seele sich gesellt, so würde auch auf diesem Wege wieder Aphrodite sich ergeben als Seele des Zeus; eine Deutung für die auch Prie- 79
ster und Theologen zeugen, die Hera und Aphrodite zusammenfallen lassen und den Stern Aphrodite am Himmel Hera nennen. 'Wohlstand' nun ist der vernunfthafte 9 80
Plan der Dinge in der geistigen Welt und im Geist, und da er gleichsam mehr ausgeschüttet und ausgefaltet ist, hat er es mit der Seele zu tun und dürfte wohl in der Seele sein; denn was im Geist ist, das ist zusammengedrängt; auch dringt in solchen nichts von einem fremden Ding ein, für 'Wohlstand' aber war, da er trunken wurde, die Füllung eine fremde Zutat. Das Wesen also, das sich dort 81
oben mit Nektar füllt, was kann es anders sein als der Vernunftplan welcher von einem höheren Ursprung zu einem geringeren hinabsinkt? So kommt also diese Vernunft vom Geist aus in die Seele, indem sie in dem Augen-

blick als Aphrodite geboren wurde, in seinen Garten 82
eindringt. Und was den Garten angeht, so ist ein Garten immer ein Schmuckstück, ein Prunkstück des Reichtums; es erstrahlen aber von der Vernunft des Zeus auch ihre Prunkstücke, die Glanzstücke die vom Geist 83
selber in die Seele hinabgelangen. Oder was sollte der Garten des Zeus anders sein als seine Kleinodien und Prunkstücke? Und was sollten diese Prunkstücke und Herrlichkeiten anderes sein als die rationalen Formen 84
welche von ihm ausströmen? Zusammengenommen nun sind diese rationalen Formen 'Wohlstand', d. h. Reichtum und Überfluß am Schönen, welcher nunmehr in sichtbare Erscheinung tritt; und das eben bedeutet die Nektartrunkenheit. Denn was soll Göttern Nektar — soweit sie nicht ihre Gottheit erst von außen bekommen; von außen aber bekommen sie diejenigen Wesen welche dem Rang des Geistes untergeordnet sind; während der Geist sich selber hat in Sättigung und nicht trunken ist da er besitzt; denn er hat diesen Besitz nicht als eine 85
fremde Zutat. Von der Vernunft aber, dem Geschöpf des Geistes das erst nächst dem Geiste ins Dasein getreten und nicht mehr des Geistes ist, sondern in einem Andern, von ihr heißt es daß sie im Garten des Zeus liege, und zwar zu einem Zeitpunkt als Aphrodite ins Reich des Seienden eintrat.

86 Die Mythen sind, wenn sie wirklich Mythen sein wollen, genötigt, das was sie behandeln der Zeit nach zu zerlegen und viele Dinge voneinander abzutrennen welche beisammen sind und nur in der Anordnung oder den Kräften 87
auseinandertreten (selbst wissenschaftliche Darlegungen lassen ja das Nieentstandene entstehen und trennen auch ihrerseits das beisammen Befindliche); die Mythen weisen uns nach besten Kräften hierauf hin, und wer diese Hinweise versteht, dem gestatten sie das Getrennte wieder zusammenzufügen. Für unsern Mythos lautet diese Zu- 88
sammenfügung folgendermaßen. Die Seele, welche dem Geiste gesellt ist und vom Geist her ins Dasein trat und

dann von ihm her mit rationalen Formen erfüllt wird und,
selber schön, mit schöner Zier geschmückt wird und mit
Überfluß erfüllt wird, sodaß in ihr zahlreiche Kleinodien
und die Abbilder aller schönen Dinge zu sehen sind: sie
ist insgesamt Aphrodite, und die in ihr erscheinenden ratio- 89
nalen Formen zusamt sind Überfluß und 'Wohlstand', wo-
bei aus der oberen Welt der dortige Nektar herabfließt; und
die Kleinodien in ihr werden, da sie in der Seele gewisser-
maßen in Leben gebettet sind, als Garten des Zeus be-
zeichnet, und dort soll 'Wohlstand' schlafen trunken von
dem womit er sich anfüllte. Und während das Leben im-
mer in Erscheinung tritt und immer in der Wirklichkeit
vorhanden ist, heißt es von den Göttern daß sie 'schmau-
sen' insofern als sie sich in einem entsprechenden Zustand
der Seligkeit befinden. So ist auch immerdar der Eros ins 90
Dasein getreten mit Notwendigkeit, infolge des Trach-
tens der Seele nach dem Höheren, dem Guten; und es
gab immerdar, ebensolange wie die Seele, den Eros. Er 91
ist aber ein gemischtes Ding, teilhabend am Mangel so-
fern er nach Erfüllung drängt, nicht unteilhaftig des Über-
flusses sofern er nur das Fehlende von dem sucht das er
bereits hat; denn wäre er gänzlich des Guten unteilhaftig,
so hätte er ja niemals sich auf die Suche nach dem Guten
begeben. Daher heißt es daß er aus 'Wohlstand' und 92
'Armut' stammt, insofern als der Mangel und das Trach-
ten und die Erinnerung an die rationalen Formen, indem
sie in der Seele sich vereinigen, die Betätigung in Rich-
tung auf das Gute hervorbrachten, und das heißt: den
Eros. Seine Mutter aber ist 'Armut', weil das Trachten 93
stets nur dem Bedürftigen eignet. 'Armut' aber bedeutet
die Materie, weil auch die Materie aller Dinge bedürftig
ist und weil das Ungestaltete in der Begierde nach dem
Guten — in dem der nach dem Guten trachtet ist ja noch
keine Gestalt oder rationale Form von ihm — das Be-
gehrende, soweit es begehrend ist, dem Wesen der Materie
annähert; das Gute dagegen ist im Verhältnis zu dem 94
es Begehrenden lediglich Gestalt welche in sich selbst be-
harrt; da es aber danach trachtet das Gute auch aufzu-

nehmen, so bereitet das was aufnehmen will, dem sich
Nahenden eine Materie. So also ist der Eros ein Wesen
das mit Materie behaftet ist. Er ist der Dämon der aus
der Seele erzeugt wird, sofern sie des Guten ermangelt,
doch aber nach ihm trachtet.

51. WOHER KOMMT DAS BÖSE?

I 8 *πόθεν τὰ κακά*

Wer die Frage prüfen will woher das Böse gekommen ist, sei es in die Wirklichkeit überhaupt sei es nur in eine Gattung der Wirklichkeit, der würde dieser Prüfung als passenden Ausgangspunkt die Frage zu Grunde legen müssen, was denn das Böse, die Wesenheit des Bösen überhaupt ist; denn hiermit würde zugleich sich die Erkenntnis ergeben, woher es gekommen, wo es seinen Sitz hat, an wem es vorfindlich ist, und es käme zur Entscheidung ob es überhaupt in der Wirklichkeit vorhanden ist.

Wenn aber jegliches Ding nur durch Gleichheit erkannt 2
werden kann, so ist es eine schwierige Frage, durch welches Vermögen in uns wir denn die Wesenheit des Bösen erkennen. Denn Geist und Seele bewirken, da sie Gestalten sind, eben die Erkenntnis von Gestalten, und halten auf sie ihr Streben gerichtet; das Böse aber kann sich unmöglich einer als Gestalt vorstellen, da es gerade in der Abwesenheit jegliches Guten in Erscheinung tritt. Indessen vielleicht ist, weil Gegensätze nur von ein 3
und derselben Wissenschaft erfaßt werden und das Böse der Gegensatz des Guten ist, für das Böse und das Gute nur eine einzige Wissenschaft vorhanden: dann wird es nötig über das Gute klar zu sehen wenn man das Böse erkennen will, zumal ja das Bessere dem Geringern vor- 4
aufgeht und das Gute Gestalt ist, das Böse dagegen nicht Gestalt sondern eher Beraubung. Freilich bleibt auch das noch zu untersuchen in welchem Sinne das Gute der Gegensatz des Bösen ist — etwa weil es der Urbeginn und jenes das Letzte ist, oder weil es Gestalt, und jenes Beraubung ist? Doch davon später; im Augenblick gilt es 2/5
zunächst festzustellen was das Wesen des Guten ist, so-

weit es für die gegenwärtigen Darlegungen angemessen ist. Es ist dasjenige, an das alles geknüpft ist und wonach alles Seiende trachtet da es in ihm seinen Urgrund hat 6
und seiner bedürftig ist; selbst aber ist es unbedürftig, sich selbst genug, keines Dinges ermangelnd, Maß und Grenze aller Dinge, und gibt aus sich dar Geist und Substanz und Seele und Leben und Betätigung auf den Geist 7
hin. Bis zu Ihm hinauf ist alles schön: er selbst ist über dem Schönen und jenseits dieser Herrlichkeiten, er ist König im geistigen Reich, wobei Geist dort droben nicht dem entspricht was man nach dem bei uns so genannten 8
Geist annehmen mag, unserm Geist welcher erst aus Vordersätzen sich mit Inhalt füllt, welcher Gesprochenes aufzufassen vermag, welcher Schlüsse zieht und die Wirkungsfolge untersucht als könnte er aus Wirkungsfolge das Seiende in den Blick bekommen — das Seiende das er also vorher garnicht besaß, sondern er war bevor er es 9
erkannte leer, obgleich er doch Geist war; von dieser Beschaffenheit also ist jener Geist nicht, nein er hat alle Dinge, er ist alle Dinge, er wohnt ihnen bei wenn er sich selber beiwohnt, und dabei hat er sie alle ohne sie zu ha- 10
ben; denn er ist nicht von ihnen unterschieden; auch ist nicht jedes der Dinge in ihm besonders, denn ein jedes ist Ganzheit und allerwege Gesamtheit; und doch sind sie nicht ineinander verflossen, sondern in anderm Sinne ist wieder jedes besonders, hat doch, wer an ihnen teil- hat, nicht an allen zusamt teil, sondern nur an denen wo 11
ers vermag. Jener Geist ist die erste Wirksamkeit des Ersten und die erste Substanz, wobei Jenes in sich selbst verharrt, freilich doch Wirksamkeit auf den Geist ausübt gleichsam als lebte es bei ihm. Und die Seele, welche dann außen um den Geist ihren Reigen tanzt, blickt zu ihm hin, und indem sie sein Inneres schaut, erblickt sie 12
durch ihn Gott. 'Und das ist der Götter Leben', leidfrei und selig, und nirgend gibt es hier das Böse; und wenn die Welt hier stehen geblieben wäre, so hätte es überhaupt kein Böses gegeben, sondern nur ein Erstes und Zweites und Drittes Gute: 'Um den König aller Dinge ist

alles, und Jenes ist Ursache alles Schönen' und alles gehört Jenem an, und 'um das Zweite liegen die zweiten Dinge und um das Dritte die dritten'.

Wenn also dies das Seiende ist und das Jenseits des 3
Seienden, dann ist das Böse nicht unter den seienden 13
Dingen enthalten noch in dem Jenseits des Seienden; denn dies alles ist ja gut. Somit bleibt, wenn anders es überhaupt ist, nur übrig daß es unter die nichtseienden Dinge gehört und gewissermaßen eine Gestalt des Nichtseienden ist und einem der Dinge anhaftet die mit vom Nichtseienden vermengt sind oder sonstwie Gemeinschaft mit ihm haben. (Nichtseiend sei dabei verstanden nicht 14
als schlechthin nicht existierend, sondern lediglich als vom Seienden unterschieden, und zwar nicht in dem Sinne wie Bewegung und Ruhe des Seienden von ihm verschieden sind, sondern so wie das Schattenbild vom Seienden verschieden ist, oder gar in noch höherem Grade nichtseiend. Es ist aber nichtseiend in diesem Sinne die ganze wahrnehmbare Welt und alle Vorgänge an ihr, aber auch das was etwa unter diesem steht und ihm nur anhaftet, oder auch ihr Prinzip oder ein Ding das dies als solches charakterisiert.) So kann man denn 15
zu einer Vorstellung vom Bösen gelangen: es ist gewissermaßen Ungemessenheit gegen Maß, Unbegrenztheit gegen Grenze, Ungestaltetheit gegen gestaltende Kraft und ewige Bedürftigkeit gegen Selbstgenugsamkeit, ist immer unbestimmt und niemals ruhend, jeglicher Einwirkung unterworfen, nie zu ersättigen, schlechthinnige Armut; und diese Bestimmungen sind ihm nicht zufällige Begleit- 16
umstände, sondern sie machen sozusagen seine Substanz aus; und welchen Teil von ihm du auch ins Auge faßt, er ist seinerseits alledas; die übrigen Dinge dagegen, welche an ihm nur teilhaben und ihm sich angleichen, die treten zwar als böse in Erscheinung, sind aber nicht wesenhaft böse. Welches ist nun die Wesenheit, der diese Bestim- 17
mungen innewohnen, nicht als von ihr zu unterscheidende, sondern als sie selber? Denn auch wenn das Böse nur einem andern Ding als Nebenumstand anhaftet, immer

muß es doch zuvor etwas an sich selber sein, auch wenn es nicht Substanz ist; so wie das Gute einmal an sich da ist, sodann als ein bloß anhaftendes, ebenso muß auch das Schlechte einmal an sich dasein, sodann als ein nach seinem Maße einem andern nur anhaftendes. — 18
Was soll denn aber 'Ungemessenheit' bedeuten, wenn sie sich nicht am Ungemessenen zeigt? — Nun, so wie das Maß nicht am Gemessenen ist, so die Ungemessenheit nicht am Ungemessenen. Denn wenn sie an einem andern Ding ist, so war dies entweder ungemessen, und dann braucht es keine Ungemessenheit da es schon ungemessen ist; oder es war gemessen, es geht aber nicht an daß das Gemessene insofern es gemessen ist, Ungemessenheit 19
habe. Folglich muß es ein Etwas geben welches an sich selber unbegrenzt ist und selber gestaltlos, und ebenso bei den andern vorher genannten Bestimmungen die das Wesen des Bösen bezeichnen; und was etwa nach ihm von solcher Beschaffenheit ist, das hat dies entweder beigemengt, oder es ist von solcher Beschaffenheit, weil es auf dies sich ausrichtet, oder es bringt ein Ding von solcher 20
Beschaffenheit hervor. Die Wesenheit also, welche den Figuren Gestalten Formen Maßen und Grenzen zur Unterlage dient, sie die sich mit fremder Zier schmückt, denn sie hat aus sich selber nichts Gutes sondern ist nur ein Schattenbild im Vergleich mit dem Seienden, ist vielmehr die Substanz des Bösen (sofern es auch vom Bösen irgendwie eine Substanz geben kann): sie ist es welche unser Gedankengang aufdeckt als das erste Böse und das an sich Böse.

4
21 So wären dann die Körper, soweit ihr Wesen an der Materie teilhat, ein Böses (wenn auch nicht das erste Böse); denn die Gestalt, die sie an sich tragen, ist nicht wahrhaft Gestalt, sie sind des Lebens beraubt, sie vernichten einander durch ihre ungeordnete Eigenbewegung, sie stehen der Seele bei ihrer eignen Wirksamkeit im Wege, und da sie immer nur vorüberfließen, entziehen sie sich dem 22
wahren Sein. Die Seele dagegen ist von sich aus nicht böse, auch wird sie niemals als Ganze böse. Aber welche

Seele ist dann die böse? Nun, es steht z. B. geschrieben 'die unterdrückt haben den Teil der Seele welchem Bosheit' von Natur 'innewohnt', somit nimmt also der vernunftlose Seelenabschnitt das Böse in sich auf, Ungemessenheit und Übermaß und Mangel, und aus ihnen er- 23
wächst dann Zuchtlosigkeit und Feigheit und was es sonst Böses in der Seele gibt, unwillentliche Begebnisse, welche falsche Vorstellungen erwecken sodaß die Seele das für gut oder für böse hält was dieser Seelenteil sucht oder was er meidet. — Indessen was hat diese Bosheit denn 24
erzeugt, und wie willst du sie auf jenen oben genannten Ausgangspunkt und Ursprung des Bösen zurückführen? — Nun, erstlich ist eine Seele von solcher Beschaffenheit nicht außerhalb der Materie noch rein für sich; daher ist sie vermengt mit Ungemessenheit und unteilhaftig der Gestalt welche ordnet und schmückt und zum Maß hinführt; denn sie ist einem Leibe eingegeben, und der hat Materie. Sodann wird aber auch das Denkvermögen, wenn 25
es Schaden nimmt, am Sehen verhindert durch die Leidenschaften, durch Überdunkelung mit Materie, durch Neigung zur Materie hin, überhaupt dadurch daß es nicht zum Sein sondern zum Werden hinschaut, dessen Ursprung aber ist die Materie; und diese ist so böse daß sie schon ein 26
Ding das gar nicht in ihr ist sondern lediglich auf sie hinblickt, befleckt mit der ihr eignen Bosheit; denn schlechterdings des Guten bar, dessen Beraubung und völliger Mangel sie gerade ist, weiß sie sich anzugleichen jedes Wesen das auch nur von ferne an sie rührt. Es ist also 27
diejenige Seele welche vollkommen ist und auf den Geist gerichtet, ständig rein und von der Materie abgekehrt, all das Ungestaltete, Ungemessene, Böse sieht sie nicht und sucht sie nicht auf, so bleibt sie rein und völlig begrenzt vom Geist. Diejenige Seele dagegen, welche nicht 28
so verharrt, sondern aus ihrem eignen Sein hervortritt, sie ist dadurch daß sie nicht vollkommen und nicht Erste ist, nur gleichsam ein Schattenbild von jener, durch diesen Mangel wird sie, so weit als der Mangel reicht, mit Ungestaltetheit erfüllt: so sieht sie nun Finsternis, und damit

hat sie bereits die Materie wenn sie schaut auf das was sie nicht sieht (so wie man sagt daß jemand die Dunkelheit sieht).

Indes, wenn der Mangel des Guten die Ursache ist daß 29
die Seele die Finsternis sieht und ihr gesellt ist, so liegt das Böse für die Seele in dem Mangel und dies wäre das Erste Böse (die Finsternis mag dann das Zweite sein); und dann liegt die Wesenheit des Bösen nicht mehr in der 30
Materie, sondern schon vor der Materie. Nun, das Böse liegt nicht in einem beliebigen Mangel, sondern im völligen. Ist doch ein Ding, das nur ein wenig des Guten ermangelt, keineswegs böse, es kann ja sogar vollkommen 31
sein im Rahmen seiner besonderen Anlage; was dagegen vollständig seiner ermangelt — und das ist die Materie —, das ist das wahrhaft Böse das kein Stückchen vom Guten an sich hat; denn die Materie besitzt ja nicht einmal das Sein — sonst könnte sie auf diesem Umweg am Guten teilhaben —, sondern daß sie 'ist' ist lediglich sprachlicher Gleichklang, richtig wäre es zu sagen, daß sie 'nicht ist'. 32
Mangel also hat nicht-gut-sein im Gefolge, völliger Mangel dagegen böse-sein, und zunehmender Mangel die Möglichkeit ins Böse abzusinken und dann böse zu sein. Man darf also unter dem Bösen nicht dies bestimmte Böse verstehen z. B. Ungerechtigkeit oder sonst etwas Böses, sondern jenes Böse das noch nicht irgend eines von die- 33
sen einzelnen ist; das einzelne Böse ist eine Unterart von jenem, die durch Hinzutreten bestimmter Eigentümlichkeiten charakterisiert wird, z. B. in der Seele die Schlechtigkeit, und deren Unterarten wieder sich unterscheidend entweder nach dem Stoff an dem sie wirken oder nach den Teilen der Seele oder weil die eine Art gleichsam ein Sehen ist, die andre ein Drängen oder Dulden.

Wenn aber jemand auch die außerhalb der Seele lie- 34
genden Dinge als böse ansieht, wie kann er sie auf jene genannte Wesenheit zurückführen, Krankheit z. B. oder Armut? Nun, Krankheit werden wir als Mangel oder Überfluß in den materiebehafteten Leibern ansetzen,

welche sich Ordnung und Maß nicht fügen; Häßlichkeit als Materie die von der Form nicht bewältigt ist; Armut als Mangel und Beraubung der Dinge deren wir bedürfen um der Materie willen mit der wir verkoppelt sind und deren Wesen Bedürftigkeit ist.

Wenn nun zutrifft was wir ausführten, so darf man 35
nicht annehmen daß wir Ursprung des Bösen seien indem wir aus uns selber böse wären, sondern das Böse ist vor uns; und was bei den Menschen etwa Böses eindringt, das dringt nicht mit ihrem Willen ein, sondern es gibt zwar ein 'Entrinnen vor dem Bösen' in der Seele für die welche es vermögen, aber nicht alle vermögens; den Göttern 36
aber denen Materie beiwohnt, den sichtbaren, wohnt nicht das Böse bei das die Menschen haben (haben es doch auch nicht alle Menschen); denn sie werden seiner Herr — höher stehen freilich, und ebendarum, die Götter welchen es überhaupt nicht beiwohnt — und zwar werden sie Herr durch das was in ihnen nicht mit Materie behaftet ist.

Weiterhin haben wir noch zu erwägen wie es gemeint 6
ist daß 'das Böse nicht untergehen' könne, sondern mit 37
Notwendigkeit dasein müsse, wohl 'unter Göttern' nicht da sei, ewig dagegen 'das sterbliche Reich und die hiesige Stätte umkreise'. Ist es vielleicht so gemeint daß der 38
Himmel 'rein vom Bösen' ist, da er beständig nach der Regel wandelt und in Ordnung umläuft und dort oben keine Ungerechtigkeit ist noch sonst eine Bosheit (die Himmelskörper tun sich kein Unrecht sondern laufen nach der Ordnung um), auf der Erde dagegen Ungerechtigkeit und Regellosigkeit herrscht? Denn das bedeuten die Worte 'das sterbliche Reich und die hiesige Stätte'. — Indessen, wenn es weiter heißt man müsse von hier 39
fliehen, so ist damit nicht mehr die Erde gemeint; denn als 'Flucht' bezeichnet er nicht das Fortgehen von der Erde, sondern noch auf Erden weilend 'gerecht und fromm und dabei verständig' zu sein; was er meint, ist also: man soll die Schlechtigkeit fliehen, das Böse besteht für ihn also in der Schlechtigkeit und allem was aus ihr folgt.

40 Und als der Mitunterredner sagt, alles Böse werde verschwinden wenn er die Menschen 'mit seiner Rede überzeugen würde', da erwidert er dies sei unmöglich; denn das Böse sei 'notwendig vorhanden' da ja 'irgendetwas
41 Gegensatz zum Guten' sein müsse. Die Schlechtigkeit aber nun als menschliche Eigenschaft, wie kann sie der Gegensatz sein zu Jenem Guten? Sie ist ja der Gegensatz zur Tugend, diese aber ist nicht das Gute sondern ein Gut, welches uns in Stand setzt die Materie zu bewältigen. Und wie kann es zu Jenem Guten überhaupt irgend einen Gegensatz geben? Es ist ja nicht von irgend bestimmter
42 Beschaffenheit. Ferner, welche Notwendigkeit besteht daß allemal, wenn ein Gegensatz vorhanden ist, nun auch der andere da sein müßte? Es mag möglich sein daß bei Vorhandensein des einen Gegensatzes der andere da ist, ja es mag faktisch der Fall sein (z. B. wenn es Gesundheit gibt, so gibt es auch die Möglichkeit der Krankheit), keineswegs ist es aber deshalb schon eine
43 Notwendigkeit. Nun, er braucht ja garnicht zu meinen daß dies bei jedem beliebigen Gegensatz zutrifft, sondern es ist ja nur vom Guten behauptet. Indessen, wenn das Gute Wesenheit ist oder das was noch jenseits von Wesenheit liegt, wie kann es da einen Gegensatz zu ihm geben?
44 Daß es zu Wesenheit keinen Gegensatz gibt, das ist bei den Einzelwesenheiten überzeugend, da es durch Ableitung aus der Erfahrung erwiesen ist; daß dies aber schlechthin von aller Wesenheit gelte, das ist nicht erwiesen. Aber was soll denn der allgemeinen Wesenheit und überhaupt den Ersten Prinzipien entgegengesetzt
45 sein? Nun, der Wesenheit die Nichtwesenheit, und dem Guten in seiner Eigenart dasjenige was Eigenart und Ursprung des Bösen ausmacht; denn Ursprung sind sie beide, das eine des Bösen, das andere des Guten; auch alles was je in beiden enthalten ist, ist einander entgegengesetzt, daher sind auch die Ganzheiten entgegengesetzt;
46 und zwar in höherem Grade entgegengesetzt als die übrigen Gegensätze es sind: denn die andern sind nur entgegengesetzt indem sie dabei entweder derselben Art oder

derselben Gattung angehören, und haben daher auch an etwas Gemeinsamem teil, und zwar eben an jenen übergeordneten Bereichen; Dinge dagegen welche gänzlich voneinander geschieden sind und von denen gilt daß von den Bestimmungen die dem einen unentbehrlich sind zu seiner Wesenserfüllung, gerade das Gegenteil in dem andern vorhanden ist: wie sollten sie nicht im höchsten Grade Gegensätze sein — wenn anders das am weitesten voneinander Abstehende noch als Gegensatz gelten kann. Der Grenze, dem Maß und den andern Bestimmtheiten 47
des göttlichen Wesens stehen als Gegensätze gegenüber Unbegrenztheit, Ungemessenheit und die übrigen Eigenschaften des Bösen; folglich ist auch das Ganze dem Ganzen entgegengesetzt. Auch das Sein, das das Böse 48
hat, ist Trug, ist primär und wesentlich Lüge, während jenes sein Sein als das wahrhafte Sein hat; daher ist das Böse auch als Lüge dem Wahren entgegengesetzt, es ist den beiden also auch die Art ihrer Wesenheit entgegengesetzt. So hat sich uns denn herausgestellt daß es keines- 49
wegs allemal ausgeschlossen ist daß für eine Wesenheit ein Gegensatz vorhanden ist. Übrigens würden wir bei Feuer und Wasser ohne weiteres annehmen daß sie Gegensätze seien, wenn nicht in ihnen als Gemeinsames die Materie vorhanden wäre an welcher erst warm und trocken, feucht und kalt akzidentiell auftreten; bestünden aber diese Elemente auf sich selber und genügten sich selber ohne das Gemeinsame zu ihrer Wesenserfüllung, dann gäbe es auch hier einen Gegensatz zwischen Wesenheit und Wesenheit. Es sind also solche Dinge welche 50
völlig voneinander geschieden sind, nichts Gemeinsames haben und am weitesten voneinander abstehen, nach ihrer eignen Wesensanlage einander Gegensätze; denn ihre Gegensätzlichkeit beruht nicht auf ihrer Beschaffenheit oder ihrer Zugehörigkeit zu sonst einer Klasse des Seienden, sondern darauf daß sie am weitesten voneinander geschieden sind, daß sie aus entgegengesetzten Bestandteilen sich zusammensetzen, und daß sie das Entgegengesetzte hervorbringen.

7
51 Aber wieso soll, wenn das Gute da ist, deswegen nun notwendig auch das Böse vorhanden sein? Vielleicht insofern als es im All eine Materie geben muß? Denn unser Weltall muß notwendig aus Gegensätzen bestehen; es könnte sonst, wenn es keine Materie gäbe, nicht existie-
52 ren. Es ist ja diese unsere Welt gemischt aus Geist und Zwang, und was von Gott her in sie gelangt, ist gut, das Böse aber kommt aus der 'ursprünglichen Anlage', womit er die zu Grunde liegende Materie meint (wenn man sie nämlich in noch ungeschmücktem Zustand ins Auge
53 faßt (?)). Wie versteht er aber (um darauf zurückzukommen) das 'sterbliche Reich'? (Daß nämlich 'die hiesige Stätte' unser Weltall bezeichnen soll, gelte als ausgemacht.) Vielleicht im Sinne des Wortes 'nachdem ihr aber nun entstanden seid, seid ihr nicht unsterblich, werdet aber freilich durch mich nicht aufgelöst werden'? Wenn es so zu verstehen ist, dann ist es richtig zu sagen daß das
54 Böse 'nicht untergehen kann'. Wie aber kann man ihm dann entfliehen? Nicht räumlich, antwortet er, sondern indem man Tugend erwirbt und sich vom Leibe absondert — denn damit sondert man sich auch von der Materie ab, weil der dem Leibe beiwohnende auch der Materie beiwohnt; was aber dies absondern bedeutet und was es nicht bedeutet, das macht er ja wohl selber klar genug. Mit dem Worte 'unter Göttern' aber ist dann gemeint unter den intellegiblen Göttern; denn von diesen gilt allerdings wirklich daß sie unsterblich sind.

55 Man kann aber die Notwendigkeit des Bösen auch auf folgende Weise festlegen. Da es nicht allein das Gute gibt (*sondern auch das was auf das Gute folgt*), so muß es notwendig für den Prozeß des aus ihm Hervorschreitens, oder wenn man es so nennen will des ständigen Hinabschreitens und Wegrückens ein Letztes geben; und eben dies, nach welchem schlechterdings nichts mehr entstehen kann, das ist das Böse. Nun ist aber das was auf das Gute folgt, mit Notwendigkeit vorhanden; folglich auch jenes Letzte; und zwar ist dies die Materie, welche nichts mehr von jenem an sich hat.

Soviel sei bemerkt zum Erweis der Notwendigkeit des 56
Bösen. Wenn aber jemand behaupten will daß wir gar- 8
nicht durch die Materie böse werden — denn weder die
Unwissenheit gehe aus der Materie hervor noch die schlech-
ten Begierden; denn gerade wenn diese durch die Schlech- 57
tigkeit des Leibes zu Stande kämen, so bewirke nicht die
Materie sie sondern deren Gestaltung, z. B. Wärme Kälte,
das Bittere, Salzige und was es sonst für Arten des Ge-
schmacks gibt, ferner Füllung und Leerung; und zwar 58
Füllung nicht schlechthin sondern Füllung mit Speisen
bestimmter Art; und so sei es überhaupt die bestimmte
Art welche den Unterschied der Begierden (und, wolle
man weitergehen, der entgleisten Meinungen) ausmache;
mithin sei die Gestaltung eher das Böse als die Materie —
so wird dieser Gegner dennoch gezwungen sein zuzuge- 59
stehen daß auch nach seiner Voraussetzung die Materie
das Böse ist. Denn was die Qualität bewirkt wenn sie der
Materie anhaftet, das bewirkt sie nicht wenn sie für sich
ist, so wenig wie die bloße Form der Axt ohne das Eisen
etwas bewirkt. Ferner sind die der Materie anhaftenden 60
Gestaltungen nicht dieselben die sie wären wenn sie für
sich selbst bestehen könnten, sondern sie sind materieum-
kleidete Formen, und in dieser Materie werden sie zerrüttet
und angesteckt mit deren Eigenart. Das Feuer an sich
selber brennt nicht, desgleichen bewirkt keine von den
Gestaltungen, wenn sie für sich ist, dasjenige was man
ihr, wenn sie in die Materie eintritt, als Wirkung zu-
schreibt. Denn sobald diese Gewalt bekommt über das in 61
ihr in Erscheinung Tretende, zerrüttet und vernichtet sie
es, indem sie ihre eigne Anlage, die entgegengesetzt ist,
ihm beigesellt, nicht indem sie dem Warmen das Kalte
nahebringt, sondern der Gestalt des Warmen setzt sie
ihre eigne Ungestaltetheit entgegen, der Form die Un-
geformtheit, dem Maßerfüllten ihren Überfluß und Man-
gel; bis sie erreicht hat daß jenes ihr zu eigen ist und nicht 62
mehr sich selber; so wie bei der Nahrungsaufnahme von
Tieren die einverleibte Nahrung nicht mehr das ist als
was sie herangeschafft wurde, sondern Hundeblut und

ganz dem Hunde zu eigen und in allen Säften ganz wie
das Tier das sie aufnahm. Wenn somit der Leib die Ur-
sache des Bösen ist, so ist auch dann die Materie die
Ursache des Bösen.

63 Indessen, könnte ein anderer einwenden, man hätte
doch der Materie Herr werden sollen! Nun, das Vermögen
welches zur Bewältigung im Stande wäre, ist nicht im
reinen Zustande, es sei denn es entflöhe. Auch werden die
Begierden durch eine entsprechende Zusammensetzung des
Körpers heftiger, und zudem bei den einzelnen verschie-
den, sodaß jenes Vermögen im Einzelmenschen ihrer nicht
Herr wird; manche sind auch stumpfer im Urteil weil sie
infolge der Zusammensetzung des Leibes kalten, gehemm-
ten Wesens sind; die gegenteilige Zusammensetzung
64 macht die Menschen anderseits wankelmütig. Es bezeugen
dies auch die augenblicklichen Stimmungen: denn wenn
wir gesättigt sind, so sind wir anders in unsern Begierden
und Gedanken, anders wenn wir hungrig sind, und wurden
wir von dieser Speise gesättigt, anders als von jener.

65 Es gelte somit als Erstes Böses das Unmaß, das aber
was in Ungemessenheit gerät durch Verähnlichung oder
Teilhabe, das ist, da ihm dies nur akzidiert, das Zweite
Böse; Erstes Böses ist die Finsternis, und das Verfinsterte
66 ist Zweites Böses. So ist die Schlechtigkeit, als welche eine
Unwissenheit und Ungemessenheit in der Seele ist, nur
ein Zweites Böses und nicht urböse; die Tugend ist ja
auch nicht das Erste Gute sondern nur etwas das dem Er-
sten sich angeglichen oder an ihm Teil erhalten hat.

9
67 Womit können wir nun diese beiden erkennen? Vor-
erst, womit die Schlechtigkeit? Denn die Tugend erken-
nen wir ja durch Geist und Vernunft, und sie erkennt sich
selber; wie aber die Schlechtigkeit? Nun, wie wir an der
Richtschnur nicht nur das Lotrechte erkennen sondern
auch das nicht Lotrechte, auf dieselbe Weise erkennen
wir auch das was sich nicht zu der Tugend fügen will.
68 Ist dies Erkennen nun ein Sehen oder ein Nichtsehen, ich
meine in Bezug auf die Schlechtigkeit? Nun, die völlige
Schlechtigkeit sehen wir dabei nicht, denn sie ist unend-

lich; so erkennen wir sie durch Wegnahme als das was schlechthin nicht das Gute ist; die nicht völlige aber erkennen wir daran daß sie hinter dem Guten zurückbleibt. Indem wir nämlich nur einen Teil des Guten erblicken, 69
ermessen wir nach dem vorhandenen Teil den fehlenden, welcher zwar in der Gesamtform vorhanden ist, hier am Gegenstand aber nicht, und nennen es daher Schlechtigkeit, wobei wir jenen fortgenommenen Teil im Unbestimmten belassen. So ist es auch wenn wir z. B. im Gebiet des 70
Materiellen ein häßliches Antlitz sehen, in welchem die rationale Form nicht durchgedrungen ist sodaß sie die Häßlichkeit der Materie hätte überdecken können, so stellen wir dies Antlitz als häßlich vor weil es ihm an der Form mangelt. Wie aber erkennen wir denn das dem in 71
keinem Sinne Form zuteil geworden? Nun, wenn wir vollständig jegliche Form wegtun, so nennen wir das, in dem keine Form vorhanden ist, Materie; dabei stoßen wir in uns selber auf Ungeformtheit, indem wir jegliche Form wegtun, um so schließlich die Materie zu erblicken. So 72
ist denn dies schauende Vermögen Geist nur im andern Sinne, nicht der eigentliche Geist, da er sich das zu schauen erfrecht was ihm nicht zu eigen ist, so wie ein Auge welches sich vom Lichte entfernt um die Finsternis zu sehen und sie doch nicht zu sehen, weil es das Licht im Stiche ließ (in dessen Gegenwart es ja die Finsternis nicht hatte sehen können; anderseits konnte es ohne das Licht sie wiederum nicht sehen, sondern nur nichtsehen) damit ihm auf diese Weise beschieden sei die Finsternis so wie es allein möglich war zu sehen — gleichermaßen läßt auch 73
der Geist in seinem Inneren das ihm eigne Licht im Stich und schreitet gleichsam aus sich selber hervor nach draußen, und indem er sein eignes Licht nicht beizieht, kommt er in einen seinem Sein entgegengesetzten Zustand, um das ihm Entgegengesetzte erblicken zu können.

Soviel hierüber. Wie aber kann die Materie, wenn sie 10 74
qualitätlos ist, böse sein? Nun, qualitätlos heißt die Materie deshalb weil sie an und für sich nichts von denjenigen Qualitäten besitzt die sie dann aufnehmen wird,

keineswegs aber in dem Sinne als hätte sie überhaupt keine 75
eigne Anlage. Hat sie also eine Anlage, was spricht dagegen daß diese dann eine schlechte sei, schlecht dabei aber nicht im Sinne einer Qualität verstanden? Das Qualitative ferner ist dasjenige nach dessen Maß ein anderes Ding qualitativ heißt. Das Qualitative ist somit ein bloßes Accidens und tritt erst an einem andern Ding 76
in Erscheinung. Die Materie dagegen ist nicht an einem Andern, sondern ist die Unterlage, und an dieser findet erst das Accidens statt. Wenn ihr nun das Qualitative, welches seiner Anlage nach Accidens ist, nicht zuteil wird, so nennt man sie qualitätlos. Wenn nun weiter auch die Qualität selber als solche qualitätlos ist, wie kann dann die Materie, solange sie noch keine Qualität aufgenommen hat, noch als qualitativ bezeichnet werden?

77 So heißt also die Materie zutreffend sowohl qualitätlos wie böse. Sie heißt ja nicht böse sofern sie eine Qualität hat, sondern vielmehr sofern sie keine Qualität hat; und man darf sie sich nicht etwa als böse denken derart daß sie eine Form ist, sondern derart, daß sie gerade die We- 11
senheit ist welche der Form entgegengesetzt ist. — In- 78
dessen die aller Form entgegengesetzte Wesenheit ist 'Beraubung'; Beraubung aber ist immer an etwas anderm und hat an sich selber kein Dasein. Liegt also das Böse in der Beraubung, so wird es nur an dem Ding auftreten welches aller Form beraubt ist, und wird mithin nicht 79
an und für sich selber dasein. Und wenn dann ein Böses in der Seele ist, so ist also die Beraubung in ihr das Böse und die Schlechtigkeit, und nichts Außenstehendes. Gewisse Lehren unserer Denker zielen ja darauf ab die Materie überhaupt aufzuheben; wieder andere meinen, sie sei wohl vorhanden, aber sie selber sei nicht böse, man dürfe also das Böse in nichts Anderem suchen, sondern müsse es in die Seele selber verlegen und habe in ihm die 80
Abwesenheit des Guten zu erblicken. — Nun, wenn aber die Beraubung sich bezieht auf eine Form deren Gegenwart vonnöten ist, z. B. wenn in der Seele Beraubung von dem Guten herrscht und diese Beraubung ihrem Begriff

entsprechend die Schlechtigkeit in der Seele bewirkt, dann hätte also die Seele nichts Gutes mehr; mithin auch kein Leben, obgleich sie doch Seele ist; dann wäre also 81
die Seele entseelt da sie ja kein Leben hat; und so wäre sie Seele und doch nicht Seele. Sie hat ja aber ihrem Begriff nach Leben; daher sie die Beraubung des Guten nicht aus sich heraus haben kann. Somit ist sie von guter 82
Art, da sie ein gewisses Gutes als Spur des Geistes an sich trägt, und ist nicht aus sich heraus böse. Mithin ist sie weder primär böse noch ist das primär Böse ein Accidens an ihr, weil ihr ja nicht jegliches Gute fehlt. — Und wenn 12 83
man nun die Schlechtigkeit, das Böse in der Seele nicht als völlige Beraubung des Guten bezeichnen wollte sondern nur als eine gewisse Beraubung? Nein, wenn es so steht, und sie hat das Gute zum einen Teile und ist seiner zum andern beraubt, dann könnte man das Böse nur in der Vermengung beobachten und nicht ungemischt; dann aber ist das Erste, ungemischte Böse noch nicht entdeckt. Ferner würde dann das Gute der Seele nach ihrer Substanz anhaften, das Böse aber wäre nur irgend ein Accidens.

Vielleicht ist aber auch die Schlechtigkeit insofern 13 84
böse als sie ein Hemmnis bedeutet wie für ein Auge am Sehen. Allein so würde sich ergeben daß das Böse dasjenige ist was Böses bewirkt, und zwar insofern bewirkt daß das bewirkte Böse von dem Bewirkenden verschieden wäre. Wäre nun die Schlechtigkeit ein Hemmnis für die 85
Seele, dann wäre sie nur die Bewirkerin von Bösem, jedoch nicht das Böse; auch die Tugend wäre aber nicht das Gute sondern höchstens eine Art Helferin des Guten; wenn also die Tugend nicht das Gute, so ist auch die Schlechtigkeit nicht das Böse. Ferner, die Tugend ist nicht das 86
Selbstschöne selber noch das Selbstgute: folglich ist auch die Schlechtigkeit nicht das Selbsthäßliche noch das Selbstböse. Wir sagten aber bereits daß die Tugend nicht das Selbstschöne noch das Selbstgute ist, weil das Selbstschöne wie das Selbstgute vor ihr und über ihr liegen, und sie nur durch Teilhabe gut und schön ist. So wie man nun 87

aufsteigend von der Tugend zu dem Schönen und dem Guten gelangt, so auch absteigend von der Schlechtigkeit zu dem Bösen selber, indem man den Ausgangspunkt nimmt bei der Schlechtigkeit und es betrachtet vermöge derjenigen Betrachtung welche für das Böse selber zur Verfügung steht, und indem man selber es 88
wird, sofern es ein Teilnehmen an ihm gibt. Man gerät nämlich völlig 'in den Bereich der Ungleichheit' hinein, wo man in sie versinkt und hinabstürzt in den Schlamm der Finsternis. Denn wenn die Seele schlechthin sich in schlechthinnige Schlechtigkeit begibt, so hat sie nicht mehr die Schlechtigkeit, sondern sie ist in ihrem Wesen anders und niedriger geworden (denn eine Schlechtigkeit die noch mit ihrem Gegenteil durchsetzt ist, gehört noch 89
der Stufe des Menschseins an); so stirbt sie, in dem Sinne wie eine Seele ihren Tod findet; und dieser Tod bedeutet für sie, solange sie noch im Leibe untergetaucht ist, in die Materie hinabzusinken, sich mit ihr anzufüllen, und wenn sie vom Leib geschieden ist, in der Materie liegen zu bleiben, bis sie einmal hinaufsteigt und irgendwie den Blick abwendet von dem Schlamm. Hier liegt auch der Sinn der Wendung: 'in den Hades gelangt entschlummern'.

14 Will aber jemand die Schlechtigkeit als eine Schwäche 90
der Seele deuten — es sei ja die schlechte Seele leicht anfällig und leicht in Erschütterung zu versetzen, indem sie von jedem Bösen sich zu jedem andern hindränge, leicht erregt zur Begierde, leicht gereizt zum Zorn, vorschnell im Beistimmen, den trüben Vorstellungsbildern gern 91
sich ergebend, ganz wie unter den Geschöpfen von Kunst oder Natur die schwächsten so leicht vergehen unter Wind oder Sonnenglut — so würde es wohl der Untersuchung wert sein, was die Schwäche ist und woher sie in die Seele 92
kommt. Denn Schwäche bedeutet bei der Seele nicht dasselbe wie bei den Körpern; sondern das Unvermögen zum eigenen Geschäft und die Anfälligkeit hat wie dort so entsprechend auch hier bei der Seele den Namen Schwachheit erhalten — wenn nicht etwa gar der Seele gleichermaßen wie dem Leibe die Materie die Ursache

der Schwäche ist. Doch heißt es jetzt der Frage näher- 93
treten was die Ursache für das ist was wir das Schwache in der Seele nennen. Denn es ist natürlich nicht Dichte oder Lichtheit, noch auch Magerkeit oder Wohlbeleibtheit, oder Krankheit z. B. irgendein Fieber, was die Seele zu einer schwachen macht. Nun, eine solche Schwäche 94
der Seele muß notwendig entweder nur in den ganz abgetrennten Seelen oder in den der Materie verhafteten oder in beiden vorkommen. Da sie sich nun aber nicht in den von der Materie getrennten findet (denn sie sind allesamt rein und, wie es heißt, 'beflügelt' und vollkommen, und ihr Geschäft ist unbehindert), so bleibt nur 95
übrig daß die Schwäche bei den gefallenen sich findet, die nicht rein sind noch gereinigt; und für diese ist die Schwäche nicht die Wegnahme von etwas, sondern die Anwesenheit von etwas Wesensfremdem, vergleichbar der Anwesenheit von Schleim oder Galle im Leibe.

Wenn wir die Ursache, welche der Seele den Fall bringt, 96
genauer fassen und so wie es gefaßt werden muß, so wird die fragliche Sache deutlich werden. Es gibt in der Wirklichkeit Materie, es gibt in ihr auch Seele, und für beide gleichsam nur einen einzigen Platz. Denn es ist ja nicht 97
ein abgetrennter Platz für die Materie vorhanden, von dem der Platz der Seele getrennt wäre, daß z. B. der Platz auf der Erde der Materie, der in der Luft der Seele gehörte, sondern der Platz für die Seele ist getrennt sofern sie nicht in der Materie weilt, und das heißt sich nicht mit der Materie vereint, das aber heißt daß nicht aus ihr und der Materie ein Einheitliches zustande kommt, und das heißt daß die Seele nicht an der Materie als an einer Unterlage auftritt; darin besteht die Abtrennung. Kräfte 98
aber hat die Seele mannigfache, sie hat Anfang Mitte und Ende; und die Materie, die bei ihr weilt, bettelt sie nun gleichsam an und fällt ihr lästig, sie möchte in ihr Inneres eindringen; es ist aber die 'ganze Stätte geweiht', hier gibt es nichts das ohne Teil an der Seele wäre. So wird denn die 99
Materie bestrahlt indem sie sich unter die Seele breitet. Von welcher Macht sie bestrahlt wird, vermag sie nicht zu

erfassen, denn jene Macht duldet sie nicht in sich, obgleich sie zugegen ist, weil sie die Materie wegen ihrer Schlechtigkeit nicht zu sehen vermag. Die Strahlung aber, das von dorther kommende Licht macht die Materie, indem sie es mit sich vermengt, finster, und macht es kraftlos; sie hat ihm erst die Gelegenheit der Entstehung geboten und die Ursache in sie hineinzudringen; denn es wäre 100
nicht herabgekommen wenn nichts da gewesen wäre. Das also ist der Fall der Seele, in dieser Weise in die Materie zu kommen und dort sich zu schwächen, weil alle ihre Kräfte nicht zur Betätigung zur Stelle sind, denn die Materie hindert sie zur Stelle zu sein, sie hält den Platz den die Seele innehat besetzt, und veranlaßt die Seele sich gleichsam in sich zu ballen, sie veranlaßt das, was sie gewissermaßen betrügerisch sich erschlich, böse zu sein — bis dann die Seele wieder hinaufzusteigen vermag.

101 Die Materie also ist Ursache der Schwäche der Seele, sie ist auch Ursache ihrer Schlechtigkeit. So ist sie selber zuvor böse und ist das Erste Böse. Denn auch wenn die Seele selber die Materie erst erzeugt hat, indem sie von ihr affiziert wurde, und wenn sie sich mit ihr gemein gemacht hat und böse geworden ist, so ist doch die Materie die Ursache, indem sie vorhanden ist; denn die Seele hätte garnicht in einem Werdeprozeß in sie eintreten können, wenn sie nicht dank der Anwesenheit der Materie ins Werden geraten wäre. —

15
102 Wenn aber einer behauptet die Materie existiere garnicht, so erweise man ihm aus unsern Darlegungen über die Materie die Notwendigkeit ihrer Existenz, da dort ausführlicher über diesen Punkt gehandelt worden ist.
103 — Wollte aber jemand leugnen daß das Böse überhaupt in der Welt existiert, dann muß er notwendig auch das Gute aufheben und überhaupt jedes Ziel nach dem man trachten könnte; damit aber auch das Trachten selber und das Meiden und das Denken; denn das Trachten geht auf das Gute, das Meiden auf das Böse, das Denken aber, das Wertwissen auf das Gute und das Böse, und ist
104 selber eins von den Gütern. Es muß also sowohl ein Gutes

geben wie ein ungemischtes Böses wie schließlich auch ein aus Gutem und Bösem Gemischtes; und das was in höherem Maße am Bösen teilhat gehört auch seinerseits mit zu dem schlechthin Bösen, wo aber dieser Anteil geringer ist, insofern als er geringer ist, zum Guten. — Worin sollte übrigens sonst das Böse für die Seele bestehen 105
oder welche Seele unterläge ihm, wenn sie nicht mit einer niedrigeren Wesenheit in Berührung käme? Es gäbe ja dann keine Begierde und umgekehrt keine Unlust, nicht Mut und nicht Furcht; denn Furcht befällt nur das Zusammengesetzte, es möchte aufgelöst werden, und Unlust und Schmerz stellen sich ein beim Vorgang dieser Auflösung; Begierden aber entstehen wenn ein Ding die Zusammenfügung stört oder wenn auf Abhilfe gesonnen wird daß es nicht etwa störe; eine Vorstellung ferner entsteht durch 106
den Anstoß von einem vernunftlosen Außending, und diesen Stoß nimmt die Seele auf durch das was an ihr nicht unteilbar ist; und falsche Meinungen dann wenn sie außerhalb des Wahren selber gerät, und außerhalb seiner gerät sie weil sie nicht rein ist; das Trachten zum Geist aber ist etwas anderes, denn hier ist es lediglich nötig mit ihm beisammen und in ihm gegründet zu sein, ohne sich zum Niederen hinabzuwenden. Das Böse aber 107
ist kein ungemischtes Böses: denn durch Kraft und Eigenart des Guten wird es, nachdem es einmal aus Notwendigkeit in Erscheinung getreten, gleichsam umschlungen von schönen Banden wie wohl manchmal Häftlinge mit goldener Fessel gebunden werden; und diese Bande verbergen das Böse, damit es nicht von den Göttern gesehen werde und damit die Menschen nicht immer nur das Böse zu sehen brauchten, sondern wenn sie es denn schon sähen, doch mit Abbildern des Schönen zusammenträfen, welche sie zur Erinnerung führten.

---

52. OB DIE STERNE WIRKEN

II 3 *εἰ ποιεῖ τὰ ἄστρα*

Daß der Lauf der Gestirne die künftigen Dinge im Einzelfalle anzeigt, nicht aber die Dinge alle bewirkt wie die Menge es sich denkt, das ist schon früher an anderer Stelle ausgeführt worden, und die Untersuchung gab dafür einige Beweise; indessen sei es jetzt nochmals genauer und ausführlicher dargelegt. Es ist schließlich nichts geringes ob man sich den Sachverhalt so oder so denkt.
2 Man behauptet also daß die Planeten in ihrem Lauf nicht nur alles übrige bewirken, Armut und Reichtum, Gesundheit und Krankheit, sondern auch Häßlichkeit und Schönheit, und was das Bedeutsamste ist: auch Tugend und Schlechtigkeit, ferner auch die daraus hervorgehenden Handlungen im Einzelnen je zu ihrem
3 Augenblick; gleich als wären sie ergrimmt gegen die Menschen über Dinge mit denen die Menschen ihnen keinerlei Unrecht antun, da sie ja erst von ihnen in den Zustand versetzt sind, in dem sie sich befinden; die sogenannten Güter sollen sie geben nicht weil sie den Empfänger gern haben, sondern weil sie selber jeweils nach dem Ort ihrer Bahn entweder in schlechtem Zustand sind oder sich wohlbefinden, auch sollen sie ihre Gesinnung ändern je nachdem ob sie auf den 'Hauptpunkten' des Tierkreises sich befinden oder ob sie auf das voran-
4 gehende Zeichen 'abweichen'; und das Bedeutsamste: sie bezeichnen die Gestirne teils als böse teils als gute, trotzdem sollen aber auch die als böse bezeichneten Gutes geben, und die guten zu schlimmen werden; ferner sollen sie, wenn sie einander 'anblicken', eines bewirken, wenn sie sich nicht anblicken ein anderes, als gehörten sie sich garnicht selber sondern wären, wenn sie anblicken, andere

als wenn sie nicht anblicken; und wenn ein Stern diesen 5
Stern anblickt, so sei er gut, wenn aber jenen, so wandle
er sich; auch das 'Anblicken' geschehe anders ob der An-
blick nun in dieser 'Figur' erfolgt oder in jener; auch
ändere sich die Mischung aller Gestirne insgesamt, so wie
aus verschiedenen Flüssigkeiten die Mischung etwas von
den eingemischten Bestandteilen verschiedenes ist.

Das ist es und mehr der Art, was sie annehmen; es gilt 6
nun die einzelnen Punkte zu überprüfen. Der rechte Aus-
gangspunkt aber ist das folgende: Hat man die Wesen, 2
die da ihre Bahn ziehen, für beseelt oder für unbeseelt
zu halten? Sind sie nämlich unbeseelt, so ist es nichts 7
als warm und kalt was sie zu bieten haben, wenn wir denn
einige Sterne auch als kalt bezeichnen dürfen; jedenfalls,
ihre Gabe wird nicht über unsere Körperlichkeit hinaus-
reichen, indem nämlich eine Übertragung von Körper-
lichem zu uns her stattfindet, und zwar dergestalt daß 8
die Veränderung der Körper dabei nicht einmal bedeutend
ausfällt, das was aus dem einzelnen Stern sich ergießt,
ist ja für alle dasselbe, auch vereinen sie sich auf der Erde
zu einer einzigen Mischung, und so entstehen die Unter-
schiede lediglich nach dem Ort, ob man ihnen nah ist
oder ferne. Wie sollten sie aber dann die Menschen zu 9
Weisen oder Toren, zu Philologen oder Rhetoren, zu Leier-
spielern oder sonstigen Künstlern, weiter auch zu Reichen
oder Armen machen, und so bei allen andern Verhält-
nissen deren Eintritt nicht vom körperlichen Mischungs-
verhältnis abhängt? Beispielsweise auch daß man einen
solchen Bruder oder Vater oder Sohn oder solches Weib
hat, oder daß man in diesem Augenblick Erfolg hat und
Feldherr oder König wird.

Sind dagegen die Gestirne beseelt und handeln mit 10
Wissen und Willen — was haben wir ihnen getan daß
die uns absichtlich Böses tun, und das obgleich sie an
göttlicher Stätte thronen und selber göttlichen Wesens
sind? Denn die Umstände, derentwegen Menschen
böse werden, sind für die Gestirne nicht vorhanden.
Überhaupt bedeutet es für sie ja kein Gut oder Übel,

3 wenn es uns wohl oder wenn es uns übel ergeht. — Aber
11 sie tun das eben nicht freiwillig, sondern unter dem Zwang
der Orte und Figuren! — Indessen wenn sie einem Zwang
unterliegen, so müßten sie doch alle dasselbe bewirken
wenn sie an denselben Orten und in denselben Figuren
12 sind. In Wirklichkeit aber kann doch diesem Stern nichts
verschiedenes widerfahren, ob er nun diesen Abschnitt
des Tierkreises passiert oder jenen! Er befindet sich ja
nicht einmal im Tierzeichen selber, sondern unter ihm
und sehr weit entfernt, und bei welchem Tierzeichen er
13 auch stehen mag, immer steht er am Himmel. Es ist ja
kindisch daß ein Stern je nach dem Zeichen an dem er
vorbeigeht, jeweils ein anderer werden soll und jeweils
andere Gaben verleihen, und sich ändern soll je ob er
'aufgeht' oder im 'Hauptpunkt' steht oder durch Zurück-
14 bleiben 'abweicht'; es ist doch undenkbar daß er in die-
sem Augenblick, wo er im 'Hauptpunkt' steht, froh ist,
in jenem Augenblick, wo er zurückbleibt, traurig wird
oder träge; auch kann nicht ein Stern, wenn er 'aufgeht',
zornig werden und sich besänftigen lassen wenn er 'zu-
rückbleibt', ein anderer dagegen günstiger wirken wenn
15 er 'zurückbleibt'. Denn der einzelne Stern ist jeweils für
die einen Menschen im Hauptpunkt wenn er für andere
abweicht, und weicht er für die einen ab ist er wieder für
andere im Hauptpunkt; und er kann ja wohl kaum
gleichzeitig fröhlich und traurig und zornig und sanft
sein. Auch die Behauptung die einen Sterne seien fröh-
lich wenn sie untergehen, die andern wenn sie im Auf-
gang sind, ist doch gar zu unsinnig. Auch so wäre die
16 Folge ja daß sie zugleich traurig und fröhlich sind. Und
ferner, warum soll eigentlich die Trauer der Gestirne auf
uns eine schädliche Wirkung üben? Überhaupt aber
kann man gar nicht zugeben daß sie zeitweilig traurig
oder fröhlich sind, sondern sie stehen in ständiger Heiter-
keit und freuen sich der Güter welche sie besitzen, freuen
17 sich der Dinge welche sie erblicken. Denn jedes Wesen
hat seinen Lebenssinn in sich selber und seinen besten
Zustand in seiner eigenen Betätigung; mit uns hat das gar-

nichts zu tun; und insbesondere richten die Wesen welche keinen Verkehr mit uns haben, ihre Betätigung auf uns lediglich nebenumständlich und nicht mit bewußtem Zweck, soferne wirklich z. B. den Vögeln das Zukunftsdeuten lediglich nebenumständlich ist. Auch das ist ferner 4 18 unsinnig, daß dieser Stern froh ist wenn er diesen 'anblickt', jener aber, wenn er jenen anblickt, traurig. Denn was soll für Feindschaft zwischen ihnen sein und worum? Und warum verhält er sich, wenn er 'dreiwinklig' anblickt, anders als wenn er es 'vierwinklig' tut? Und warum blickt er bei der genannten Konstellation an, wenn er aber ein Zeichen weiter, und damit näher steht, nicht?

Allgemein gesprochen aber: auf welche Weise sollen 19 sie denn die Wirkungen ausüben die ihnen zugeschrieben werden? Wie wirkt der einzelne Stern für sich? Und weiter aber auch, wie wirken sie alle insgesamt in einem von den Einzelwirkungen verschiedenen Sinne? Sie werden ja wohl kaum miteinander Vereinbarungen getroffen haben, ihre angeblichen Wirkungen auf uns auszuüben wobei dann jeder ein Stück seiner Wirkung preisgab, auch hindert wohl kaum der eine gewaltsam das Zustandekommen der Gabe des andern, es hat auch nicht der eine dem andern auf sein Zureden hin ein Wirkungsfeld freigegeben? Und daß dann der eine sich freuen sollte wenn er 20 im Bereich des andern weilt, der andere aber umgekehrt, das wäre ja gerade so als hätte einer behauptet zwei Menschen seien sich gut, und dann hinzufügte der eine liebe den andern, während umgekehrt der eine den andern hasse!

Einen dieser Sterne bezeichnen sie als kalt und behaup- 5 21 ten er sei für uns günstiger wenn er noch fern von uns stehe; damit sehen sie im Kalten das Schädliche seiner Einwirkung auf uns. Indessen müßte dann seine Wirkung, wenn er in Opposition zu uns steht, für uns gerade günstig sein. Wenn ferner der kalte Stern dem warmen gegen- 22 übertritt, dann sollen sie beide schreckliche Wirkung üben: dabei müßte doch eine ausgleichende Mischung beider eintreten. Ferner soll der eine fröhlich sein über

den Tag und günstig werden wenn er warm wird, der andre dagegen, der von feuriger Natur ist, sei fröhlich über die Nacht — als ob nicht für die Sterne immer Tag, d. h. Licht wäre, und als ob immer einer von ihnen von Nacht bedeckt wäre, wo sie doch hoch droben über dem 23 Erdschatten stehen! Und wenn der Mond in Konjunktion mit einem bestimmten Stern bei Vollmond günstig wirkt, bei abnehmendem Mond dagegen ungünstig, so wäre diese Wirkung, wenn sie überhaupt zuzugeben ist, umzukehren; denn wenn er für uns voll ist, so ist er für jenen Stern, der ja über ihm ist, an seiner andern Halbkugel unbeleuchtet, und ist er für uns abnehmend, so für jenen voll. Er müßte also gerade das Gegenteil bewirken, da er, wenn er abnimmt, jenen Stern gerade mit vollem Licht anblickt. 24 Für den Mond selber wirds ja nichts ausmachen in welcher Phase er steht, da er ständig zur einen Hälfte erleuchtet ist; für den Stern aber könnte es nach ihrer Meinung vielleicht etwas ausmachen daß er erwärmt wird. Erwärmt aber wird er dann wenn der Mond für uns unbeleuchtet 25 ist. Wenn er aber für einen andern Stern günstig ist bei Neumond, dann ist er für ihn voll. Die uns zugekehrte Seite des Mondes ist unbeleuchtet nur in Bezug auf die irdische Welt, schädigt aber keineswegs den oberen Bezirk; da aber jenes Obere nicht mithilft infolge seiner Entfernung, gilt diese Konstellation als minderwertig; ist dagegen der Mond voll, so reicht seine Wirkung für das unter ihm Liegende aus, auch wenn der Stern über ihm ferne ist. Für den feurigen Stern aber gilt es als günstig, wenn der Mond uns seine dunkle Seite zukehrt; denn dann genügt er sich selbst, während der Stern zu feu- 26 rig ist um zu wirken (?). Die Körper aber der beseelten Wesen, welche dort droben wandeln, sind je für die einzelnen verschieden, insofern sie einen größeren oder geringeren Grad von Wärme haben: kalt aber ist keiner von ihnen; das bezeugt schon eben ihr Aufenthalt an jenem Orte. Der Stern den man Jupiter nennt ist von wohltemperiertem Feuer, und desgleichen der Morgenstern; deswegen gelten sie, infolge dieser Ähnlichkeit,

als 'gleichsinnig'; und sie stehen fremd gegenüber dem sogenannten feurigen Stern *(Mars)* wegen der Temperierung, dem Saturn wegen des weiten Abstandes; Merkur aber ist indifferent, er soll sich allen angleichen können. Alle aber tragen sie zur Gesamtheit bei, und ihre gegen- 27
seitigen Verhältnisse sind daher so wie es dem Ganzen nützt; so wie man es bei den einzelnen Teilen eines Lebewesens beobachten kann: denn um dessentwillen vor allem ist beispielsweise die Galle da, sie dient dem Gesamtorganismus und zügelt die benachbarten Organe; denn es mußte einerseits ein Organ den Zorn wecken, anderseits mußte das Ganze und das benachbarte Einzelne dies Organ am Übermaß hindern. So bedurfte es auch im voll- 28
kommenen All eines derartigen Organs; aber auch eines andern welches sich auf das Angenehme richtet, anderes wieder vertritt die Stelle der Augen; alle aber stehen sie miteinander in Wirkungsgemeinschaft vermöge ihres vernunftlosen Teiles (?); denn so wird die Einheit und einheitliche Fügung erreicht.

Wie sollen nun diese Dinge nicht Zeichen sein die aus der Entsprechung gewonnen sind? (?)

Wenn man aber den einen Stern als Ares den andern 6
als Aphrodite ansetzt und dann behauptet daß sie Buhl- 29
schaft bewirken wenn sie in bestimmter Konstellation stehen, gleich als müßten sie sich an der Menschen Hurerei ersättigen in dem was sie voneinander begehren, so ist das natürlich völliger Unsinn. Und wenn man sagt daß ihnen der gegenseitige Anblick, wenn sie sich in bestimmter Stellung anschauen, lustvoll sei, daß sie aber keine Grenze kennen (?), so ist das ja gänzlich unglaubwürdig. Und wenn sie jedem einzelnen von den zahllosen Myriaden 30
von Lebewesen, die entstehen und vorhanden sind, jeweils etwas erwirken und nach ihrem Beschlusse verleihen sollen, Reichtum hervorrufen, Armut, Zuchtlosigkeit, und eigenhändig die Betätigungen jedes Einzelnen erwirken, was hätten sie da für ein Leben! Und wie soll es überhaupt möglich sein so viel Dinge zu tun? Ebenso unsinnig die 31
Behauptung daß die Gestirne die Aszendenz der Tier-

zeichen abwarten und erst dann wirken, und je soviele Grad höher vorhanden sind, soviele Jahre zähle die Aszendenz; so sollen die Sterne also gewissermaßen sich an den Fingern abzählen wann sie Wirkung üben sollen, und vor diesen Terminen soll es ihnen nicht frei- 32
stehen! Allgemein aber, wenn sie nicht einem einheitlichen Prinzip die Macht über die Weltverwaltung geben wollen, dafür aber den Gestirnen alles in die Hand geben — als ob nicht ein Eines regierte, von dem sich das All erst abgetrennt hat, das jedem Einzelwesen gestattet nach seiner Anlage sein Wesen zu vollenden und seine Betätigungen auszuüben, wobei es sich wiederum mit Jenem zusammenfügt — so lösen sie das Wesen des Kosmos auf und wissen nichts von ihm, der eine Erste Grundursache hat welche sich über alle Dinge ausbreitet.

7
33 Indessen wenn die Gestirne das Zukünftige nur anzeigen, so wie wir auch vielen andern Wesen die Fähigkeit der Zukunftsanzeige beizumessen pflegen, was ist dann die wirkende Macht? Und wie kommt die Ordnung des Geschehens zustande? Denn wenn nicht jegliches nach Ordnung und Regel sich vollzöge, so könnte es nicht an- 34
gezeigt werden. — Nun, die Sterne sind, es sei gesagt, gleichsam Schriftzeichen welche am Himmel immer neu geschrieben werden oder geschrieben stehen; und indem sie ihre Bahn ziehen, bewirken sie wohl noch ein gewisses anderes Geschäft, es hat aber doch dies Geschäft im Ge- 35
folge die von den Sternen ausgehende Anzeige; so wie bei einem einheitlichen, von einem einzigen Ursprung ausgehenden Organismus man von einem Teile auf einen andern schließen kann: man kann ja die Gesinnung erkennen wenn man jemandem in die Augen sieht oder sonst gewisse Teile seines Leibes ansieht, kann dort Ge- 36
fahr und Heil ablesen. Nun sind vom Weltall die Gestirne Teile und auch wir Menschen Teile. So erkennen wir mit einem Teil des Alls den andern. Es ist aber alles voll von Zeichen, und weise ist der Mann, der aus dem einen Teil den andern erkennt; es gibt dann aber auch viele Zeichen

die ganz geläufig geworden sind und von allen erkannt werden.

Welches ist aber nun das einheitliche Gefüge der Dinge? 37
Denn aus ihm wird auch die Angelegenheit mit den Vögeln verständlich und mit den andern Lebewesen von denen wir Zeichen für das Einzelgeschehen entnehmen. Es müssen alle Dinge miteinander verknüpft sein, und ein einheitlich verbindender Hauch dessen was als guter Zustand bezeichnet wird (?) muß durchziehen nicht nur jedes Einzelwesen, sondern erst recht und zuvor das All; ein einheitlicher Urgrund macht aus dem All einen Organismus welcher Eines-Vieles ist und aus-Allen-Eines; und 38
wie beim Einzelwesen jeder Teil ein eignes Geschäft zugeordnet erhielt, so haben auch die Wesen im All je ihr Geschäft, und zwar in noch höherem Grade als auf Erden, weil sie nicht nur Teile sind, sondern Ganzheiten und größer. So geht denn jedes Einzelne aus dem einheitlichen 39
Urgrund heraus und tut sein eignes Geschäft; dabei steuern sie einander aber bei, denn sie sind nicht abgetrennt vom Ganzen; so wirkt es und erleidet Einwirkung von andern, und wieder ein anderer kommt herzu und macht ihm Kummer oder Freude. Es ist aber dies Heraustreten kein Willkürakt oder Zufallsprodukt; denn es wird ja aus diesen wieder etwas Neues und aus diesem wieder ein anderes nach dem Stufengang der Natur. So hat sich 8 40
denn auch die Seele aufgemacht ihr eignes Geschäft zu wirken (die Seele nämlich bringt alle Dinge hervor da sie die Stelle des Urgrundes einnimmt) und geht bald gerade ihres Weges bald wird sie auch wohl irregemacht. Es folgt aber allem was sie im All begeht die Buße, wenn anders das All nicht aufgelöst werden darf. Es hat aber das All 41
ewigen Bestand, weil das Ganze gelenkt wird durch die ordnende Kraft seines Herrschers; mitwirkend fürs Ganze sind dabei auch die Gestirne tätig, welche ja Teile des Himmels von nicht geringem Umfange sind; und zugleich sind sie so weitleuchtend um des Anzeigens willen. So zeigen sie denn alles an was in der sichtbaren Welt geschieht; was sie aber bewirken, sind andere Dinge, und

zwar sind es die handgreiflich von den Gestirnen voll-
42 zogenen Taten. Wir aber tun die der Seele obliegenden Werke der Natur gemäß, solange wir nicht straucheln in der Vielheit des Alls; straucheln wir aber, so besteht unsere Buße einerseits in dem Straucheln selber, weiter aber auch darin daß inskünftig ein schlechteres Los unser
43 wartet. Armut und Reichtum nun beruhen auf Zusammentreffen äußerer Umstände; Tugend aber und Laster, wie kommen sie zustande? Tugend vermöge des alten Grundbestandes der Seele, Laster durch Zusammentreffen der Seele mit den Außendingen.

44 Indessen ist über diese Gegenstände an anderem Orte
9 gehandelt worden. Jetzt wollen wir der 'Spindel' gedenken, welche bei den Alten der Vorzeit die Moiren spinnen, für Platon dagegen bedeutet die Spindel den Planetenhimmel und die Fixsternsphäre, und die Moiren und deren Mutter 'Notwendigkeit' drehen sie um und spinnen dem Einzelwesen bei der Geburt zu und die Wesen die zur Welt kommen gehen durch die 'Notwendigkeit' hindurch;
45 im 'Timaios' aber verleiht der schaffende Gott den Ursprung der Seele, dagegen erst die am Himmel wandelnden Götter geben die schlimmen, notwendigen Leidenschaften, Zorn Begierde Lust und Unlust, und es ist eine andere Gattung Seele aus welcher diese Leidenschaften
46 kommen. Das sind ja Lehren die uns eng an die Gestirne fesseln, da wir von ihnen die Seele erhalten, und uns der 'Notwendigkeit' unterstellen auf unserm Wege in diese Welt; auch den Charakter bekommen wir von ihnen, und, aus dem Charakter hervorgehend, die Taten und, aus einer leidenschaftlichen Disposition hervorgehend,
47 die Leidenschaften. Aber was bleibt dann noch übrig das 'wir' sind? Nun, das was 'wir' eben in Wahrheit sind, da uns ja die Natur verlieh auch über die Leidenschaften Herr zu sein. Auch gab uns Gott ja in alle diesen Übeln, welche durch das Leibeswesen uns zufielen, dennoch die 'Tugend die keinem Herrn gehorcht'; denn nicht wenn wir in Ruhe und Frieden sind brauchen wir die Tugend, son-

dern wenn die Gefahr besteht daß wir in Übel geraten
falls die Tugend nicht zur Stelle wäre. Daher gilts von hier 48
zu flüchten und uns abzuschneiden von den nachträglichen Zutaten, nicht ein Zusammengesetztes zu sein, ein beseelter Leib, in welchem dann das Leibeswesen, das von der Seele nur ein Spürchen empfing, die Macht hat, sodaß dann das gemeinsame Leben mehr dem Körper gehört; denn alles was dieser Art Leben zugehört, ist leiblich. Die andere Seele aber, welche außer dem Leibe 49
weilt, sie zieht die Bahn nach oben, zum Schönen und Göttlichen, darüber keiner Macht hat; sondern entweder bedient man sich seiner um es selber zu werden und nach seinem Gebot zu leben, indem man sich zurückzieht; oder, wenn man dieser höheren Seele ledig wird, so lebt man unter dem Schicksal, und dann zeigen die Sterne ihm nicht lediglich an, sondern er wird selber gleichsam ein Teil des Ganzen und folgt ihm nach, dessen Teil er ist. Denn jeder Mensch ist ein Zwiefacher, einmal ist er das 50
Gesamtwesen (*aus Höherem und Niederem*), einmal ist er sein Selbst. So ist auch das gesamte Weltall einmal das was aus dem Leibe und einer gewissen an den Leib gefesselten Seele besteht, einmal die Allseele, welche nicht im Leibe ist sondern der Seele im Leibe nur einen Widerschein von sich zustrahlt. Und so ist auch die Sonne zwie- 51
fach und die andern Gestirne; mit ihrer einen Seele, der reinen, geben sie nichts Schlechtes in die Welt; sondern was von ihnen insoweit ins All hineinwirkt als sie Teile des Alls sind und beseelter Leib, das ist eine Gabe des Leibes, eines Teiles an einen andern, während der Vorsatz des Sternes und seine eigentliche Seele lediglich auf das Höchste gerichtet ist; dabei hat er die leiblichen 52
Wirkungen lediglich im Gefolge, oder vielmehr nicht der Stern sondern seine Umgebung, so wie vom Feuer aus Wärme ins All strahlt; höchstens daß einmal etwas von der niederen Seele auf eine andere, verwandte Seele einwirkt. Die schlimmen Wirkungen aber rühren von der Mengung her. Denn durchmengt ist nun einmal dies 53
unser Weltall, und wenn man die Seele, die abtrennbar

ist, von ihm abtrennt, so bleibt nicht groß etwas übrig. Rechnet man die Seele ein, so ist das Weltall Gott; der Rest aber ist, wie es heißt, 'nur ein großer Dämon', und
10 54 die Geschehnisse in ihm sind 'dämonisch'. Ist dem aber so, dann haben wir den Sternen immer noch das Anzeigen zuzugestehen, das Wirken aber nicht schlechthin und nicht in ihrer Ganzheit, sondern lediglich jene Geschehnisse des Alls, und lediglich mit ihrem restlichen Teil. Auch ist zuzugeben daß die Seele bereits ehe sie ins Reich des Werdens eintrat, ein Stück (*Niederes*) von sich aus mitbrachte; denn sie wäre ja nicht in den Leib eingetreten, hätte sie nicht ein großes Stück in sich, das den
55 Affektionen unterworfen ist. Und ist sie in ihn eingetreten, so muß man zugeben daß sie Zufällen unterworfen ist, da sie entsprechend dem Himmelslauf eintrat. Zuzugeben ist ferner daß auch der Himmelslauf selber Wirkung übt, indem er von sich aus mitwirkt und auffüllt was das All beisteuern soll, wobei die Einzelwesen in ihm die Rolle von Teilen spielen.

11
56 Übrigens muß man auch in Rechnung stellen daß die von den Sternen kommende Wirkung nicht in der gleichen Beschaffenheit bei den Empfängern eintrifft wie sie von jenen ausgeht. Z. B. ist diese Wirkung Feuer, so kommt es nur getrübt an; eine Disposition zur Freundschaft kann beim Empfänger so geschwächt anlangen daß die
57 bewirkte Freundschaft keineswegs schön ist; der Mut ferner kann, wenn der Empfänger nicht maßvoll ist und durch ihn zum Tapferen wird, entweder Jähzorn oder Mutlosigkeit bewirken; das was eigentlich Ehrliebe war und auf das Schöne gerichtet, hat ein Trachten nach bloß vermeintlichem Schönen zum Ergebnis; und aus Geist entspringt als Wirkung Gerissenheit (denn auch die Gerissenheit möchte eigentlich Geist sein, nur kann sie
58 nicht erlangen wonach sie trachtet). Jede dieser Wirkungen also wird in uns zu einer schlechten, dort oben aber war sies keineswegs. Ferner vermögen aber diese Wirkungen, die schon nicht mehr jenem Zustand entsprechen, nicht einmal als das sich zu halten als was sie ein-

trafen; denn sie müssen sich mengen mit Leibern, mit Materie, und miteinander. Ferner aber vereinigen sich 12 59
die Wirkungen der Gestirne zu einem Ganzen, und aus diesem Gemenge von Wirkungen entnimmt sich das entstehende Einzelwesen ein Stück, so daß das was da ist, nun auch bestimmte Beschaffenheit bekommt. Denn die Sterne bringen nicht das Pferd hervor, sondern erteilen dem Pferde bestimmte Gaben; das Pferd entsteht aus einem Pferd, und der Mensch aus einem Menschen; gewiß wirkt die Sonne bei der Formung mit, eigentlich aber entsteht doch der Mensch aus der rationalen Form des Menschen. Der äußere Einfluß kann gewiß manchmal 60
Schaden oder Förderung bewirken; denn der Sohn ist wohl dem Vater ähnlich, aber er schlägt doch oft zum Besseren, manchmal aber auch zum Geringeren aus; indessen kann der äußere Einfluß ein Wesen nicht aus seinem Substrat herausstoßen. Manchmal aber hat auch die Materie die Oberhand und nicht die Anlage, sodaß das Wesen, da die Gestaltung sich nicht durchsetzen kann, unvollkommen wird.

Nachdem also die Wirkungen zum Teil vom Himmels- 13 61
lauf herrühren, zum Teil aber nicht, müssen wir nun weiterhin so vorgehen daß wir scheiden und sondern, und festlegen woher das Einzelne denn überhaupt kommt. Unser Ausgangspunkt ist der folgende. Indem die Seele 62
denn unser Weltall durchwaltet nach dem Plane (so wie beim Einzelwesen das in ihm waltende Prinzip, welches die einzelnen Teile dieses Wesens formt und mit dem Ganzen, dessen Teile sie sind, in Einklang bringt), so waltet im ganzen Weltall die Gesamtheit ihrer Kräfte, in den Teilen aber lediglich so viel als dem Sein je des Einzelnen entspricht. Andere Wirkungen dringen von 63
außen heran, teils sind sie dem Willen der Natur entgegen, teils aber auch zuträglich. Alle diese Wirkungen aber sind dem Ganzen, da sie sämtlich dessen Teile sind, eingeordnet, sie haben ihre besondere Eigenart erhalten, trotzdem aber tragen sie mit ihrem wesenseignen Antrieb

doch zum Gesamtleben des Weltalls ein unentbehrliches
64 Stück bei. Die unbeseelten Wesen nun im Weltall sind bloße Werkzeuge, sie werden gleichsam nach außen hervorgedrängt um zu wirken; was aber die beseelten Wesen angeht, so haben sie zu einem Teile ungemessene Bewegungen wie die Rosse vorm Wagen ehe der Lenker ihren Lauf eindämmt (denn sie werden ja 'mit der Peitsche geweidet'), die vernunfthaften Wesen dagegen haben von sich selbst aus einen Lenker; und ist dieser wissend so laufen sie geraden Weges, wo nicht, so manchmal ins
65 Ungefähr. Beide aber sind ins All hineingestellt und tragen zur Gesamtheit bei; und zwar haben die großen Wesen, welche in höherem Range stehen, vielfältige, weitreichende Wirkung und haben in ihrer Beisteuer zum Leben der Gesamtheit eine mehr schaffende als leidende
66 Funktion; die andern dagegen erleiden fortwährend, da sie nur ein geringes Vermögen zum Schaffen besitzen; und die dritten stehen zwischen diesen beiden, indem sie von andern Wesen erleiden, aber auch vielfältige Wirkung üben und in vielen Stücken selber den Ausgangspunkt
67 zum Handeln und Schaffen bilden. So wird denn das All zum vollkommenen Leben, indem alle Besten tätig sind mit den besten Kräften, soweit eben das Beste im Einzelnen vorhanden ist; und jeder hat dies Beste dem Lenkenden unterzuordnen so wie Kriegsleute dem Feldherrn sich unterstellen; von ihnen heißt es daß sie 'Zeus nach-
68 folgen' als er zur Geisteswesenheit hineilt. Was aber nur über eine geringere Anlage verfügt, das hat im All den zweiten Rang inne, so wie es auch in uns Menschen einen zweiten Rang des Seelischen gibt; und so entsprechen die weiteren Wesen im All den Teilen im Menschen; denn auch am Menschen ist nicht alles von gleicher Würde.
69 Die Lebewesen nun also gehorchen alle dem Gesamtplan des Alls, die am Himmel und alle die sonst als Teile in das Ganze eingegangen sind, und keiner der Teile, ob er auch groß ist, hat die Macht eine völlige Verkehrung der rationalen Formen und der nach ihnen entstandenen Ge-
70 schöpfe zu bewirken; eine Abweichung nach beiden Seiten,

zum Geringeren oder Besseren, kann er wohl bewirken, nicht aber kann er ein Wesen aus seiner ureignen Anlage herausheben. Und zwar macht er es geringer entweder indem er ihm Kraftlosigkeit am Leibe gibt; oder indem er der Seele, die mit ihm in Empfindungsgemeinschaft steht und von ihm ins Untere hinabgesandt wurde, Ursache wird zu einer gelegentlichen Schlechtigkeit; oder durch 71
eine schlechte Zusammensetzung des Leibes hemmt er die auf den Leib gerichtete Seelentätigkeit; so wie eine Leier die noch nicht so gestimmt ist daß sie die genaue Harmonie wiedergibt und die Töne musikalisch hervorbringt.

Wie aber steht es mit Armut und Reichtum, Geltung 14 72
und Ämtern? Nun, wenn der Reichtum von den Eltern ererbt ist, so zeigen die Sterne den Reichen an, so wie sie auch nur den Adligen anzeigen der von ebensolchen stammt und seinen Ruf nur seiner Abstammung verdankt. Stammt der Reichtum aber aus Tüchtigkeit, so 73
werden, wenn der Leib dazu mitgeholfen, diejenigen dazu beigetragen haben, welche die Kraft des Leibes erwirkt haben, erstlich die Erzeuger, sodann haben, wenn überhaupt ein Ort, der Himmelsraum und die Erde beigetragen; wirkte aber die Tüchtigkeit ohne den Leib, so ist ihr allein der Hauptanteil zuzumessen, einschließlich alles dessen was von den Partnern beigesteuert wurde. Sind aber die die ihm den Reichtum gegeben haben, edel, 74
so ist auch dann die Ursache auf die Tüchtigkeit und Tugend zurückzuführen; sind sie niedrige Menschen die ihn indessen nach Recht und Gerechtigkeit geben, so ist das zustandegekommen durch die höchste Kraft, die in ihnen tätig war. Ist aber der der reich geworden, schlecht, so ist seine Schlechtigkeit und was die Schlechtigkeit verursacht hat, der vorwaltende Grund; hinzuzunehmen sind aber die ihn gaben, die doch Mitursache sind. Stammt 75
der Reichtum aus Mühe und Arbeit, z. B. Ackerbau, so ist die Ursache der Ackerbauer selbst, wobei aber das Klima zum Helfer wird. Hat er einen Schatz gefunden, so wirkt doch etwas dazu mit das vom All herkommt; und

wenn das, so kann es angezeigt werden; denn alle Geschehnisse stehen ausnahmslos in Folge zueinander, lassen sich daher auch ausnahmslos anzeigen. Verliert aber jemand seinen Reichtum, so ist das, wenn er ihm geraubt wird, auf den der ihn raubt zurückzuführen, und bei diesem auf sein wesenseigenes Prinzip; geht er bei einem Schiffbruch verloren, so sind die Umstände schuld.
76 Und was den Ruhm betrifft, so ist er entweder gerecht oder nicht; ist er gerecht, so beruht er auf der Leistung und dem Höheren das bei den Urteilenden wirkt; ist er aber ungerecht, so ist er der Ungerechtigkeit derer zuzuschreiben, die die Ehrung bewirken. Dasselbe ist von der Amtsmacht zu sagen: sie ist entweder gebührend oder nicht; das eine geht zurück auf das Höhere, das bei den Wählenden wirkt; andernfalls auf den Betreffenden selber der es durchgesetzt hat durch Empfehlung dritter oder
77 sonst irgendwie. Was aber die Heiraten betrifft, so ist ihre Ursache die Willenswahl oder zufälliges Zusammentreffen und Einwirkung aus dem Weltall. Die Zeugung von Kindern ist deren Folgeerscheinung; und die Formung des Kindes vollzieht sich entweder der rationalen Form entsprechend, wenn kein Hindernis im Wege steht, oder sie fällt geringer aus, wenn sich eine Hemmung entgegenstellt, und zwar kann diese entweder drinnen bei der Gebärenden selber liegen oder die Atmosphäre kann in einer Disposition sein die für diese Geburt unharmonisch ist.

15 78 Platon läßt die Seele vor ihrem Umlauf losen und gibt ihr die Entscheidung, nachher aber gibt er ihr zu Helfern die Wesen an der Spindel, die unbedingt das von ihr Gewählte zur Durchführung bringen werden; auch der Dai-
79 mon dient als Helfer zu dessen Erfüllung. Was aber hat es mit den Losen auf sich? Nun, sie bedeuten den Umstand daß die Seelen gerade bei dem Zustand des Alls ins Werden treten, in dem es bei ihrem Eintritt in den Leib sich befindet, und daß sie gerade in diesen bestimmten Leib eintreten und diese Eltern bekommen, daß sie

an einem Ort von dieser Beschaffenheit ins Leben treten, und überhaupt die schon dargelegte Mitwirkung der äußeren Umstände. Daß aber alle Dinge ineinander wir- 80
ken und gleichsam ineinander versponnen sind, das ist angedeutet durch die eine der sogenannten Moiren (*Klotho, Spinnerin*), und zwar bei den Einzelwesen sowohl wie bei den Ganzheiten; die Lachesis (*Loserin*) deutet auf die Lose; und daß all die Umstände mit Notwendigkeit heraufgeführt werden, das bewirkt die Atropos (*die Unabwendbare*).

Von den Menschen sind einige gleichsam im magischen 81
Bann der Einwirkungen aus dem Weltall und der Außendinge, und sind wenig oder garnichts selber; andere werden Herr über diese Dinge, sie ragen gleichsam mit dem Haupt über sie heraus und richten es nach oben und draußen, und so retten sie der Seele Höchstes, das Ursprüngliche der seelischen Substanz. Denn man darf 82
nicht glauben daß die Seele von einer Beschaffenheit und Anlage sei welche den äußeren Einwirkungen, denen sie jeweils unterliegt, entspricht, und daß sie allein von allen Dingen keine ureigne Anlage habe; nein, sie viel eher als 83
alle andern Wesen — denn sie spielt die Rolle des Werdeprinzips —, sie muß reiche ureigne Kräfte mitbringen zur Betätigung nach ihrer Wesensanlage. Denn es ist ja nicht möglich daß sie, die eine Wesenheit ist, nicht zugleich mit dem Sein auch ein Trachten und Handeln, eine Richtung auf die Vollkommenheit besitzt. Das Bei- 84
sammen (*von Seele und Leib*) setzt sich aus einem Beisammen der Anlage zusammen, es ist entsprechender Art und wirkt entsprechende Werke; die Seele dagegen, wenn eine im Stand ist sich abzutrennen, sie betätigt sich in getrennten, eigenen Handlungen, sie läßt die Affektionen des Leibes nicht als die ihren gelten, denn sie sieht es nun daß Seele und Leib etwas Verschiedenes sind.

Indessen was ihr Mischungszustand ist und was der 16
nichtvermischte, was das Abgetrennte und Nichtabge- 85
trennte bedeutet wenn sie im Leibe weilt, und überhaupt

was das Lebewesen ist: das werden wir später von einem andern Ausgangspunkt her zu prüfen haben; denn nicht
86 alle vertreten in diesem Punkt die gleiche Lehre. Jetzt dagegen wollen wir noch darlegen in welchem Sinne wir davon sprachen daß 'die Seele die Welt nach dem Plane durchwaltet'. Soll es so gemeint sein daß die Seele die Einzeldinge gleichsam in gerade absteigender Linie herbringt, einen Menschen, dann ein Pferd, ein anderes Lebe-
87 wesen, schließlich die wilden Tiere, und als sie diese dann zusammentreffen sieht und einander verderben oder auch fördern, da sieht sie der Verflechtung dieser Wesen und dem sich daraus ständig ergebenden neuen Geschehen nur noch zu und greift in die weiteren Vorgänge nicht mehr ein, sondern verursacht lediglich erneut die Entstehung von Lebewesen wie zu Beginn und überläßt sie ihren
88 gegenseitigen Einwirkungen? Oder meinen wir es so daß sie auch als die Ursache der so erfolgenden Geschehnisse zu gelten hat, weil die von ihr geschaffenen Wesen das weitere Geschehen erwirken? Oder enthält der 'Plan' auch daß ein Wesen gerade dieses erleidet oder dieses tut, indem auch diese einzelnen Wirkungen nicht von Ungefähr nach blindem Zufall geschehen, sondern mit Notwendig-
89 keit so stattfinden? Bewirken nun die rationalen Formen alledies? Nun, die rationalen Formen enthalten es, jedoch nicht als bewirkende sondern als wissende, oder vielmehr: die Seele, welche die rationalen Schöpfungsformen enthält, weiß was aus allen ihren Tätigkeiten hervorgeht;
90 denn wenn dieselben Bedingungen zusammentreffen und dieselben Umstände sich einstellen, so müssen unbedingt auch dieselben Wirkungen zustande kommen; indem nun die Seele diese Umstände übernimmt oder vorhersieht, vollendet sie ihnen entsprechend die weiteren Vorgänge;
91 dabei verknüpft sie völlig die ursächlichen und die Folgeerscheinungen, und mit ihnen wieder die weiteren Ursachen, wie es denn auf Grund der vorhandenen Mittel möglich ist. Daher rührt es vielleicht auch daß die folgenden Stufen immer geringer werden (einst waren z. B. die Menschen doch so ganz anders als heute!), in-

dem nämlich infolge des Abstandes und der ständig wirkenden Notwendigkeit die rationalen Formen den Affektionen der Materie nachgeben. So sieht die Seele 92
wie die Dinge immer geringer werden, und indem sie die Leiden ihrer eignen Erzeugnisse verfolgt, hat sie ein entsprechend erfülltes Leben, sie ist nicht der Sorge um ihr Werk überhoben als hätte sie ihre Schöpfung mit dem Abschluß gekrönt und sie ein für alle Mal darauf eingerichtet auch für alle Zeiten schön zu bleiben; sondern wie ein Ackersmann der gesät oder gepflanzt hat, muß sie immer wieder ins Rechte bringen was Regenböen, andauernder Frost oder Wirbelwind an Schaden angerichtet haben. Wenn aber dies unsinnig ist, muß man also dann 93
das andere behaupten daß bereits in den rationalen Formen ein Beschluß oder doch eine Anlage enthalten ist zu dem Untergang des betreffenden Wesens und den von der Schlechtigkeit herrührenden Wirkungen. Dann aber müßten wir annehmen daß die rationalen Formen auch die Schlechtigkeit erzeugen; dabei ist aber doch in den Künsten und ihren Formen kein Fehler enthalten und nichts Kunstwidriges, auch entspricht der Untergang nicht den Regeln der Kunst. Indessen, kann 94
man sagen, beim All gibt es nichts Naturwidriges und nichts was dem Ganzen zu Schaden ist; trotzdem wird man aber zugeben müssen daß es im All ein besser und geringer gibt. Ist nun nicht vielleicht für das All auch das Geringe ein Helfer, darf vielleicht gar nicht alles schön sein? Denn auch die Gegensätze gehören dazu, ohne 95
sie ist die Welt nicht 'Kosmos'; steht es doch bei den Einzelwesen nicht anders. Das Bessere ist das was durch die rationale Form bezwungen und gestaltet ist; was aber nicht gut ausfiel, das ist doch als Besseres potentiell in den rationalen Formen vorhanden, und ist nur in der aktuellen Verwirklichung schlechter ausgefallen, da die 96
Seele nichts mehr auszurichten und die rationalen Formen nicht mehr in Bewegung zu bringen vermag, denn nun bewirkt die Materie das Geringere vermöge der Erschütterung, die von den voraufgehenden Formen kommt,

auch aus sich selber heraus; indessen wird sie nichtsdestotrotz bewältigt und zum Besseren gestaltet. So kommt Eines-aus-Allem in beiden Weisen anders zu Stande, und noch wieder anders in den rationalen Formen.

17
97 Sind nun diese in der Seele liegenden rationalen Formen Gedanken? Indessen wie sollte sie auf Grund von Gedanken schaffen können? Denn die Form wirkt in der Materie, und der Schaffensprozeß der Natur ist nicht Denken und Schauen, sondern die Kraft die Materie
98 umzugestalten, welche nicht weiß sondern nur wirkt, so wie eine kreisförmige Welle im Wasser sich bildet weil eine andere Macht den Anstoß zu diesem Wirken gegeben hat (?). Und wenn das gilt, so wird das lenkende Prinzip der Seele dadurch wirken, daß es die materiebefangene,
99 zeugende Seele gestaltet. Soll sie nun etwa auf Grund von Überlegung gestalten? Indessen wenn auf Grund von Überlegung, so müßte diese zurückführbar sein. Und rückführbar auf ein anderes oder auf das in ihr selber Liegende? Indessen, läge es in ihr selber, so bedürfte sie keiner Überlegung, denn dann würde nicht die Überlegung gestalten, sondern das in der Seele das die rationalen Formen enthält; denn dies ist kräftiger, es ist das Vermögen in
100 der Seele, das zu schaffen imstande ist. Also wirkt sie auf Grund der Gestalten. Sie muß diese also, wenn sie sie dargeben soll, vom Geist erhalten haben. So gibt sie denn der Geist der Seele des Alls, die dem Geist zunächst stehende Seele aber gibt sie von sich aus weiter an die ihr nachfolgende Seele, indem sie sie erleuchtet und prägt, und diese macht sich dann, gleichsam im Auftrage, ans Schaffen; und zwar schafft sie einiges unbehindert, ande-
101 res nur gehemmt. Und da sie nun einmal das Vermögen zum Schaffen empfangen hat und mit rationalen Formen (wenn auch nicht den Ersten) erfüllt worden ist, so wird sie nicht lediglich nach dem empfangenen Auftrag schaffen, sondern sie wird auch auf eigne Faust etwas entstehen
102 lassen; und das wird klärlich ein Geringeres sein, wohl ein Lebewesen, aber ein unvollkommeneres, das mit seinem eigenen Leben als einem niedrigen hadert und daher

mürrisch und rauh ist, und gebildet aus einer geringeren Materie, gleichsam dem Bodensatz der vorhergehenden Schöpfungsakte, der bitter ist und die Dinge bitter macht: das ist es was diese Seele von sich aus zum Ganzen beiträgt. —

18 103 Beruht die Notwendigkeit des Bösen in der Welt darauf daß es notwendige Folge des ihm Voraufgehenden ist oder darauf daß das All, wenn es das Böse nicht gäbe, unvollständig wäre? Die meisten bösen Dinge, oder gar alle, bringen ja der Gesamtheit Nutzen, z. B. die giftigen Tiere; nur daß man meistenteils nicht bemerkt inwiefern. Ja sogar das Laster selber hat viel Nützliches und 104 bringt viel Schönes hervor, z. B. all die künstliche Schönheit; auch regt es an zur Besinnung da es uns nicht ohne Furcht schlafen läßt.

105 Trifft das Dargelegte zu, so muß die Seele des Alls wohl das Höchste anschauen und immerdar streben zur geistigen Wesenheit, zu Gott; wenn sie sich nun aber mit ihm erfüllt und gleichsam randvoll davon ist, dann muß das Abbild welches aus ihr hervorgeht, das letzte Stück von ihr nach unten hin, das muß dann das Schaffende sein. Dies also ist der unterste Schöpfer. Über ihm liegt 106 das Stück der Seele welches zuerst vom Geist erfüllt wurde; und über allen steht der Geist als Werkmeister, welcher der Seele, die ihm zunächst liegt, das mitteilt wovon dann der Abglanz in der dritten liegt. Mit Recht 107 also wird unser Weltall ein Abbild genannt, denn es bildet sich immer von Neuem ab, das Erste und Zweite steht stille, und das Dritte steht auch seinerseits still, bewegt sich indes auch akzidentiell in der Materie. Denn solange Geist und Seele da sind, werden die Formkräfte einströmen in die unterste Seelengattung, gleichwie, solange die Sonne da ist, alle die Lichtmassen aus ihr entströmen werden.

---

53. WAS DAS LEBEWESEN SEI UND WAS DER MENSCH

I 1 *τί τὸ ζῷον καὶ τίς ὁ ἄνθρωπος*

Lust und Unlust, Furcht und Mut, Begierde und Abneigung, und der Schmerz, wer ist ihr Träger? Das könnte ja entweder die Seele sein, oder die sich des Leibes bedienende Seele, oder ein Drittes, aus diesen beiden Zusammengesetztes (und das ließe sich ebenfalls wieder zwiefach verstehen: es könnte entweder bloße Mischung sein, oder ein aus der Mischung entstehendes Neues). Dasselbe würde gelten von dem was aus diesen Gemütsbewegungen
2 entspringt an Handlungen oder Meinungen. Überlegung und Meinung sind ferner daraufhin zu prüfen ob sie denselben Träger haben wie die Leidenschaften oder ob dies nur für einige von ihnen zutrifft, während die übrigen auf andre Weise zustande kommen. Aber auch die Denkakte erfordern eine Untersuchung, welche Bewandtnis es mit ihnen hat und wer ihr Träger ist; und schließlich ist auch eben dies prüfende Vermögen selber, welches jetzt eben über diese Fragen die Untersuchung und Beurteilung anstellt, darauf zu befragen, was es eigentlich sei. Zuvor aber wäre noch zu bestimmen, welchem Träger die Wahrnehmung zugehört, denn von da muß man ausgehen, da die Gemütsbewegungen entweder selber eine Art Wahrnehmungen sind oder doch nicht ohne Wahrnehmung stattfinden.

2 3 Zunächst aber gilt es, die Seele ins Auge zu fassen und zu prüfen ob Seele und ideelles 'Sein der Seele' zu unterscheiden sind. Wenn dies nämlich der Fall sein sollte, so wäre die Seele etwas Zusammengesetztes und es wäre nicht mehr widersinnig daß dann derartige Gemütsbewegungen in ihr Platz finden und sie ihr Träger ist — wenn

nämlich, selbst bei solcher Voraussetzung, ein Schwanken zwischen besseren und geringeren Verhaltungen und Zuständen in der Seele überhaupt vor der Vernunft als zulässig erscheinen. Andernfalls dagegen, wenn Seele und 4
ideelles Sein der Seele dasselbe sind, dann ist die Seele eine Idee, und alle diese Betätigungen haben keinen Raum in ihr, sie teilt sie wohl einem andern Wesen mit, hat aber in sich selber ihre eigne Betätigung mit sich selbst verwurzelt; und zwar eine Betätigung deren Art und Wesen die philosophische Erwägung näher zu bestimmen hat. Dann erst kann man sie auch wahrhaft unsterblich 5
nennen, wenn anders das Unsterbliche, Unvergängliche frei von Gemütsbewegungen sein muß, ein Wesen das zwar dem Andern irgendwie an seinem Sein Teil gibt, selber aber von ihm nichts empfängt abgesehen von der Gabe der ihm vorgeordneten Wesen, von denen es nicht getrennt ist, und sie sind die Mächtigeren. Ein solches 6
Wesen, das unempfänglich ist für alles Äußere, was sollte es denn eigentlich fürchten? Es möge nur dasjenige Wesen sich fürchten welches den Affektionen unterliegt! Auch der Mut ist ihm also fremd; denn Mut kann ja nur der haben der es mit Fürchtenswertem zu tun hat. Auch hat es keine Begierden; denn sie finden ja vermöge des Leibes ihre Befriedigung, indem dieser sich füllt oder leert; und das was gefüllt und geleert wird, ist also von der Seele verschieden. Und wie könnte es einer Mischung 7
zugänglich sein, wo doch alles Wesenhafte unvermischbar ist? Wie sollte es der Aufnahme von Fremdem unterliegen? Denn damit würde es sich danach drängen nicht mehr zu sein was es ist. Auch Schmerz ist ferne von ihm. Und Unlust — wie soll sie es anwandeln und worüber? Denn 8
was in seiner Wesenheit einfach ist, das ist sich selbst genug, es bleibt wie es ist, es verharrt in seiner eignen Seinsheit. Und was sollte ihm zugesetzt werden das es zum Freuen brächte, wo doch nichts, und selbst nichts Gutes, an es herankommt? Denn es ist immerdar das was es ist. Aber auch Wahrnehmung wird es nicht üben, 9
und alles Nachdenken, alles Meinen liegt ihm fern; denn

Wahrnehmung besteht in der Aufnahme sei es einer Gestalt sei es einer leiblichen Affektion; Nachdenken aber und Meinen setzen Wahrnehmung voraus. Was aber das eigentliche Denken betrifft, so ist zu erwägen wie es damit steht, und ob wir dies der Seele belassen können; desgleichen die reine Lust, ob sie an ihr vorkommt wenn sie allein ist.

3
10 Indessen haben wir die Seele doch als im Leibe befindlich anzusehen (mag sie nun vor ihm oder erst in ihm vorhanden sein), denn erst in der Zusammensetzung aus Leib und Seele 'erhielt das Ganze den Namen Lebewesen'. Wenn sich nun also die Seele des Leibes als eines Werkzeuges (*Organs*) bedient, so besteht keine Notwendigkeit daß sie die vom Leib herrührenden Affektionen in sich einläßt, sowenig wie die Werkmeister die Affektionen
11 ihrer Werkzeuge. Die Wahrnehmung aber müßte sie vielleicht doch zwangsläufig einlassen, wenn anders sie das Werkzeug des Leibes nur gebrauchen kann indem sie vermöge der Wahrnehmung die von außen kommenden Affektionen erkennt; übrigens bedeutet ja das Werkzeug Auge gebrauchen nichts anderes als eben Sehen. Nun gibt es aber auch Schädigungen des Sehens: mithin erfährt die Seele auch Unlust und Schmerz und überhaupt alles was dem ganzen Leibe zustoßen mag. So ersteht ihr auch Begierde, wenn sie nach der Heilung ihres Werkzeugs verlangt.

12 Indessen wie sollen denn die Affektionen vom Leibe her in sie gelangen? Denn wohl kann ein Leib an einen andern Leib mitteilen was in ihm ist, wie aber Leib an
13 Seele? Das hieße ja daß ein Ding affiziert wird und ein ganz anderes die Affektion hat! Denn abgesehen davon daß eines das Gebrauchende das andere das Gebrauchte ist, sind sie beide völlig voneinander getrennt. Wenigstens läßt sie derjenige getrennt sein der zugibt daß die Seele
14 den Leib als ihr Werkzeug gebraucht. Indessen ehe man durch Philosophie den Leib abtrennt, wie steht sie da zu ihm? Nun, entweder sie war mit ihm vermengt: und war *(1)*
sie vermengt, so war sie entweder etwas wie eine Mischung, *(a)*

(b) *(c)* oder gleichsam in ihn verflochten, oder wie eine nicht vom
(2) Stoff getrennte Form; oder sie war eine den Stoff nur wie 15
(3) der Steuermann das Ruder berührende Form; oder ein Teil von ihr verhält sich so und der andere so, ich meine: der eine Teil ist abgetrennt, das ist der welcher den Leib als Werkzeug gebraucht, und der andere Teil, der vermengte, steht irgendwie auch seinerseits dem Gebrauchenden gleich, denn die Philosophie soll auch ihn dem Gebrauchenden zukehren und soll das Gebrauchende von dem zu Gebrauchenden, soweit der Gebrauch nicht ganz unerläßlich, abziehen, daß der Gebrauch nicht immer stattfinde.

a Nehmen wir also an sie seien vermischt. Indessen wenn 4 16
sie vermischt sind, so wird das Geringere besser und das Bessere geringer, d. h. besser wird der Leib da er am Leben, geringer die Seele, da sie an Tod und Unvernunft Teil erhält. Wie sollte hierbei nun aber der Partner der irgend- 17
wie am Leben einbüßt, eben dadurch als Zuwachs die Wahrnehmung erhalten? Umgekehrt ist vielmehr der Leib, welcher doch dabei das Leben erhält, vermutlich derjenige welcher an der Wahrnehmung und den aus der Wahrnehmung herrührenden Affektionen Teil erhält. Er 18
also muß es auch sein der begehrt (denn er ist es ja auch der hernach genießt was er begehrt) und der für sich fürchtet (denn er ist es der hernach die angenehmen Dinge nicht bekommt und der zu Grunde geht). Übrigens 19
wäre noch nachzuprüfen ob denn die Art und Weise dieser Mischung überhaupt angängig ist; es wäre vergleichsweise dasselbe wenn man von einer Linie sagen wollte daß sie mit dem Weißen gemischt sei, d. h. eine Seins-
b art mit einer ganz andern. Wenn es ferner oben hieß 20
'verflochten', so brauchen dabei die beiden verflochtenen Dinge garnicht die gleichen Affektionen zu haben, es ist vielmehr gut möglich daß das in den Leib verflochtene von Affektionen freibleibt, ist möglich daß die Seele sich durch ihn hindurchzieht ohne seine Affektionen zu erleiden, ganz wie es beim Lichte der Fall ist; und insbesondere ist das möglich wenn ihre Verflechtung derart

ist daß sie 'durch und durch' geht. Der Seele können also nicht deswegen die Affektionen des Leibes zugeschrieben
21 werden weil sie ihm verflochten wäre. — Dann wird sie *c*
also im Leibe sein wie die Form in der Materie. Indessen dann wäre erstlich zu sagen daß sie doch wohl als abtrennbare Form in ihm sein wird, wenn anders sie wesenhaftes Sein ist, und damit also eher der oben bezeichneten Rolle
22 des 'Gebrauchenden' entspricht. Wenn sie aber wirklich im Leibe ist wie bei der Axt die dem Eisen aufgeprägte Form, und wenn erst das Beisammen, die Axt, Träger der Wirkungen ist, die das so gestaltete Eisen, jedoch eben
23 erst vermöge dieser Gestaltung, hervorbringt — dann würden wir alle gemeinsamen Affektionen doch wieder in höherem Grade dem Leibe zuschreiben, jedoch eben dem Leibe 'von dieser Beschaffenheit', dem 'naturgestalteten', 'zum Dienst der Seele geeigneten' ⟨*organischen*⟩, 'welcher potentiell Leben hat'. Es ist ja auch, steht zu lesen, unsinnig 'zu sagen daß die Seele webt', mithin auch daß sie begehrt oder Unlust empfindet; vielmehr darf man das erst vom Lebewesen aussagen.

24 Was nun aber das Lebewesen angeht, so muß man es entweder als den Leib von dieser bestimmten Beschaffen- *(a)*
heit bestimmen, oder als das gemeinsame Gesamtwesen, *(b)*
oder als ein Drittes, aus beiden entstandenes Neues. Und *(c)*
wie dies immer sei, in jedem Falle muß dabei die Seele entweder selber affektionsfrei bleiben und nur dem andern
25 Partner die Affektionen verursachen; oder auch ihrerseits der Affektion mit unterliegen; und zwar dieses entweder indem sie die nämliche Affektion erleidet oder nur eine ähnliche (z. B. wäre das Begehren des Lebewesens ein anderes als das entsprechende Wirken oder Leiden des begehrenden Seelenteils).

26 Was den so beschaffenen Leib betrifft, so wollen wir diese Möglichkeit hernach ins Auge fassen. Das Gesamt- *b*
wesen aber — wie soll es eigentlich beispielsweise Unlust empfinden? Etwa so, daß der Leib in einer gewissen Weise gestimmt wird, daß diese Affektion dann bis zur Wahrnehmung vordringt, und diese Wahrnehmung dann in der

Seele endet? Indessen ist damit noch nicht geklärt wieso die Wahrnehmung dem Gesamtwesen zugehört. Oder um- 27
gekehrt etwa so, daß das Unlustgefühl seinen Ausgang nimmt von einem Meinen, einem Urteil daß dem Träger selbst oder einem Angehörigen etwas Schädliches zustoße, und daß dann von hier aus eine Wandlung zur Unlust in den Leib und überhaupt ins ganze Lebewesen gelangt? Indes auch über das Meinen ist noch nichts geklärt wel- 28
chem Träger es angehört, der Seele oder dem Gesamtwesen; ferner erleidet das Meinen über den Schaden der die Unlust verursacht, selber keine Affektion, es ist ja durchaus möglich daß bei vorhandenem Meinen keineswegs eine Unlustempfindung eintritt, ebenso braucht die Zornempfindung nicht einzutreten obgleich das Meinen man werde mißachtet vorhanden ist, noch auch, wenn das Meinen von etwas Gutem da ist, der Trieb danach sich in Bewegung zu setzen. Aus welchem Grunde sollen 29
nun also diese Gemütsbewegungen dem Gesamtwesen gemeinsam zugehören? Etwa weil das begehrende Vermögen Träger der Begierde ist, das muthafte des Mutes, und allgemein, das Triebvermögen der Seele Träger des Dranges zu einem Dinge ist? Indessen damit gehören sie noch nicht beiden gemeinsam, sondern nur der Seele allein. Oder gehören sie auch dem Leibe, weil Blut und Galle 30
dabei aufwallen müssen, und überhaupt der Leib in einer bestimmten Disposition sein muß um die Begierden zu erwecken, so wie es z. B. bei der Geschlechtsliebe der Fall ist? Indessen muß ja der Trieb nach dem Guten nicht beiden gemeinsame Affektion sein sondern kann der Seele allein gehören, und ebenso noch andere Gemütsbewegungen, und sie gehören, wie eine gewisse Erwägung zu bedenken gibt, nicht alle dem Gesamtlebewesen. Wenn aber der 31
Mensch den Trieb zum Geschlechtsgenuß hat, dann wird 'der Mensch' Träger der Begierde sein, in anderm Sinne aber wird auch das begehrende Seelenvermögen Träger von Begierde sein. Und wie das? Wird vielleicht der Mensch den Beginn mit der Begierde machen, und das begehrende Vermögen nachfolgen? Indessen wie konnte 32

der Mensch überhaupt zum Begehren kommen wenn nicht das begehrende Seelenvermögen bereits erregt war? Dann soll also das begehrende Seelenvermögen den Beginn machen? Wenn aber der Leib nicht zuvor in die entsprechende Disposition versetzt ist, wobei soll es dann beginnen?

6
So ist es denn vielleicht besser anzunehmen daß ganz *a*
33 allgemein durch das Vorhandensein der Seelenvermögen ihre Träger es sind, die nach diesen Vermögen sich betätigen, während die Vermögen selber unbewegt bleiben und den Trägern nur die Möglichkeit der Betätigung gewäh-
34 ren. Indes wenn das so ist, dann muß, wenn das Lebewesen affiziert wird, notwendig die Seele, welcher das Gesamtwesen sein Leben verdankt, selber affektionsfrei bleiben, während die Affektionen und die entsprechenden
35 Betätigungen dem Träger gehören. Wenn aber das so ist, dann kann auch das Leben schlechthin garnicht der Seele gehören, sondern dem Gesamtlebewesen! Nein, das Leben des Gesamtwesens muß ja verschieden sein von dem der Seele; und wahrnehmen wird dann nicht das Wahrnehmungsvermögen, sondern der Träger des Vermögens.
36 Indessen, wenn die Wahrnehmung eine vom Leibe herrührende Erregung ist die in die Seele ausläuft, wieso soll da die Seele nicht wahrnehmen? Nun, die Wahrnehmung findet eben wenn das Wahrnehmungsvermögen zugegen ist, vermöge seines bloßen Zugegenseins statt.
37 Was also soll dann Träger der Wahrnehmung sein? Das Gesamtwesen. Indessen wenn das Seelenvermögen nicht erregt werden soll, wie kann es dann noch das Gesamtwesen sein, wenn die Seele, das Seelenvermögen nicht ein-
7
38 begriffen wird? Nun, das Gesamtwesen kann in dem *c*
Sinne Träger der Wahrnehmung sein, daß die Seele, indem sie dem Leibe beiwohnt, nicht sich selber in einer bestimmten Beschaffenheit in das Gesamtwesen oder den andern Partner hineinbegibt; sondern aus dem Leib von einer bestimmten Beschaffenheit, dazu aus einer Art von Lichtstrahl den sie dargibt, bringt sie das Lebewesen als eine neue Wesenheit hervor, und diese neue

Wesenheit ist Träger der Wahrnehmung und aller andern Affektionen die dem 'Lebewesen' zugeschrieben werden.

Indessen wie kann man nun sagen daß 'wir' es sind 39
die wahrnehmen? Nun, insofern 'wir' nicht abgetrennt sind von dem so beschaffenen Lebewesen; auch was sonst noch wertvolleres als wir es sind zur gesamten, aus vielem bestehenden Wesenheit des Menschen gehört, ist ja bei dem Lebewesen zugegen. Ferner braucht das Wahrneh- 40
mungsvermögen der Seele sich keineswegs auf die sinnlich wahrnehmbaren Dinge selber zu erstrecken, sondern es hat vielmehr lediglich die Abdrücke aufzufassen, welche von der Wahrnehmung her im Lebewesen sich bilden; denn sie sind bereits geistiger Art. Mithin ist die äußere Wahrnehmung ein Abbild von dieser, sie aber ist ihrem Wesen nach die wahrere Wahrnehmung, sie ist ein reines Anschauen von ideellen Gestalten ohne Affektion. Dies 41
nun sind die Gestalten, von denen die Seele die alleinige Lenkung des Lebewesens übermittelt erhält; und aus ihnen erwachsen denn auch die Meinungen und die Denkakte. Und so liegt hier der eigentliche Ort unseres 'Wir'; was hiervor liegt, ist 'unser', 'wir' aber sind erst das was von hier ab nach oben hin liegt und dem Lebewesen vorsteht. Übrigens steht nichts im Wege das Wesen in 42
seiner ganzen Erstreckung 'Lebewesen' zu nennen; es sind dann seine niederen Bezirke vermengt, und erst von da beginnt füglich der eigentliche 'Mensch', während jene unteren Bereiche, das 'Löwenartige' und das 'buntscheckig Zusammengestückte', wahrhaft 'Tier' sind.

Da nun der 'Mensch' dem vernunfthaften Seelenstück 43
gleichsteht, so sind, wenn wir denken, 'wir' es die denken, weil die Gedanken Tätigkeiten der Seele sind. Wie aber 8
stehen wir dabei zum Geist? (Wobei ich hier unter Geist nicht die Zuständlichkeit der Seele verstehe die nur zu den vom Geist herrührenden Dingen gehört, sondern den Geist selber.) Nun, wir haben auch den Geist selber ober- 44
halb unseres 'wir'. Und zwar haben wir ihn entweder als gemeinsamen oder als besonderen oder als einen der zugleich gemeinsam für alle und doch besonders ist: gemeinsam insofern er unteilbar ist und einer und allerwärts der nämliche, besonders insofern auch jeder einzelne ihn als ganzen hat in seinem obersten Seelenbezirk. So besitzen wir denn auch die ideellen Gestalten zwiefach, in der Seele gleichsam entfaltet und voneinander gesondert, im
45 Geiste aber allesamt zumal. Und Gott — wie besitzen wir ihn? Nun, indem er schwebt über der geistigen Wesenheit und wahrhaften Seinsheit; 'wir' aber stehen, von Gott an gerechnet, an dritter Stelle, gebildet, wie geschrieben steht, 'aus der unteilbaren', der oberen, 'und der sich
46 an den Körpern zerteilenden' Wesenheit; 'an den Körpern sich zerteilend' muß man sie sich insofern denken als sie sich der körperlichen Masse dargibt soweit als je die Fassungskraft des einzelnen Geschöpfes reicht, denn sie ist ja
47 im gesamten All, obgleich sie Eins ist; oder auch insofern als sie vorgestellt wird als den Körpern beiwohnend weil sie in die Körper hineinstrahlt und sie zu Lebewesen macht, nicht aus ihr selber und dem Körper, sondern sie selber verharrt und gibt nur Abbilder von sich her, so wie ein
48 Antlitz in vielen Spiegeln widerscheint. Und zwar ist ihr erstes Abbild die Wahrnehmung, die im Gesamtwesen stattfindet; und von dieser angefangen dann alle weiteren sogenannten Seelenarten, immer die nächste ausgehend von der vorhergehenden, und schließlich endet dieser Prozeß bei der zeugenden Seelenart, bei der Wachstums-, und allgemein bei der Schöpferkraft die ein über die hervorbringende Seele hinausgehendes Anderes herzustellen vermag, wobei sich dann die hervorbringende Seele zu dem Geschöpf hinkehrt.

9 So wird also diese obere Seele in uns der Schuld über-
49 hoben sein für alle die Übel die der Mensch tut und leidet; denn für diese ist, wie gesagt, das Lebewesen, die Gesamt-
50 heit beider Bestandteile der Träger. Indessen wenn das Meinen und Nachdenken der Seele angehört, wie kann sie da unfehlbar sein? Denn das Meinen ist trügerisch und vieles, was aus ihrem Anlaß getan wird, ist verwerflich! — Nun, das Verwerfliche wird getan weil wir dem Niederen unterliegen (denn wir haben Vieles in uns), der Be-

gierde, dem Zorn, oder einem bösen Schattenbild. Das 51
dagegen, was man falschen Gedanken nennt, ist in Wahrheit nur eine Vorstellung, und wartet das Urteil des Verstandes nicht ab, sondern wir handeln einfach darauf los, dem Niederen nachgebend, gerade wie auch auf dem Gebiet der Wahrnehmung, hier kann, bevor wir sie der Überprüfung durch den Verstand unterwerfen, sich ein Falschsehen für das Wahrnehmungsvermögen des Gesamtwesens ergeben. Und was den Geist betrifft — hat 52
er uns dabei angerührt? Nein; somit bleibt er unfehlbar. Oder vielleicht muß man so sagen: wir sind es die das in uns befindliche Geistige entweder angerührt haben oder nicht; denn es besteht die Möglichkeit das Geistige zu haben und doch nicht zuhanden zu haben.

So haben wir also das Gemeinsame und das Eigene 53
derart unterschieden daß das erstere körperlich oder doch nicht ohne Körper ist, während alles was zu seiner Betätigung nicht des Körpers bedarf, das Eigene der Seele ist. Und für den Verstand, welcher die aus der Wahr- 54
nehmung kommenden Prägungen überprüft, handelt es sich dann bereits um ein reines Anschauen von ideellen Gestalten; und zwar schaut der Verstand gleichsam vermöge eines Mitbewußtseins an, wenigstens der im eigentlichen Sinne der wahren Seele zugehörige Verstand; denn der wahre Verstand besteht in der Betätigung von Denkakten; und oft besteht eine Ähnlichkeit und Gemeinsamkeit der Außendinge zur Innenwelt (?). So kann denn 55
die Seele trotz allem stille bleiben, auf sich selbst gekehrt und in sich selber ruhend. Der Wechsel aber und der Wirrwarr in uns rührt, wie gesagt, her von dem was mit uns verbunden ist, von den Affektionen des Gesamtwesens, was dieses auch eigentlich sein mag.

Allein wenn 'wir' die Seele sind und unser 'wir' Träger $\frac{10}{56}$
dieser Affektionen ist, so würde also die Seele dieselben Affektionen erleiden und anderseits dasselbe tun was 'wir' tun. Indessen haben wir doch auch das Gesamtwesen als das 'unsrige' bezeichnet, besonders wenn wir noch nicht abgetrennt waren; so sagen wir denn auch von dem was

57 unser Leib erleidet, daß 'wir' es erleiden. So ist also das 'wir' ein zwiefaches, entweder unter Einrechnung des 'Tieres' in uns; oder erst von dem ab was über diesem liegt. Das Tier aber ist nur der lebenerfüllte Leib; der eigentliche 'Mensch' aber ist ein anderer, der rein ist von alle-
58 diesem; und er besitzt die Tugenden die im reinen Denken bestehen, welche mithin in der sich abtrennenden Seele ihren Sitz haben, der Seele die noch während sie hienieden weilt, sich abtrennt, ja bereits abgetrennt ist. Denn wenn diese Seele sich erst gänzlich abkehrt, dann folgt ihr auch
59 die niedere, ihr Abglanz, und scheidet vom Leibe. Die Tugenden dagegen welche nicht durch Vernunft, sondern nur durch Gewohnheit und Übung erwachsen, gehören dem Gesamtwesen an; denn ihm gehören auch die Laster an, wie auch Mißgunst Eifersucht Mitleid. Und wem gehören die Freundschaften an? Nun, einige dem Gesamtwesen, andere dem 'inwendigen Menschen'.

$\frac{11}{60}$ Während des Kindesalters aber wirken die Kräfte welche aus dem Gesamtwesen kommen, und nur ein Weniges strahlt aus der oberen Welt in es hinein. Wenn aber das Höhere untätig ist gegen uns, so betätigt es sich nach oben hin; auf uns übt es erst seine Wirkung aus, wenn es bis zum mittleren Seelenbereich herabkommt.
61 Aber sind denn 'wir' nicht auch das was über diesem mittleren Bereich liegt? Allein es muß doch ein Bewußtsein davon zustande kommen; denn nicht alles dessen was wir besitzen, bedienen wir uns ständig, sondern nur dann wenn wir den mittleren Seelenbereich einstellen entweder auf die oberen Dinge oder auf ihr Gegenteil oder auf das was wir sonst von bloßer Möglichkeit oder Eigenschaft in Wirksamkeit setzen mögen.

62 Und die Tiere — inwiefern sind sie 'Lebewesen'? Nun, im Falle daß in ihnen, wie man behauptet, menschliche Seelen die gestrauchelt sind wohnen, so ist das Stück von diesen Seelen, das abgetrennt ist, nicht den Tieren zueigen, es wohnt ihnen bei ohne beizuwohnen, und ihr Selbstbewußtsein umfaßt lediglich den Seelenschatten
63 mit dem Leibe. Ein Tier ist also nichts anderes als ein Leib

von einer Beschaffenheit, wie sie ihm durch den Seelenschatten eingegeben wird. Andernfalls aber, wenn nicht die Seele eines Menschen sich in das Tier gesenkt hat, so ist es durch Einstrahlung von der Gesamtseele her dies so und so beschaffene Lebewesen geworden. —

Wenn aber die Seele ohne Fehl ist, wie kann es dann 12
für sie Strafen geben? Diese Behauptung steht nun frei- 64
lich in Widerspruch mit jeder Ansicht die ihr beides, Verfehlung und Rechttun, zuschreibt und behauptet daß sie büßen muß im Hades und sich umkörpert. Aber man möge sie nur neben jede beliebige Ansicht dieser Art stellen: vielleicht entdeckt man dann den Gesichtspunkt unter dem sie sich nicht widerstreiten. Denn die Ansicht 65
die der Seele Unfehlbarkeit zuschreibt, setzt sie als schlechthin Eines und Einfaches und läßt Seele und ideelles Sein der Seele dasselbe sein; wer ihr aber Verfehlung zuschreibt, der verflicht mit ihr und setzt ihr zu jene andere Art von Seele, welche die schlimmen Leidenschaften enthält; dann ist sie natürlich zusammengesetzt und 66
erst die Zusammenfügung aller Bestandteile ergibt die Seele als solche, so erleidet sie denn auch in ihrer Gesamtheit die Affektionen und fehlt, da sie zusammengesetzt ist; und dies Zusammengesetzte, nicht jenes Einfache, ist es auch was nach Plato Buße zahlt. Daher sagt er: 'Denn wir haben sie geschaut wie die welche den Meergott Glaukos sehen'. Es gilt aber, wenn man — so sagt er — 67
'ihre eigentliche Anlage sehen will', die fremden Zusätze 'ringsherum abzustoßen' und 'auf ihr philosophisches Streben' zu sehen und auf die Dinge 'welche dies anrührt' und darauf welche 'Verwandtschaft' sie zu dem macht was sie ist. Ganz verschieden also ist ihr eigentliches Leben, ganz verschieden sind ihre wirkenden Kräfte von dem was büßen muß. Das sich Zurückziehen ferner, die 68
Abtrennung der Seele bezieht sich also nicht lediglich auf diesen Leib, sondern auf alles Fremde was ihr zugesetzt ist. Es geschieht ja dies Zusetzen erst im Reich des Werdens; oder vielmehr der ganze Werdeprozeß gehört überhaupt erst dem niederen Seelenbereich an. Wie aber 69

kann das ihr Werden genannt werden in dem Sinne daß sie hinabstiege, wo doch in Wahrheit bei ihrem Hinabwenden ein anderes Wesen aus ihr entsteht welches hinabsteigt? Nun, verliert sie nicht ihr Abbild? Und das Hinabwenden,
70 wie sollte es nicht Verfehlung sein? Indessen das Hinabwenden ist ein Hineinleuchten in das Niedere und nicht Verfehlung, sowenig wie der Schatten beim Licht, sondern schuld ist das Erleuchtete; denn wenn es nicht da wäre, hätte die Seele garkeinen Gegenstand auf den sie ihre Strahlen richten könnte. Die Ausdrücke 'Hinabsteigen' und 'Sichhinabwenden' braucht man also nur in dem Sinne von ihr, daß das von ihr Erleuchtete mit ihr zusammen-
71 lebt. So verliert sie ihr Abbild nur dann, wenn niemand nahe ist es aufzunehmen; und zwar verliert sie es nicht in dem Sinne daß es sich von ihr abspaltete, sondern daß es ganz zu sein aufhört; zu sein aber hört das Abbild dann auf wenn sie sich mit ihrem ganzen Sein nach droben
72 richtet. Eine Abtrennung des Abbildes nimmt übrigens, wie es scheint, der Dichter an, da er lehrt daß des Herakles Abbild im Hades, er selber aber unter den Göttern weile; er stand im Banne beider Ansichten, daß die Seele unter Göttern und daß sie im Hades weilt; so verfiel er darauf
73 den Herakles zu zerteilen. Vielleicht ist die Erzählung aber auf folgende Weise verständlich: Herakles hatte ja die handelnde Tugend und wurde wegen seiner Heldentaten gewürdigt Gott zu sein, weil er handelnder Mensch war und nicht betrachtender — dann dürfte er als ganzer dort droben weilen —: so ist er denn droben und zugleich ist doch noch ein Stück von ihm unten.

13 74 Und dasjenige schließlich, welches diese unsere Untersuchung angestellt hat, waren das 'wir' oder die Seele? Nun, es waren 'wir', aber vermöge der Seele. Was aber bedeutet 'vermöge der Seele'? Hat der Untersuchende untersucht weil er Seele hat? Nein, weil er Seele ist. Also muß sich die Seele dabei bewegen? Nun, wir müssen ihr eine solche Bewegung zuschreiben welche nicht die der Körper ist, sondern gerade das eigne Leben der Seele
75 ausmacht. In diesem Sinne sind 'wir' auch Träger des

Denkens: die Seele ist geistartig, und unser höheres Leben ist Denken, sowohl dann wenn die Seele denkt wie auch dann wenn der Geist auf uns Wirkung übt. Denn auch der Geist ist ein Teil von uns; und zu ihm steigen wir empor.

---

54. DAS ERSTE GUTE

I 7 *περὶ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ*

Wer könnte in etwas anderem das Gute für jedes Wesen erblicken als in dem seiner Anlage gemäßen Vollzug des Lebens? Und hat ein Wesen Vielheit in sich, was könnte man anderes sein Gutes nennen als die ureigne Betätigung seiner besten Kraft ihrer Anlage gemäß und ohne je nach-
2 zulassen? Für die Seele also ist die Betätigung ihrer selbst ihr anlagegemäßes Gute. Richtet sie nun gar ihre Betätigung auf das Beste und ist selber von bester Art, dann ist das nicht allein für sie das Gute, sondern das ist
3 schlechthin gut. Und wenn ein Ding nun nicht sich in Richtung auf ein anderes betätigt, weil es selber das Beste von allem Seienden ist und jenseits alles Seienden, die andern Dinge vielmehr richten sich auf Es, dann ist klar daß dies das Gute sein muß, durch welches den andern erst am Guten teilzunehmen ermöglicht wird; und zwar haben die andern, soweit sies in diesem Sinne überhaupt haben, das Gute in zwiefacher Weise, einmal indem sie Ihm ähnlich geworden sind, ein andermal indem
4 sie ihre Betätigung auf Es richten. Ist nun ein Trachten und eine Betätigung in Richtung auf das Beste gut, so darf das Gute nicht indem es auf ein anderes hinblickt oder nach einem andern trachtet, sondern als ein stillestehender Born, als wesensgemäßer Urgrund aller Betätigung, der die andern Dinge gutgestaltig macht nicht indem es auf sie eine Wirkung ausübt — denn jene be-
5 tätigen sich vielmehr in Richtung auf Es — nicht also durch wirkende Betätigung und nicht durch das Denken darf es das Gute sein, sondern eben vermöge eines Stillestehens; denn weil es jenseits des Seins ist, ist es auch jenseits der Betätigung und jenseits des Geistes und des

Denkens. Man muß ja von einer andern Seite her das als 6
das Gute ansetzen von dem alle Dinge abhängen während
es selber von nichts abhängt; so bewahrheitet sich erst
die Aussage: 'nach welchem alles trachtet'. So muß es
also seinerseits beharren, alle übrigen Dinge aber sich zu
ihm hinkehren, so wie die Kreislinie zu ihrem Mittelpunkt
aus welchem alle Radien kommen; auch die Sonne kann 7
als Beispiel dienen, die wie der Mittelpunkt ist für das
von ihr ausgehende Licht, welches fest an sie gebunden
bleibt; denn überall ist das Licht mit der Sonne zusammen
und nicht von ihr abgeschnitten, und will man es nach
einer Seite von ihr abschneiden, das Licht bleibt immer
auf der Seite der Sonne.

Und in welcher Weise richten sich all die andern Dinge 2 8
auf das Gute? Nun, die unbeseelten Dinge richten sich
auf die Seele, und die Seele auf das Gute durch Vermitt-
lung des Geistes. Es haben aber auch die unbeseelten
Dinge ein Etwas von Jenem, sofern jedes Einzelne von
ihnen irgendwie Eines und irgendwie Seiendes ist, und
auch an der Gestalt einen Anteil hat; in derselben Weise
nun, wie an diesen Dingen, haben sie auch am Guten
teil; d. h. also nur an einem Schattenbilde; denn Schatten-
bilder des Seienden und des Einen sind es auch, an denen
sie teilhaben, und das Gleiche gilt von der Gestalt. Der 9
Seele dagegen ist ihr Leben schon näher an Wahrheit,
wenigstens der Ersten Seele, die dem Geiste zunächst
ist; und sie wird durch den Geist gutgestaltig; sie besitzt
aber das Gute wenn sie zum Geist hinblickt; der Geist
aber ist dem Guten zunächst. Wer also Leben hat, dem
ist das Leben das Gute, und der Geist dem der am Geiste
teilhat; daher das Wesen, welches Leben verbunden mit
Geist hat, auch in zwiefacher Weise einen Weg zum
Guten hat.

Ist nun aber das Leben das Gute, steht dann dies 3 10
Gute jedem Lebenden zu Gebote? Nein, denn beim
Minderwertigen ist das Leben verkrüppelt wie das Auge
bei dem der nicht deutlich sieht; denn er vollbringt ja
nicht das ihm bestimmte Werk. — Wenn nun das Leben, 11

dem doch Übles beigemengt ist, für uns das Gute ist,
wieso soll dann nicht der Tod ein Übel sein? — Für wen
denn? Das Übel muß doch jemandem widerfahren; was
aber nicht mehr seiend ist, oder wenn das, doch des
Lebens beraubt, *dem kann kein Übel widerfahren*; so gibt
12 es auch für den Stein kein Übel. Ist dagegen Leben und
Seele nach dem Tode, nun, dann ist er ja ein Gutes, da
sie dann ja die ihr eigne Betätigung reiner ausüben kann
ohne den Leib. Geht sie aber in die Gesamtseele ein, was
kann es für sie, wenn sie dort droben weilt, noch für Übel
geben? Überhaupt aber, so wie es für die Götter wohl
Gutes gibt, nicht aber irgend ein Übel, ebensowenig auch
für die Seele welche die Reinheit ihres Wesens bewahrt.
Bewahrt sie diese Reinheit aber nicht, dann ist nicht der
13 Tod ein Übel für sie, sondern das Leben. Aber auch wenn
es im Hades Strafen gibt, so ist dennoch das Leben auch in
diesem Falle für sie ein Übel, weil es nicht reines Leben
ist. — Aber wenn Leben eine Vereinigung von Seele
und Leib bedeutet, Tod aber die Trennung der beiden
voneinander, dann muß die Seele ja für beides aufnahme-
14 fähig sein. Indessen wenn das Leben nun gut ist, dann
muß doch der Tod ein Übel sein! — Nun, für diejenigen
deren Leben gut ist, ist das Leben ein Gut nicht sofern
es diese Vereinigung ist, sondern weil es durch die Tugend
das Übel abwehrt. Der Tod aber ist in höherem Grade ein
15 Gut. Vielleicht kann man auch sagen daß das Leben im
Leibe an und für sich ein Übel ist, aber daß die Seele
vermöge der Tugend im Guten sich befindet, da sie dann
nicht im Sinne der Vereinigung lebt, sondern nun dazu
übergeht sich zu besondern.

Anhang

Über Plotins Leben und über die Ordnung seiner Schriften

von

Porphyrios

Plotinos, der Philosoph unserer Tage, glich einem Manne welcher sich dessen schämt daß er im Leibe ist. Aus solcher Gemütsverfassung wollte er sich nicht herbeilassen etwas über seine Herkunft, seine Eltern oder seine
2 Heimat zu erzählen. Einen Maler aber oder Bildhauer zu dulden wies er weit von sich, ja er erklärte dem Amelius der ihn um seine Einwilligung bat daß ein Bild von ihm verfertigt werde: 'Es soll also nicht genug daran sein das Abbild zu tragen mit dem die Natur uns umkleidet hat, nein, ihr fordert ich soll freiwillig zugeben, daß ein Abbild des Abbildes von mir nachbleibe, ein dauerhafteres, als sei dies Abbild etwas Sehenswertes!'
3 So sagte er ab und weigerte sich einem Künstler zu sitzen; aber Amelius hatte Karterios zum Freunde, den derzeit besten Maler, und den brachte er mit in die Vorlesungen und ließ ihn so mit dem Meister zusammentreffen (denn es stand jedem frei der Lust hatte in die Vorlesungen zu kommen); durch langanhaltendes Aufmerken gewöhnte er ihn daran den Seheindruck immer
4 eindringlicher zu erfassen; so konnte er dann nach der in seinem Gedächtnis niedergelegten Vorstellung ein Bild malen, und indem dann Amelius half die Ähnlichkeit der Züge zu verbessern, entstand dank der Begabung des Karterios ein Porträt des Plotinos, ohne dessen Wissen,
2 5 das sehr ähnlich war. Obgleich er viel unter einer Darmkolik zu leiden hatte, duldete er weder Spülungen — er äußerte, es stehe einem alten Mann nicht an sich derartige Kuren gefallen zu lassen — noch verstand er sich

dazu theriakische (*von wilden Tieren stammende*) Gegengifte zu nehmen, denn er lasse ja, sagte er, nicht einmal die Nahrungsmittel zu die aus dem Körper zahmer Tiere stammten. Ins Bad zu gehen vermied er und brauchte 6
stattdessen zu Hause tägliche Massagen; als nun während einer heftigen Pestwelle es sich traf daß seine Masseure starben, unterließ er diese Körperpflege und so setzte sich allmählich eine bösartige Hundebräune bei ihm fest. Solange ich zugegen war, trat noch nichts davon 7
hervor; als ich aber abgereist war, wurde das Übel, wie mir sein Freund Eustochios, der auch bis zum Tode bei ihm geblieben ist, nach meiner Rückkehr erzählt hat, so bösartig, daß die Stimme Klarheit und Wohlklang verlor, er war völlig heiser, die Augen wurden schwach und Hände und Füße eiterten. Deshalb und auch weil die Schü- 8
ler das Zusammentreffen mit ihm mieden — denn er hatte die Gewohnheit sie alle mit Umarmung zu begrüßen — verläßt er die Stadt, geht nach Campanien und nimmt Wohnung auf dem Gut des Zethos, der ein alter Gefährte von ihm war und damals schon tot. Das Nötige zum Leben wurde ihm aus dem Besitz des Zethos geliefert und auch aus Minturnae herbeigeschafft vom Gut des Castricius; denn in Minturnae hatte Castricius seine Besitzungen. Als er nun sterben sollte, da sagte er, wie Eustochios uns 9
erzählte — Eustochios wohnte nämlich in Puteoli und kam zu spät zu ihm —: 'Auf dich habe ich noch gewartet'; er fügte hinzu daß er versuchen wolle, sein 'Göttliches in uns' hinaufzuheben zum Göttlichen im All: da kroch eine Schlange unter der Bettstatt hindurch, auf der er lag und schlüpfte in ein Loch in der Wand, und Plotinos gab seinen Geist auf, nach Angabe des Eustochios im
270 n.Chr. Alter von 66 Jahren, als das 2. Jahr der Regierung des Claudius (*II.*) voll wurde. Als er starb, hielt ich, Por- 10
phyrios, mich in Lilybaion auf, Amelius in Apameia in Syrien, und Castricius in Rom; Eustochios war als einziger zugegen. Rechnen wir nun vom 2. Jahr der Regie-
204/5 n.Chr. rung des Claudius 66 Jahre zurück, so fällt seine Geburtszeit auf das 13. Jahr der Regierung des Severus. Monat 11

aber und Tag an dem er geboren, hat er niemals jemandem verraten; er wollte nicht daß jemand an seinem Geburtstagsfest opfere oder feiere, obgleich er selber an den überkommenen Geburtstagen des Platon und des Sokrates opferte und seine Schüler einlud, bei welcher Gelegenheit denn einer von den fähigeren Schülern vor dem Kreis der Gäste eine Rede verlesen mußte.

3
12 Dann und wann aber erzählte er mir trotzdem von sich aus bei unsern Gesprächen Einzelheiten von folgender Art. Obgleich er schon in die Schule ging, sei er bis zum Alter von 8 Jahren immer noch zu seiner Amme gekommen und habe ihr die Brust freigemacht um sich stillen zu lassen; erst als er einmal zu hören bekam, daß er ein schlimmer Junge sei, habe er sich geniert und davon
13 abgelassen. Als er 28 Jahre alt war, habe er den Weg zur Philosophie eingeschlagen; er sei zu den Berühmtheiten des damaligen Alexandreia gebracht worden und sei aus ihren Vorlesungen gekommen enttäuscht und bekümmert, habe dann auch einem Freunde seine Nöte
14 geklagt. Und der habe verstanden was seine Seele eigentlich wollte, und habe ihn zu Ammonios mitgenommen, bei dem ers noch nicht versucht hatte. Und als er bei diesem eintrat und ihn sprechen hörte, da habe er zu dem
15 Freund gesagt: 'das ist der den ich suchte'. Und von jenem Tage an sei er ununterbrochen bei Ammonios geblieben und so tief in die Philosophie eingedrungen, daß er auch die bei den Persern und bei den Indern gebräuchliche und angesehene Philosophie kennenzulernen trach-
16 tete. Als daher der Kaiser Gordian (*III.*) sich anschickte gegen die Perser zu ziehen, begab er sich in sein Feldlager und zog mit — im Alter von schon 39 Jahren; denn
11 volle Jahre lang war er zum Studium bei Ammonios
17 geblieben. Als aber Gordian in der Gegend von Mesopotamien ermordet wurde, konnte er nur unter Schwierigkeiten entkommen und rettete sich nach Antiocheia durch. Und als dann Philippus die Kaisermacht an sich *244* riß, kam er, 40 Jahre alt, nach Rom. *n.Chr.*

Herennius und Origenes und Plotinos hatten eine Ab- 18
rede getroffen, von den Lehren des Ammonios, welche sie in den Vorlesungen ins Reine gebracht hatten, nichts zu enthüllen. Plotinos hielt den Vertrag, er lehrte vor einigen gelegentlichen Zuhörern, hielt aber die Lehren des Ammonios geheim. Wie aber Herennius als erster die 19
Abrede übertrat, folgte Origenes dann dem Vorgänger Herennius, schrieb freilich lediglich das Werk 'Über die Dämonen', und später, unter Gallienus, noch die Schrift 'Der Kaiser allein ist Dichter'. Plotinos dagegen hat lange 20
Zeit hindurch garnichts geschrieben, sondern lediglich auf Grund der Vorlesungen des Ammonios Unterricht erteilt; so blieb es volle zehn Jahre, er hatte wohl einige Schüler, schrieb aber nichts. Übrigens war dieser Unterricht, da er die Hörer anregen wollte selber zu fragen, voll von Durcheinander und vielem Gerede, wie Amelius uns erzählt hat. Amelius aber kam zu ihm, als er das dritte 21
245/6 Jahr in Rom war, im 3. Regierungsjahr des Philippus;
268/9 er blieb bei ihm bis zum 1. Regierungsjahr des Claudius
n.Chr. und war im ganzen 24 Jahre mit ihm zusammen; schon 22
als er zu ihm kam, brachte er eine philosophische Ausbildung aus der Schule des Lysimachos mit; er übertraf alle seine Zeitgenossen an Arbeitseifer, er schrieb fast alle Bücher des Numenios ab und sammelte sie, ja die meisten lernte er fast auswendig; er verfaßte 'Anmerkungen aus den Vorlesungen' und brachte dies Werk auf etwa hundert Bücher, es ist seinem Adoptivsohn Hostilianus Hesychius aus Apameia gewidmet.

263 Im 10. Regierungsjahr des Gallienus kam ich, Porphyrios, 4 23
n.Chr. aus Griechenland, begleitet von dem Rhodier Antonius. Amelius war damals im 18. Jahr Schüler des Plotinos, hatte aber noch nichts zu schreiben gewagt außer den 'Anmerkungen', die aber noch nicht auf 100 Bücher angewachsen waren. Plotinos war im 10. Regierungsjahr des Gallienus 24
ungefähr 59 Jahre alt; ich, Porphyrios, stand damals, als ich das erste Mal bei ihm war, im Alter von 30 Jahren.

253 Seit dem 1. Regierungsjahr des Gallienus hatte Plotinos 25
n.Chr. sich bestimmen lassen über Gegenstände, die sich ihm

gerade boten, zu schreiben; und bis zum 10. Regierungsjahr des Gallienus, als ich, Porphyrios, zuerst mit ihm in Beziehungen trat, hatte er, wie sich herausstellte, 21 Schriften verfaßt. Diese Schriften waren, wie ich feststellen konnte, nur für einen kleinen Kreis zugänglich gemacht; sie wurden damals noch nicht ohne weiteres hergegeben, man erfuhr nur schwer davon und erhielt sie nicht so einfach von leichter Hand, sondern nur unter
26 sorgfältiger Sichtung der Empfänger. Es waren aber die damals fertig vorliegenden Schriften die folgenden — weil er ihnen selber keine Titel gab, betitelte sie jeder verschieden, die folgenden Titel aber haben sich durchgesetzt (übrigens will ich auch den Buchanfang hersetzen, damit jede Schrift nach dem Anfang eindeutig kenntlich ist)—:

1. Das Schöne (*I 6*)
   Anfang: Das Schöne findet sich die Fülle
2. Die Unsterblichkeit der Seele (*IV 7*)
   Anfang: Ob aber jeder einzelne
3. Das Schicksal (*III 1*)
   Anfang: Für alles Werdende
4. Das Wesen der Seele I (*IV 2*)
   Anfang: Als wir die Frage
5. Geist, Ideen und Seiendes (*V 9*)
   Anfang: Alle Menschen gebrauchen
6. Der Abstieg der Seele in die Leibeswelt (*IV 8*)
   Anfang: Immer wieder wenn ich
7. Das Erste und das nach Ihm (*V 4*)
   Anfang: Wenn es nach dem Ersten
8. Die Einheit der Einzelseelen (*IV 9*)
   Anfang: Wir behaupten daß die Seele
9. Das Gute (Das Eine) (*VI 9*)
   Anfang: Alles Seiende
10. Die drei ursprünglichen Wesenheiten (*V 1*)
    Anfang: Was hat denn eigentlich die Seelen
11. Entstehung und Ordnung der Dinge nach dem Ersten (*V 2*)
    Anfang: Das Eine ist alles

12. Die beiden Materien (*II 4*)
Anfang: Die sogenannte Materie
13. Vermischte Untersuchungen (*III 9*)
Anfang: Der Geist, heißt es
14. Die Kreisbewegung des Himmels (*II 2*)
Anfang: Weshalb bewegt sich
15. Der Daimon der uns erloste (*III 4*)
Anfang: Die oberen Prinzipien
16. Berechtigter Freitod? (*I 9*)
Anfang: Du sollst die Seele
17. Qualität und Form (*II 6*)
Anfang: Sind das Seiende und die Wesenheit
18. Ob es auch von den Einzeldingen Ideen gebe (*V 7*)
Anfang: Gibt es auch von dem Einzelnen
19. Die Tugenden (*I 2*)
Anfang: Da das Böse hier unten ist
20. Dialektik (*I 3*)
Anfang: Welche Kunst, welches Verfahren
21. Inwiefern die Seele zwischen unteilbarer und geteilter Substanz in der Mitte stehen soll (*IV 1*)
Anfang: Im geistigen Kosmos

Das sind die 21 Schriften, die ich, Porphyrios, abgeschlossen vorfand als ich zuerst mit ihm zusammentraf; es stand aber Plotinos damals im 59. Jahr.

Nun war ich mit ihm dies Jahr zusammen und noch 5
weitere 5 Jahre — ich, Porphyrios, war nämlich kurz vor 27
Sept. 263 n.Chr. den Decennalien in Rom eingetroffen, Plotinos hielt gerade Sommerferien, ich durfte aber zwanglos zu Gesprächen bei ihm sein; in diesen 6 Jahren also, es wurden in den Schulzusammenkünften zahlreiche Untersuchungen angestellt, und Amelius sowohl wie ich drängten ihn zum Schreiben, schrieb er:

22.—23. Das Seiende, obgleich Eines und Dasselbe, ist zugleich als Ganzes allerwärts, in zwei Büchern (*VI 4—5*)
Anfang des 1. Buches: Wohnt die Seele allerwärts
Anfang des 2. Buches: Daß das Eine

Weiter verfaßte er dann zwei Schriften, die eine:

24. Das jenseits des Seienden Belegene denkt nicht. Das primär und das sekundär Denkende (*V 6*)
Anfang: Es ist zu unterscheiden

die andere:

25. Aktuell und potentiell (II *5*)
Anfang: Man spricht von einem aktuellen

Und weiterhin dann die folgenden:

26. Die Affektionsfreiheit des Unkörperlichen (*III 6*)
Anfang: Würden wir die Wahrnehmungen
27. Von der Seele I (*IV 3*)
Anfang: Von der Seele handeln
28. Von der Seele II (*IV 4*)
Anfang: Was wird der erzählen
29. Von der Seele III: Das Sehen (*IV 5*)
Anfang: Nachdem wir die Untersuchung
30. Die Betrachtung (*III 8*)
Anfang: Spielend fürs erste
31. Die geistige Schönheit (*V 8*)
Anfang: Nachdem wir behaupten
32. Die geistigen Gegenstände sind nicht außerhalb des Geistes. Der Geist und das Gute (*V 5*)
Anfang: Der Geist, der wahrhaftig
33. Gegen die Gnostiker (*II 9*)
Anfang: Da sich uns also
34. Von den Zahlen (*VI 6*)
Anfang: Ist die Vielheit
35. Weshalb das von fern Gesehene als klein erscheint (*II 8*)
Anfang: Erscheint das von fern Gesehene
36. Ob die Glückseligkeit sich in der Zeit erstrecke (*I 5*)
Anfang: Ob die Glückseligkeit
37. Die durchdringende Mischung (*II 7*)
Anfang: Wir wollen die sogenannte
38. Wie kam die Vielheit der Ideen zustande? Das Gute (*VI 7*)
Anfang: Als Gott

39. Der freie Wille (*VI 8*)
Anfang: Läßt sich auch bezüglich
40. Das Weltall (*II 1*)
Anfang: Seit Ewigkeit, so lehren wir
41. Wahrnehmung und Gedächtnis (*IV 6*)
Anfang: Da wir in den Wahrnehmungen
42. Die Klassen des Seienden I (*VI 1*)
Anfang: Über das Seiende
43. Die Klassen des Seienden II (*VI 2*)
Anfang: Nachdem wir die sogenannten
44. Die Klassen des Seienden III (*VI 3*)
Anfang: Damit ist unsere Auffassung
45. Zeit und Ewigkeit (*III 7*)
Anfang: Die Ewigkeit und die Zeit

Diese 24 Schriften, die er während der 6 Jahre meiner, 28
des Porphyrios, Anwesenheit verfaßte — wobei er den Gegenstand den gerade sich aufwerfenden Streitfragen entnahm, wie wir es nach den Inhaltsangaben jeder einzelnen Schrift dargelegt haben — ergeben zusammen mit den 21 vor meiner Anwesenheit verfaßten die Gesamtsumme von 45.

Und während ich dann mich in Sizilien aufhielt — dort- 6
267/8 n.Chr. hin hatte ich mich nämlich um das 15. Regierungsjahr 29
des Gallienus zurückgezogen — verfaßte Plotinos 5 Bücher und sandte sie mir zu; es sind die folgenden:

46. Die Glückseligkeit (*I 4*)
Anfang: Wenn wir Lebenserfüllung
47. Von der Vorsehung I (*III 2*)
Anfang: Wesen und Bestand
48. Von der Vorsehung II (*III 3*)
Anfang: Was also haben wir
49. Über die erkennenden Wesenheiten und das Jenseitige (*V 3*)
Anfang: Das was sich selber denkt
50. Eros (*III 5*)
Anfang: Den Eros gilts

Diese Schriften sandte er im 1. Regierungsjahr des Clau-

30 dius. Zu Beginn des 2., kurze Zeit vor seinem Tode, *269 n.Chr.* sandte er noch folgende vier:

51. Woher kommt das Böse? (*I 8*)
Anfang: Wer die Frage prüfen will
52. Ob die Sterne wirken (*II 3*)
Anfang: Daß der Lauf der Gestirne
53. Was das Lebewesen sei und was der Mensch (*I 1*)
Anfang: Lust und Unlust
54. Das Erste Gute (Die Glückseligkeit) (*I 7*)
Anfang: Wer könnte in etwas anderem

31 Das macht mit den 45 der ersten und zweiten Gruppe zusammen 54. Je nach der Abfassungszeit aber, sei es im frühen Alter, sei es auf der Höhe des Lebens, sei es schon bei siechem Leibe, sind auch Gehalt und Wert dieser
32 Schriften verschieden. Die ersten 21 sind an Gehalt weniger gewichtig, sie haben auch noch nicht den zur rechten Erfülltheit ausreichenden Umfang; die in der Mittelperiode ausgegebenen Schriften zeigen die volle Höhe der Kraft, diese 24 sind, von den kurzen abgesehen, von höchster Vollkommenheit; die letzten 9 jedoch sind bei bereits nachlassender Kraft geschrieben, und zwar die letzten 4 in noch höherem Grade als die voraufgehenden 5.

7
33 An Zuhörern hatte er eine größere Zahl; an eigentlichen Anhängern aber, die ihn um der Philosophie willen aufsuchten, die folgenden. Amelius aus Etrurien, mit seinem Hauptnamen Gentilianus, Plotinos aber wollte ihn Amerios nennen, denn es stehe ihm besser an nach der Unteilbarkeit (*Ameria*) zu heißen als nach der Nach-
34 lässigkeit (*Amelia*). Ferner einen Arzt Paulinus aus Skythopolis, den Amelius Mikkalos (*Kleinchen*) nannte; er war voll von falsch verstandenen Lehren. Indessen hatte er auch den Arzt Eustochios aus Alexandreia zum Schüler, der erst in seinen letzten Lebensjahren mit ihm bekannt wurde und dann seine Behandlung übernahm und bis zum Tode bei ihm blieb; er befaßte sich ausschließlich mit den Lehren des Plotinos und erwarb sich

die Haltung des echten Philosophen. Ferner war bei ihm 35
Zotikos, ein Philologe und Dichter, der Textverbesse-
rungen zu den Werken des Antimachos verfaßt, ferner
Platons 'Kritias' in dichterisch sehr schöne Verse gegossen
hat; er erblindete jedoch und starb kurz vor Plotinos'
Tod. (Übrigens ist auch Paulinus dem Plotinos im Tode
voraufgegangen.) Er hatte ferner zum Schüler Zethos, 36
einen Mann arabischer Abstammung, der mit einer
Tochter des Theodosios, eines Schülers des Ammonios,
verheiratet war. Auch er war Arzt, und Plotinos stand
ihm sehr nahe; er war politisch tätig und hatte starke
politische Neigungen, die Plotinos zu dämpfen versuchte.
Er verkehrte mit ihm auf vertrautem Fuße, und so zog er 37
sich auch zu ihm auf sein Landgut zurück, das 6 Meilen
von Minturnae lag ... *dort waren auch die Güter* die
Castricius, mit Beinamen Firmus gehörten, einem
Manne von heißer Liebe zum Edlen erfüllt wie keiner in
unsrer Zeit; er war ein aufrichtiger Verehrer des Plotinos,
stand dem Amelius wie ein guter Diener in allen Dingen
zur Seite und war mir, Porphyrios, in allem geneigt als
wäre ich sein leiblicher Bruder. Auch das also ein Mann 38
des politischen Lebens, welcher zugleich Verehrer des
Plotinos war. Zuhörer bei ihm waren nicht wenige An-
gehörige des Senates, von denen mit der Philosophie am
meisten Ernst machten Marcellus Orontius (?) und
Sabinillus. Dem Senat aber gehörte auch Rogatianus 39
an, der in der Abkehr von diesem Erdenleben so weit
vorgeschritten war daß er all seinem Besitz entsagte,
alle Bedienung entließ, aber auch seiner Amtswürde ent-
sagte, und als er in seiner Eigenschaft als Praetor schon
ausziehen sollte und die Liktoren bereit standen, kam er
nicht heraus und nahm das Amtsgeschäft nicht mehr
wahr(?); er wollte nicht einmal mehr in seinem eignen 40
Hause wohnen, sondern er ging immer zu irgendwelchen
Freunden und Bekannten um dort zu essen und zu schla-
fen; er aß aber nur einen um den andern Tag. Dieser 41
Verzicht und diese Einfachheit der Lebensführung haben
ihm Genesung gebracht, obgleich er so schwere Gicht

hatte daß er im Stuhl getragen werden mußte, und seine
Hände, die er nicht hatte ausstrecken können, konnte er
wieder gebrauchen, und zwar weit geschickter als ein
berufsmäßiger Handwerker. Ihn schätzte Plotinos hoch
und führte beständig vor allen sein Lob im Munde, er
hielt ihn den Jüngern der Philosophie als gutes Beispiel
42 vor. Ferner war sein Schüler Serapion aus Alexandreia,
der zunächst Advokat war, später sich aber auch philo-
sophischen Gedanken öffnete; indessen konnte er nicht
von der Schwäche lassen Geld- und Wuchergeschäfte zu
treiben. Ferner hatte er nicht zuletzt auch mich, Por-
phyrios, von Herkunft Tyrier, zum Schüler, den er
auch würdigte seine Schriften zu korrigieren.

8
43 (Denn wenn er schrieb, hätte er sich nie dazu verstan-
den das Geschriebene ein zweites Mal zur Hand zu neh-
men, er las es ja nicht einmal das erste Mal wieder durch,
weil seine Sehkraft zum Lesen nicht ausreichte. Beim
Schreiben gab er der Form der Buchstaben keinerlei
Schönheit, er trennte die Silben nicht deutlich, er küm-
merte sich nicht um die Rechtschreibung; er war einzig
44 und allein auf den Sinn bedacht. Und was wir alle be-
wundert haben, er behielt seine Schreibweise bis zum
Tode bei. Er machte nämlich bei sich die Untersuchung
von Anfang bis Ende fertig, dann übergab er die Frucht
seiner Untersuchung der Schrift und schrieb, was er in
seiner Seele aufbewahrte, so fließend nieder, daß man
45 glaubte er schriebe es aus einem Buche ab. Er konnte
sich mit Jemandem unterhalten und zusammenhängende
Gespräche führen, und doch bei seiner Untersuchung sein;
was zum Gespräch gehörte, nahm er wahr, und gleich-
zeitig führte er unausgesetzt den Gedanken seiner Unter-
46 suchung weiter; war der Gesprächspartner fortgegangen,
überprüfte er das Geschriebene nicht mehr (wir sagten
schon, seine Augen reichten dazu nicht aus) und fügte
einfach das Folgende an, als hätte er in der Zwischenzeit
47 während der Unterhaltung keine Pause gemacht; er war
eben gleichzeitig bei sich selber und bei den andern; in
dem Aufmerken auf sich selber ließ er niemals nach, außer

im Schlaf, und den verscheuchte ihm meist noch die geringe Nahrungsmenge — oft nahm er nicht einmal Brot zu sich — und seine vollständige Hinkehr zum Geiste.)

Auch Frauen gehörten zu seinen ergebenen Anhängern, 9 48
Gemina, in deren Hause er auch wohnte, und deren der Mutter gleichnamige Tochter Gemina; ferner Amphikleia, die Gattin des Ariston, des Sohnes des Iamblichos; sie waren leidenschaftlich der Philosophie ergeben. Viele 49
Männer und Frauen aber aus den vornehmsten Kreisen, denen der Tod nahe bevorstand, brachten ihre Kinder, Knaben und Mädchen, und übergaben sie mitsamt ihrer ganzen Habe ihm als einem heiligen, göttlichen Hüter. Daher war sein Haus immer voll von Jünglingen und 50
Jungfrauen. Zu ihnen gehörte auch Polemon, dessen Erziehung er leitete, und so manches Mal hörte er ihm zu wie er Verse machte. Er ließ es sich auch nicht ver- 51
drießen die Abrechnungen entgegenzunehmen die ihm von den Betreuern der jungen Menschen abgelegt wurden; dabei achtete er auf Genauigkeit, er sagte, solange sie noch nicht Jünger der Philosophie seien, müßten ihre Besitzungen und Renten unangetastet bleiben. Und obgleich er so vielen Menschen in den Geschäften des Alltags fürsorgend zur Seite stand, ließ er doch niemals, solange er wachte, die auf den Geist gerichtete Anspannung locker werden.

Er war von sanftem Wesen und stand jedermann zur 52
Verfügung der irgendwie mit ihm bekannt war. Deswegen hat er auch, obwohl er volle 36 Jahre in Rom lebte und in sehr vielen Zwistigkeiten die Rolle des Schiedsrichters übernahm, keinen einzigen der Staatsmänner je zum Feinde gehabt. Unter den Philosophen dagegen bzw. 10 53
denen die sich anmaßten Jünger der Philosophie zu sein, war einer namens Olympios aus Alexandreia, kurze Zeit war er Schüler des Ammonios gewesen: der brachte ihm aus Ehrsucht Mißachtung entgegen. Dieser Mann ging 54
in seinen Nachstellungen so weit daß er versuchte durch magische Praktiken schädigende Wirkung der Gestirne auf ihn zu lenken; als er aber bemerken mußte daß der

magische Anschlag sich auf ihn selbst zurückwandte, sagte er zu seinen Bekannten, die seelische Kraft des Plotinos sei gewaltig, er sei im Stande die gegen ihn gerichteten magischen Angriffe abzulenken und auf die zu
55 richten, die ihn schädigen wollten. Plotinos seinerseits spürte das Unterfangen des Olympios, er erzählte, sein Leib habe sich damals zusammengezogen 'wie ein Geldbeutel beim Zumachen', so hätten sich ihm die Gliedmaßen zusammengepreßt. Olympios unternahm mehrere Versuche, da er aber Gefahr lief eher selber Schaden zu leiden als dem Plotinos etwas anzuhaben, gab ers schließlich auf.

56 (Plotinos hatte nämlich von Geburt an etwas Besonderes vor allen andern. Einmal kam ein ägyptischer Priester nach Rom und wurde durch Vermittlung eines Freundes mit ihm bekannt; der wollte eine Probe seines Könnens ablegen und bot sich dem Plotinos an, den ihm beiwohnenden angeborenen Dämon durch Beschwörung sichtbar zu
57 machen. Dieser fand sich gern bereit, und die Beschwörung fand im Isis-Tempel statt; denn das war, wie man erzählt, der einzige 'reine' Ort den der Ägypter in Rom finden konnte. Als nun der Dämon beschworen wurde sich von Angesicht zu zeigen, da sei ein Gott erschienen,
58 der nicht zur Klasse der Dämonen gehörte. Da habe der Ägypter ausgerufen: 'Hochselig bist du, der du einen Gott als Dämon beiwohnen hast und keinen Dämon der niederen Klasse!' Es sei aber nicht Gelegenheit gewesen die Erscheinung noch nach etwas zu fragen oder sie weiter anzuschauen; denn jener Freund, welcher mit zusah und die Vögel, um sie zu bewachen, in der Hand hielt, kniff ihnen die Luft ab, sei es aus Mißgunst sei es auch aus
59 einem unbestimmten Grauen. Da nun also Plotinos zum Beiwohner einen Dämon von höherer Göttlichkeit hatte, war er auch seinerseits ununterbrochen mit seinem göttlichen Auge auf jenen gerichtet. So hat er denn aus solchem Anlaß auch eine Schrift verfaßt 'Über den Dämon der uns erloste', wo er versucht Gründe anzuführen über
60 den Unterschied der Beiwohner. — Und als Amelius, der

ein eifriger Opferer war und von den Gottesdiensten beim Neumond und den Kultfesten keines ausließ, eines Tages den Plotinos aufforderte mit ihm zu kommen, erwiderte er: 'Jene müssen zu mir kommen, nicht ich zu Jenen.' Aus welcher Gesinnung er aber dies stolze Wort sprach, haben wir weder von uns aus zu verstehen vermocht noch hatten wir das Herz ihn darum zu fragen. — Auch hatte er 11 61
eine ganz ungewöhnliche Fähigkeit der Menschenkenntnis; als einmal der Chione, einer ehrwürdigen Witwe welche mit ihren Kindern bei ihm wohnte, ein kostbares Halsband entwendet wurde, rief man die Dienerschaft zusammen und führte sie dem Plotinos vor; er sah allen in die Augen, dann wies er auf einen und sagte: 'das ist der Dieb'; der wurde gepeitscht, leugnete zunächst hartnäckig, wurde aber schließlich geständig, schaffte das Gestohlene herbei und gab es zurück. — Auch von den Kindern, die bei ihm 62
waren, vermochte er über jedes vorauszusagen wie es anschlagen würde; so sagte er voraus was mit Polemon sein würde, daß er sich der Liebe ergeben würde und nur kurze Zeit zu leben hätte; und beides traf wirklich ein. — Und mir, dem Porphyrios, merkte er es eines Tages an, 63
daß ich mit dem Gedanken umging mich zu entleiben; da trat er, während ich in seinem Hause war, einmal plötzlich zu mir her und sagte, diese Absicht komme nicht aus einer geistbedingten Verfassung, sondern aus einer bestimmten Art krankhafter Melancholie, und gebot mir fortzureisen. Ich gehorchte ihm und ging nach Sizilien 64
zu einem Manne von Geltung namens Probus, von dem ich gehört hatte daß er in Lilybaion weile. Und so kam es, daß ich jene Absicht fahren ließ, zugleich aber auch verhindert wurde bis zu seinem Tode bei Plotinos zu bleiben.)

Insbesondere aber zeichneten der Kaiser Gallienus 12 65
und seine Gemahlin Salonina den Plotinos aus und hingen ihm an. Er bediente sich dieser ihrer Zuneigung und bat darum, . . ., eine Stadt die in Kampanien gelegen haben sollte aber längst zerstört war, wieder zum Leben zu erwecken, und der neugegründeten Stadt das umliegende

66 Land zu schenken; es sollten aber die künftigen Bewohner nach der Verfassung Platons leben und sie sollte den Namen Platonopolis erhalten; er versprach selber mit seinen Schülern sich dorthin zurückzuziehen. Und wirklich wäre dieser Wunsch dem Philosophen mit Leichtigkeit erfüllt worden, wenn nicht Menschen aus der Umgebung des Kaisers es aus Mißgunst oder Argwohn oder sonst einem schlechten Motiv hintertrieben hätten.

13 67 In seinen Vorlesungen war er klar und packend und hatte eine besondere Fähigkeit die passenden Gedanken zu finden. In der Aussprache machte er aber einige Fehler; er sagte nicht 'anamimnesketai' sondern 'anamnemisketai' und einige andere Fehler, die er auch beim Schreiben bei-
68 behielt. Während er sprach, trat sein Geist sichtbar zutage und bestrahlte mit seinem Glanz selbst noch sein Antlitz; immer anziehend von Anblick war er in solchen Augenblicken geradezu schön; ein leichter Schweiß stand auf dem Gesicht; seine milde Menschlichkeit schien hervor, es zeigte sich eine freundliche Bereitschaft gegenüber Fragen und zugleich eine unermüdliche Aufmerksamkeit.
69 Als ich, Porphyrios, ihn einmal drei Trage lang über die Verbindung der Seele mit dem Leib befragte, legte er ohne nachzulassen seine Lehre dar; und als ein Mann namens Thaumasios eintrat und eine Vorlesung über allgemeine Fragen forderte, er wolle etwas hören zum Nachschreiben, das Frage- und Antwortspiel mit Porphyrios sei nicht zum Aushalten, da sagte Plotinos: 'Aber wenn wir nicht die Probleme lösen die Porphyrios in seinen Fragen aufwirft, werden wir schlechterdings nicht in der Lage sein irgend etwas zum Nachschreiben Geeignetes vorzutragen.'
14 70 Dagegen war er beim Schreiben wortkarg, gedankenschwer, knapp, reicher an Gedanken als an Worten; meist schrieb er in höherer Begeisterung und voller Leiden-
71 schaft . . . (?) Es sind aber in seine Bücher unvermerkt stoische und auch peripatetische Lehren eingestreut, und sehr häufig ist die Metaphysik des Aristoteles verwendet. Er war wohl vertraut mit den Lehrsätzen der Geometrie und

Arithmetik, der Mechanik, Optik und Musik; selber aber solche Lehren auszuarbeiten war er nicht gerüstet.

In den Vorlesungen ließ er zunächst die Kommentare 72
vorlesen (mochten sie von Severus sein oder Kronios, Numenios oder Gaius oder Attikos, und von den Peripatetikern die des Aspasios, Alexander, Adrastos und wer sonst unterlief); niemals aber übernahm er einfach eine 73
ihrer Lehren, sondern er war originell und ungewöhnlich in seinem wissenschaftlichen Denken, und brachte den Geist des Ammonios in die Untersuchungen hinein. Rasch war er dann fertig, gab mit wenigen Worten den Sinn einer tiefgreifenden Lehre, und erhob sich. — Als ihm 74
einmal von Longinus die Schrift 'Über die Prinzipien' und der 'Freund des Altertums' verlesen wurde, sagte er: 'Philologe ist Longinus wohl, Philosoph aber in keinem Sinne!' — Als aber einmal Origenes in die Vorlesung kam, wurde er rot und wollte sich gleich erheben; und als Origenes ihn aufforderte zu sprechen, sagte er, der Trieb zum Sprechen werde gehemmt wenn man wisse daß die Zuhörer schon wüßten was man sagen wolle; und nachdem er sich noch kurz mit ihm unterredet hatte, erhob er sich und ging hinaus. — Ich hatte einmal am Platonfest 15
75
ein Gedicht 'Heilige Hochzeit' verlesen; als nun jemand, weil vieles darin nach mystischer Art voll Hingerissenheit und mit geheimem Hintersinn gesagt war, äußerte 'Porphyrios ist verrückt geworden', bemerkte jener, so daß es alle hören konnten: 'Du hast dich zugleich als Dichter gezeigt wie als Philosoph wie als Hierophant'.

Einmal verlas der Redner Diophanes eine Verteidigung 76
für den Alkibiades des platonischen 'Gelages' und vertrat die Anschauung man solle um der Erlernung der Tugend willen einem verliebten Lehrer zu Willen sein; da sprang er wieder und wieder auf und wollte fort aus der Versammlung, hielt aber noch an sich und trug, nachdem die Hörerschaft sich verlaufen hatte, mir, Porphyrios, auf eine Gegenschrift zu verfassen. Als nun Diophanes mir 77
sein Manuskript nicht geben wollte, da rekonstruierte ich seine Argumente aus dem Gedächtnis, verfaßte meine

Gegenschrift und verlas sie vor demselben Hörerkreis; damit machte ich dem Plotinos soviel Freude daß er noch während der Vorlesung ständig dazwischen redete: 'Recht so, und weiter geschossen! So leuchtet dein Licht
78 vor den Männern!' — Als Eubulos, der als athenisches Schulhaupt Nachfolger Platons war, eine Schrift über gewisse Platonische Streitfragen verfaßte und ihm übersandte, da ließ er mir, Porphyrios, diese Papiere weitergeben und bat mich den Inhalt zu prüfen und ihm zu berichten. —

79 Er beschäftigte sich mit den Gestirnkatalogen, jedoch nicht gerade mathematisch; genauer dagegen mit den Katalogen der astrologischen Wirkungen, wie sie die Nativitätssteller brauchen; dabei deckte er das Unverbürgte ihres Leistungsanspruches auf und zögerte nicht ihn vielfältig, auch in seinen Schriften zu widerlegen. —
16
80 Es gab dort zu seiner Zeit zahlreiche Christen, darunter auch als von der antiken Philosophie beeinflußte Sektierer Adelphios und Aquilinus mit ihrem Anhang, welche zahlreiche Schriften des Alexander aus Libyen, des Philokomos und des Lyders Demostratos besaßen, ferner auch Apokalypsen des Zoroaster, Zostrianos, Nikotheos, Allogenes, Mesos und anderer ähnlicher Leute ins Feld führten: sie führten viele irre, und waren doch selber nur irregeführt, und lehrten Platon sei nicht bis
81 in die Tiefe der geistigen Wesenheit vorgedrungen. Daraufhin gab er selbst ausführliche Widerlegungen in seinen Vorlesungen, verfaßte ferner die Schrift die wir 'Gegen die Gnostiker' betitelt haben; das übrige zu kritisieren überließ er uns. Amelius schrieb gegen den Traktat des Zostrianos und brachte es bis auf 40 Bücher; ich, Porphyrios, habe zahlreiche Gegengründe gegen das Buch des Zoroaster festgestellt, ich wies nach daß das Buch gefälscht und jung ist und erst von den Begründern der Sekte fingiert um glauben zu machen ihre Lehren stammten vom alten Zoroaster, die sie doch erst von eignen Gnaden in Geltung gesetzt hatten.

17 Die Philosophen in Hellas warfen ihm vor er plagiiere
82 die Schriften des Numenios, und Tryphon, welcher zugleich Stoiker und Platoniker war, teilte dem Amelius diesen Vorwurf mit; darauf verfaßte Amelius eine Schrift der er den Titel gab 'Über den Unterschied der Lehren des Plotinos gegenüber Numenios', und widmete diese Schrift mir, Basileus (*König*) — denn ich, Porphyrios 83 (*Purpurgewandeter*), hatte außerdem noch den Namen Basileus, da ich in meiner Muttersprache Malkos heiße wie auch mein Vater geheißen hat, und Malkos, wenn man es ins Griechische übersetzen will, Basileus heißt. Daher auch Longinus, als er die Schrift 'Über den Trieb' dem Kleodamos und mir, Porphyrios, widmete, sie folgendermaßen begann: 'O Kleodamos und Malkos'; Amelius aber übersetzt den Namen, so wie Numenios 'Maximus' mit 'Megalos' übersetzt hat, so übersetzt er Malkos mit Basileus und schreibt:

'Amelius dem Basileus Wohlergehen zuvor. Ledig- 84
lich um der hochlöblichen Herren wegen, welche dir, wie du berichtest, in den Ohren liegen und die Lehren unseres Freundes auf Numenios von Apameia zurückführen, würde ich keine Silbe von mir gegeben haben, das laß dir gesagt sein. Denn es ist ja sonnenklar, auch 85
dies ist wieder eine Ausgeburt jener bei ihnen im Schwange befindlichen glattzüngigen Maulfertigkeit; heute heißt es: 'platter Schwätzer', morgen: 'stiehlt alles' und übermorgen: 'auch das kleinste Wort ein Plagiat' — sie sprechen überhaupt nur noch im Tone offenen Hohnes von ihm! Da du indessen der Meinung 86
bist, man müsse diesen Anlaß benutzen einerseits unsere Lehren in einprägsamer Form zusammenzustellen, anderseits die gegen den Namen unseres Gefährten, eines Mannes vom Range des großen Plotinos, schon seit je verbreiteten verleumderischen Vorwürfe alle mit einem Blick überschauen zu können, bin ich dir zu Willen gewesen, und komme jetzt dir das Versprochene abzuliefern, das, wie du ja selber weißt, in einer Zeit von drei Tagen ausge-

87 arbeitet wurde. Es beruht nicht auf einem erneuten Vergleich der Schriften des Numenios, ist auch nicht geordnet und ausgewählt, sondern es basiert auf der Erinnerung an meine frühere Beschäftigung mit seinen Schriften und ist, wie das einzelne sich mir gerade darbot, so hier eingereiht; so muß es denn auf deine
88 gerechte Nachsicht rechnen; insbesondere da die Absicht jenes Mannes, welcher von einigen in eine Übereinstimmung mit uns hineingezwungen wird, keineswegs so ohne weiteres zu erfassen ist, da er anscheinend über dieselben Fragen zu verschiedenen Malen verschieden sich äußert. Daß du aber, wenn etwas von den Lehren unseres häuslichen Herdes schief herausgekommen sein sollte, es in freundlicher Gesinnung
89 geraderücken wirst, weiß ich gut. Ich bin aber scheints gezwungen, wie es irgendwo in der Tragödie heißt (?), da ich nun einmal so vielgeschäftig bin, durch den Abstand von den Lehren unseres Meisters jene zu begradigen und zu verwerfen (?). Das kommt davon, daß ich dir auf alle Fälle zu Willen sein wollte! Leb wohl.'

18 90 Ich habe geglaubt diesen Brief hier einrücken zu sollen zum Beleg nicht allein dafür daß also wirklich die Leute damals zu seinen Lebzeiten glaubten er brüste sich mit Plagiaten aus Numenios, sondern auch dafür daß sie ihn für einen platten Schwätzer hielten und mißachteten, weil sie nämlich nicht verstanden was er meint, weil er sich rein hielt von allem rhetorischen Aufputz und Pomp, sondern in seinen Vorlesungen nahm es sich aus als sei er in einem Gespräch begriffen, auch trat für niemanden so bald die logische Notwendigkeit zu Tage die in seiner
91 Rede enthalten war. Mir, Porphyrios, ging es ganz ebenso als ich ihn das erste Mal hörte. Daher ging ich mit einer Gegenschrift vor und versuchte zu beweisen daß die geistigen Gegenstände außerhalb des Geistes Existenz haben. Er ließ sich diese Schrift von Amelius vorlesen und sagte, als er fertig gelesen hatte, lächelnd: 'Das ist wohl deine Sache, Amelius, die Aporien aufzuklären, in die er aus
92 Unkenntnis unserer Lehren geraten ist.' Amelius schrieb

darauf ein nicht einmal kurzes Buch 'Gegen die Aporien des Porphyrios', ich schrieb meinerseits nochmals gegen diese Ausführungen, Amelius entgegnete auch hierauf, und erst beim dritten Gange verstand ich, Porphyrios, mit Mühe was gemeint war, bekehrte mich, verfaßte eine Schrift 'Palinodie' und verlas sie in der Vorlesung. Von 93
da ab erhielt ich Zugang zu den Schriften des Plotinos, und es gelang mir im Meister selbst den Ehrgeiz zu wecken, seine Lehren durchzugliedern und ausführlicher niederzuschreiben. Übrigens habe ich auch bei Amelius die Lust zum Schreiben wachgerufen.

Welche Meinung aber Longinus über Plotinos hatte 19
(und zwar besonders auf Grund dessen was ich ihm brief- 94
lich angedeutet hatte), das soll ein Stück eines Briefes an mich zeigen, das folgendermaßen lautet — er fordert mich darin auf von Sizilien zu ihm nach Phönizien zu kommen und die Schriften des Plotinos mitzubringen und fährt dann fort:

'Also schick mir die Bücher wenn du willst, oder 95
besser: bring sie mir! Denn ich kanns nicht lassen dich wieder und wieder zu bitten lieber zu uns zu kommen als anderswohin zu gehen; wenn auch sonst aus keinem Grunde (was solltest du auch für besondere Weisheit bei uns gewärtigen), so doch wegen unserer alten Bekanntschaft und wegen der milden Luft hier, die sicher für die Schwächeanfälle von denen du sprichst, gut tut; und wenn du sonst noch etwas erwartest — von mir jedenfalls erhoffe nichts Neues und auch keine von den alten Schriften die du, wie du schreibst, verloren hast. Denn es ist hier ein solcher 96
Mangel an Schreibkräften eingetreten, daß ich, bei den Göttern! diese ganze Zeit den Rest der Schriften des Plotinos bearbeite und kaum Herr drüber werde, obgleich ich meinen eignen Sekretär von den laufenden Arbeiten entbunden und nur an diese Sache gesetzt habe. Ich besitze nun also schät- 97
zungsweise alle Schriften die du mir diesmal sandtest, besitze sie aber nur halb; denn sie waren furchtbar

mit Schreibfehlern durchsetzt; ich hatte freilich gehofft Freund Amelius werde die Fehler der Schreiber bereinigen, dem waren aber andere Arbeiten dring- 98
licher als eine solche Geduldsangelegenheit. So weiß ich nicht was ich mit ihnen anfangen soll, obgleich ich so sehr begierig bin die Schrift 'Über die Seele' und die 'Über das Seiende' zu prüfen, aber sie sind gerade am schlimmsten entstellt. So wäre es mir sehr lieb wenn ich von dir die sorgfältig geschriebenen Exemplare bekommen könnte, nur um sie zu kolla- 99
tionieren und dann zurückzuschicken! Oder vielmehr, auf mein altes Lied zurückzukommen, schick sie nicht, sondern komm selber und bring diese Schriften und was etwa von den übrigen dem Amelius entgangen ist. Denn die er mitgebracht hat, die hab ich mir alle eifrigst abschreiben lassen; denn wie sollte ich nicht die Schriften eines Mannes besitzen wollen, der auf unsern Respekt und unsere Verehrung vollen 100
Anspruch hat? Das hab ich dir ja schon als du noch bei mir warst, ebenso als du weit fort warst und als du in Tyros weiltest, geschrieben, daß von den Voraussetzungen seiner Lehre ich viele nicht annehmen kann; der Stil aber seines Schreibens, die Dichte seiner Gedanken und die echt philosophische Art des Untersuchungswillens bewundere und liebe ich über die Maßen und würde meinen daß Menschen von wissenschaftlicher Gesinnung seine Bücher neben die bedeutendsten stellen müssen.'

20
101 Ich habe diese Worte des schärfsten Kritikers unserer Zeit, der fast alle Werke seiner übrigen Zeitgenossen verwarf, ausführlicher zitiert um sein Urteil über Plotinos festzustellen; dabei dachte er zunächst, da er sich auf die Unwissenheit seiner Gewährsmänner verließ, recht ge-
102 ring von ihm. — Wenn ihm aber die Schriften, die er aus dem Besitz des Amelius erhielt, voll Schreibfehler zu sein schienen, so lag das nur daran daß er die Plotinos geläufige Ausdrucksweise nicht verstand. Denn die Exemplare des Amelius waren mindestens so korrekt wie irgend

welche andern, denn sie waren unmittelbar aus den Originalen abgeschrieben.

Es ist aber auch noch nötig herzusetzen was Longinus 103
in einem Buch geäußert hat über Plotinos und Amelius und die andern zeitgenössischen Philosophen, damit vollständig deutlich werde wie dieser hochangesehene Mann und scharfe Kritiker über sie dachte. Die Aufschrift dieses Buches lautet: 'Longinus gegen Plotinos und Gentilianus Amelius Über das letzte Ziel'. Und es hat folgende Vorrede:

'Es hat zu meinen Zeiten, lieber Marcellus, zahl- 104
reiche Philosophen gegeben, und das besonders zu Zeiten meiner frühen Jugend; denn heutzutage ist das Ding ja unglaublich rar geworden; als ich aber noch Jüngling war, da gab es nicht wenige welche sich zum Anwalt der Philosophie machten. Ich hatte 105
Gelegenheit sie alle zu besuchen, weil ich von Kind auf mit meinen Eltern viel und weit gereist bin, und später die noch überlebenden auch zu hören da ich auf dieselbe Weise viele Völker und Städte durchwanderte. Einige von ihnen unternahmen es ihre 106
Lehren auch schriftlich der Nachwelt zu hinterlassen, damit sie an deren Gewinn teilhätte, die andern hielten es für ausreichend ihre Schüler so zu fördern daß sie ihre Lehren aufnehmen konnten. Zur ersten Art 107
gehören an Platonikern Eukleides, Demokritos und Proklinos, der in der Troas lebte, ferner Plotinos und sein Vertrauter Gentilianus Amelius, die bis heute in Rom öffentlich lehren; an Stoikern Themistokles, Phoibion, ferner Annius und Medius die bis vor kurzem noch in Blüte standen; an Peripatetikern Heliodoros aus Alexandreia. Und zur zweiten Art ge- 108
hören an Platonikern Ammonios und Origenes, die ich die längste Zeit gehört habe, zwei Männer die an Einsicht ihren Zeitgenossen ein gut Stück vorauswaren, ferner die Schulhäupter zu Athen Theodotos und Eubulos — denn wenn auch von diesen einer 109
dies oder das geschrieben hat, so wie Origenes die

Schrift 'Über die Dämonen', Eubulos die Schriften 'Über den Philebos und den Gorgias' und 'Über Aristoteles' Einwendungen gegen Platons Politeia', so reicht das doch nicht hin um sie unter diejenigen zu zählen welche ihre Lehre schriftlich ausgearbeitet haben, denn diese Werke waren für sie nur Nebendinge und ihre Neigung ging nicht vorzugsweise aufs
110 Schreiben —; an Stoikern Herminus, Lysimachos, ferner Athenaios und Musonius, welche in der Hauptstadt (*Athen*) gelebt haben; an Peripatetikern Ammonios und Ptolemaios, die beide die besten Literaten ihrer Zeit waren, besonders aber Ammonios, mit dem sich keiner an Reichtum des Wissens
111 messen kann; und freilich haben sie auch geschrieben, aber nichts Wissenschaftliches, sondern Gedichte und Festreden, Dinge die überhaupt glaub ich garnicht mit Willen dieser Männer erhalten sind, denn es wäre ihnen schwerlich selber recht daß sie durch derartige Schriften in der Nachwelt bekannt würden, wo sie doch darauf verzichtet haben in ernsteren Werken den Schatz ihres Denkens aufzuspeichern.

112 Von denen nun, welche geschrieben haben, lieferten einige nichts weiter als eine Zusammenfassung oder Umformung dessen was die älteren Denker verfaßt hatten, wie Eukleides und Demokritos und Pro-
113 klinos; andere dagegen erwähnen nur ganz wenig Gegenstände aus der Forschung der Älteren und gehen dann darauf aus, Schriften vorzulegen die in derselben Richtung liegen wie die der Alten, wie Annius, Medius und Phoibion, wovon der letztere mehr Wert darauf legt sich durch die Sorgfalt seines Stils bekannt zu machen als durch die Fügung seiner
114 Gedanken; und ihnen mag man auch den Heliodoros beizählen, denn auch er brachte über das von den Alten in den Vorlesungen Gesagte hinaus nichts das
115 die Klärung des Gegenstandes befördert hätte. Diejenigen aber, welche in der Fülle der in Angriff genom-

menen Probleme den Eifer ihres Schreibens erwiesen
und eine ganz eigne Methode der Untersuchung an-
wendeten, sind Plotinos und Gentilianus Amelius:
jener hat die Pythagoreischen und Platonischen Prin- 116
zipien, wie es scheint, zu einer genaueren Deutung
erhoben als die Denker vor ihm, denn keine der
Schriften des Numenios, Kronios, Moderatus oder
Thrasyllos reichen auch nur von ferne an die wissen-
schaftliche Vertiefung der Arbeiten des Plotinos über
dieselben Gegenstände; und Amelius, der sich dafür 117
entschieden hat auf seinen Spuren zu wandeln und
sich meistens zu denselben Lehren bekennt, ist doch
in der Ausarbeitung ausführlicher und in der Weit-
schweifigkeit seines Ausdrucks huldigt er dem ent-
gegengesetzten Stilideal als sein Meister.

Dieser beider Werke verdienen es unseres Erachtens 118
einzig und allein geprüft zu werden (denn warum
sollte man es für nötig halten die übrigen auch nur
aufzuschlagen, ohne die Alten nachzuprüfen von de-
nen sie den Inhalt ihrer Schriften entnommen haben
ohne von sich aus irgendetwas hinzuzusetzen, ohne
sich um Inhaltsangaben, ja nicht einmal um Rekapi-
tulationen zu bemühen, noch um Zusammenfassung
des bei mehreren Denkern Gültigen noch um Aus-
sonderung des Besseren). So haben wir dies denn auch 119
bereits an anderer Stelle unternommen, so in unserer
Gegenschrift gegen Gentilianus über die platonische
Gerechtigkeit, ferner in unserer Kritik von Plotinos'
Werk 'Über die Ideen'. Den Basileus nämlich aus 120
Tyrus, der gemeinsamer Schüler von uns und von
jenen ist und auch seinerseits nicht wenig geschrieben
hat in den Bahnen des Plotinos — er fühlte sich bei
Plotinos wohler als bei uns und unternahm es in
einer Schrift zu beweisen daß Plotinos eine bessere
Anschauung über die Ideen habe als die von uns ge-
lehrte: diesen also glauben wir in einer Gegenschrift
freundschaftlich davon überführt zu haben, daß sein
Widerruf nicht wohlgetan war, und damit bei jenen

Männern keine geringe Bewegung verursacht zu
121 haben; und ebenso in dem Sendschreiben an Amelius,
welches den Umfang eines Buches hat und auf
einige Fragen antwortet, die er mir von Rom aus
brieflich gestellt hatte; er betitelte dies sein Schrei-
ben 'Die Eigenart der plotinischen Philosophie',
während wir unserseits es genug damit sein ließen
unsere Gegenschrift mit dem allgemeinen Titel
'Gegen das Sendschreiben des Amelius' zu benen-
nen'.

21
122 In den zitierten Worten gibt er also damals zu daß Plotinos
und Amelius von allen Denkern die er erlebt hat, an 'Fülle
der Probleme' sich auszeichnen und daß sie vor allen
'eine ganz eigne Methode der Untersuchung anwenden';
123 daß er aber die Lehren des Numenios keineswegs plagiiere
oder ihnen ergeben sei, sondern daß er aus eigner Wahl
sich für die pythagoreische Philosophie entschieden habe,
daß ferner 'keine der Schriften des Numenios, Kronios,
Moderatus oder Thrasyllos auch nur von ferne an die
wissenschaftliche Vertiefung der Arbeiten des Plotinos
124 über dieselben Gegenstände' heranreiche. Er spricht dann
über Amelius und sagt daß er 'auf den Spuren des Plotinos
wandelte', 'aber in der Ausarbeitung ausführlicher war
und in der Weitschweifigkeit seines Ausdrucks dem ent-
125 gegengesetzten Stilideal huldigte'; und obgleich ich, Por-
phyrios, damals noch im Anfang meiner Beziehungen zu
Plotinos stand, erwähnt er mich dennoch und sagt 'Basi-
leus aus Tyros, der gemeinsame Schüler von uns und
jenen, der auch seinerseits nicht wenig geschrieben hat
in den Bahnen des Plotinos'; er hat das festgestellt weil
er richtig bemerkte, daß ich mit Fleiß die unphilosophi-
sche Weitschweifigkeit des Amelius zu vermeiden suchte
und bei meinem Schreiben mich an Plotinos orientierte.
126 So mag es genug sein damit, daß ein Mann von dieser
Bedeutung, der als Kritiker damals führend war und noch
heute dafür gilt, ein so glänzendes Urteil über Plotinos
abgegeben hat; übrigens hätte er, wenn es mir, Porphy-
rios, möglich gewesen wäre seiner Einladung zu folgen

und mit ihm zusammen zu kommen, auch kaum seine Gegenschrift verfaßt, die er unternahm, ehe er die Lehre genau kennenlernte.

'Aber was soll das Geschwätz mir von uralter Eiche und 22 127
Felsen', wie es bei Hesiodos heißt — denn wenn es gilt Zeugnisse anzuführen die von den Weisen erteilt sind, wer ist weiser als Gott und zwar der Gott der wahrhaft gesprochen hat:

'Anzahl weiß ich des Sandes am Meer und die Maße des Meeres,
Auch den Stummen vernehm ich und höre ihn ehe er redet',

Apollon nämlich, als Amelius ihn befragte wohin die Seele 128
des Plotinos entwichen sei, Apollon der doch über Sokrates nur so knapp gesprochen hat:

'Ja, Sokrates ist aller Menschen weisester!',

höre doch, wie ausführlich und wie herrlich seine Botschaft über Plotinos ist:

Zu unsterblichen Liedes Getön um den sanften Freund stimme ich die Leier, gewoben aus honigsüßen Klängen der frommtönenden Zither unter dem goldenen Plektron. Ich rufe auch den Musen, ihrer Stimmen Chor schallen zu lassen mit allstimmigem Jauchzen und all-einklingender Kraft, wie einst als sie gerufen worden um Aiakos' Spross den Reigen zu stellen durch der Unsterblichen Raserei und durch die Lieder Homers. Auf denn, heiliger Reigen der Musen, erschalle in eures Odems Eintracht aller Gesänge schönster; und euch in der Mitten ich, Phoibos, mit wallendem Schopfe:

Daimon, ehedem Mensch, nun aber dem göttlichern Lose des Daimons zugehörig, denn du löstest die Bande der Notwendigkeit, der Menschenbrut unterliegt: nun fort aus der Glieder brandendem Gewoge mit starkem Zug des Geistes schwimme zum Sande des stillen (?) Gestades und trachte fern vom Haufen der Frevler festen Schrittes zu wandeln der reinen Seele schöngebogenen Pfad, wo Gottes Leuchten erstrahlt, und

wo göttliche Satzung im Reinen ruht, fernab von ruchlosem Frevel.

Schon ehedem schnelltest du hoch, zu entrinnen der beißenden Woge des blutig mordenden Erdenlebens und seiner widrigen Wirbel; und mitten im Schwalle und überwältigender Brandung erschien dir schon oft von den Hochseligen her die Richte ganz in der Nähe; oft schon haben deines Geistes Strahlen, welche auf schrägem Pfade nach ihrem eignen Willen zu eilen trachteten, geradenwegs hinaufgelenkt die Unsterblichen auf die Bahnen des Götterpfades, und gewährten dir in deiner dunklen Finsternis mit Augen zu schauen strahlende Fülle des Lichtes. Nicht hat dir gänzlich der tiefe Schlaf die Lider befangen, sondern von den Lidern tatest du fort seine schlimme Befleckung, und selbst noch in des Dunstes Wirbeln umgetrieben schautest du mit deinen Augen Liebliches viel das so leicht nicht einer wird zu sehen bekommen von all den Menschen die da der Weisheit Sucher sind.

Jetzt aber, wo du das Gezelte der daimonischen Seele abgebrochen, ihr Grabmal hinter dir gelassen, schreitest du nunmehr zur Schar der Daimonen, da linde Lüfte fächeln: dort waltet Freundschaft und dort zarte Sehnsucht, dort bist du erquickt von ungetrübter Wonne, und ständig nährst du dich aus ambrosischen Rinnsalen von Gott, Gott an dem alles Verlangens Bande hangen, dort ist süßer Hauch und reglose Klarheit des Himmels; dort hausen vom goldenen Stamme des gewaltigen Zeus die Brüder Minos und Radamanthys, dort der gerechte Aiakos, dort Platons heilige Macht, dort der strahlende Pythagoras und sie alle die sich zum Reigen des unsterblichen Eros zusammenfanden, und denen gemeinsame Herkunft zuteil ward mit den hochseligen Daimonen, dort wo das Herz sich ständig ergötzt an froher Feste prangender Lust. O du Seliger, nachdem du so viel der Mühen erduldet, nun weilst du unter den heiligreinen Daimonen, gewappnet mit des Lebens Urkraft.

Hier endet, ihr herzerfreuenden Musen, unser
50 Gesang und des Reigens wohlgezirkelt Rund zu
Ehren des Plotinos. Soviel wars was meine goldene
Leier zu künden hatte für ihn, um den es ewig wohl
bestellt ist.'

Hier ist also gesagt, daß er gut war und sanft und milde 23 129
und freundlich, was wir aus Augenschein bezeugen können; es ist ferner gesagt daß er wachsam war ohne einzuschlafen, daß seine Seele rein war und daß er immer zum Göttlichen trachtete nach dem er von ganzer Seele verlangte, daß er ferner alles tat um loszukommen, 'zu entrinnen der beißenden Woge' des 'blutig mordenden' irdischen Lebens. So ist denn gerade diesem daimonischen 130
Manne 'schon oft', wenn er sich hinaufhob zum Ersten, Jenseitigen Gott mit seinem Denken auf den Wegen welche Platon im 'Gelage' gewiesen, Jener Gott erschienen welcher keine Gestalt und keine Form hat und oberhalb des Geistes und der ganzen geistigen Welt thront, und von dem ich, Porphyrios, bekenne daß ich ihm nur einmal nahe kommen und mich einen konnte: und ich stehe im 68. Jahr. Es erschien also dem Plotinos diese 131
'Richte ganz in der Nähe': es war nämlich sein Ziel und Richtpunkt nahe und eins zu sein mit dem Gott der über allem ist; während der Zeit aber, die ich bei ihm weilte, erlangte er dieses Ziel wohl viermal, vermöge seiner unsagbaren Kraft. Ferner heißt es daß ihn, der 'auf schräger 132
Bahn' war, oftmals die Götter aufgerichtet haben, indem sie 'strahlende Fülle des Lichtes gewährten'. Damit ist also gesagt daß die Schriften, die er geschrieben hat, geschrieben sind indem die Götter prüfend zuschauten. In- 133
folge der unermüdlichen Schau, heißt es dann weiter, die von innen und von außen kam, durftest du erblicken 'mit deinen Augen Liebliches viel das so leicht nicht einer wird zu sehen bekommen von all den Menschen' die der Philosophie beflissen sind. Denn menschliche Schau kann gewiß besser sein als die anderer Menschen; verglichen aber mit der Erkenntnis der Götter mag sie wohl 'lieblich' sein, nicht jedoch vermag sie jene Tiefe zu erfassen welche die

134 Götter fassen. Diese Verse haben dargelegt was er tat und erreichte, solange er noch das Kleid des Leibes trug; nachdem er sich aber aus dem Leibe gelöst, sei er, heißt es weiter, 'zur Schar der Daimonen' gekommen, und dort sei das Reich der Freundschaft, der Sehnsucht, der Freude,
135 des Verlangens das an Gott hangt; dort hätten auch ihre Stelle die sogenannten Seelenrichter, Söhne des Gottes, Minos, Radamanthys und Aiakos, zu denen er nicht vor den Richtstuhl gekommen sei, sondern er sei ihnen gesellt
136 wie die andern, die höchsten Götter. Es sind ihnen aber auch gesellt Platon, Pythagoras und 'sie alle die sich zum Reigen des unsterblichen Eros zusammenfanden'; dort hätten auch 'die hochseligen Daimonen' ihren Ursprung und verbrächten ihr Leben das 'froher Feste prangende Lust' in dichter Folge bedeutet; und dieses Leben sei von Dauer und von den Göttern gesegnet.

24
137 Das ist was wir vom Leben des Plotinos zu berichten haben. Nachdem er mir aber selber aufgetragen die Ordnung und Überwachung seiner Schriften zu übernehmen, und ich dies sowohl ihm zu seinen Lebzeiten versprochen wie auch den übrigen Schülern in Aussicht gestellt habe,
138 schien es mir erstens nicht recht, die Schriften in dem Durcheinander der zeitlichen Reihenfolge ihres Erscheinens zu belassen, sondern nach dem Vorbild des Apollodoros von Athen und des Peripatetikers Andronikos, von denen der erstere den Komödiendichter Epicharm in 10 Bänden sammelte, der andere die Werke des Aristoteles und Theophrast in Lehrschriften zerlegte, wobei er die zusammengehörigen Stoffe an dieselbe Stelle rückte
139 — so also habe auch ich, da ich 54 Schriften des Plotinos in Händen habe, sie zu 6 Neunern (*Enneaden*) geteilt (es war mir nicht unlieb daß ich so gerade auf die vollkommene Sechszahl und die Neuner geriet); und jedem Neuner gab ich sein eignes Stoffgebiet und stellte sie dann zusammen, wobei ich die leichteren Fragen an die erste Stelle rückte.

Der erste Neuner enthält nämlich die folgenden Schrif- 140
ten mehr ethischen Charakters:

I 1 Was das Lebewesen sei und was der Mensch (53)
2 Die Tugenden (19)
3 Dialektik (20)
4 Die Glückseligkeit (46)
5 Ob die Glückseligkeit sich in der Zeit erstrecke (36)
6 Das Schöne (1)
7 Das Erste Gute und die andern Güter (54)
8 Woher kommt das Böse? (51)
9 Berechtigter Freitod? (16)

Das ist der Inhalt des ersten Neuners, der die mehr ethischen Gegenstände enthält.

Der zweite gibt eine Sammlung der naturphilosophi- 141
schen Fragen und umfaßt die Schriften über das Weltall und was auf das Weltall Bezug hat. Es sind das die folgenden:

II 1 Das Weltall (40)
2 Die Kreisbewegung des Himmels (14)
3 Ob die Sterne wirken (52)
4 Die beiden Materien (12)
5 Aktuell und Potentiell (25)
6 Qualität und Form (17)
7 Die durchdringende Mischung (37)
8 Weshalb das von fern Gesehene als klein erscheint (35)
9 Gegen die, welche den Schöpfer des Weltalls und das Weltall für böse erklären (33)

Der dritte Neuner bietet noch weiteres über das Welt- 142
all und enthält folgende Untersuchungen über die Dinge in der Welt:

III 1 Das Schicksal (3)
2 Von der Vorsehung I (47)
3 Von der Vorsehung II (48)
4 Der Daimon der uns erloste (15)
5 Eros (50)
6 Die Affektionsfreiheit des Unkörperlichen (26)
7 Zeit und Ewigkeit (45)

8 Die Natur, die Betrachtung und das Eine (30)
9 Vermischte Untersuchungen (13)

Diese drei Neuner haben wir in einem Band zusammen- 143
gefaßt. Übrigens haben wir die Schrift 'Der Daimon der uns erloste' deshalb in den dritten Neuner gestellt, weil die Untersuchung hier allgemein geführt wird und weil dies Problem auch bei denen vorkommt welche die Nativität der Menschen erforschen. Das gleiche gilt von dem Thema des 'Eros'. Die Schrift ferner 'Zeit und Ewigkeit' haben wir hierher gerückt wegen der Untersuchungen über die Zeit; und die Schrift 'Die Natur, die Betrachtung und das Eine' ist hier eingeordnet wegen des Kapitels über die Natur.

Dem vierten Neuner fallen nach den Schriften über 144
das Weltall nun die über die Seele zu. Es sind dies die folgenden:

IV 1 Das Wesen der Seele II (21)
2 Das Wesen der Seele I (4)
3 Probleme der Seele I (27)
4 Probleme der Seele II (28)
5 Probleme der Seele III: Das Sehen (29)
6 Wahrnehmung und Gedächtnis (41)
7 Die Unsterblichkeit der Seele (2)
8 Der Abstieg der Seele in die Leibeswelt (6)
9 Die Einheit der Einzelseelen (8)

Das sind die gesamten die Seele selber betreffenden Stoffe, die im vierten Neuner vereinigt sind.

Der fünfte Neuner enthält die den Geist betreffenden 145
Untersuchungen, wobei jedoch in den einzelnen Büchern ab und an auch über das Jenseitige, über den in der Seele befindlichen Geist und über die Ideen gehandelt wird. Es handelt sich um folgende Schriften:

V 1 Die drei ursprünglichen Wesenheiten (10)
2 Entstehung und Ordnung der Dinge nach dem Ersten (11)
3 Über die erkennenden Wesenheiten und das Jenseitige (49)
4 Das Erste und das nach Ihm (Das Eine) (7)

5 Die geistigen Gegenstände sind nicht außerhalb des Geistes (Das Gute) (32)
6 Das jenseits des Seienden Belegene denkt nicht. Das primär und das sekundär Denkende (24)
7 Ob es auch von den Einzeldingen Ideen gebe (18)
8 Die geistige Schönheit (31)
9 Geist, Ideen und Seiendes (5)

Auch den vierten und den fünften Neuner haben wir 26
zu einem Bande zusammengefaßt, und den noch übrigen 146
sechsten Neuner zu einem weiteren Bande, sodaß die gesamten Schriften Plotins in drei Bände zerlegt sind, von denen der erste Band drei Neuner enthält, der zweite zwei und der dritte einen.

Der Inhalt des dritten Bandes, das heißt des sechsten 147
Neuners, ist folgender:

VI 1 Die Klassen des Seienden I (42)
2 Die Klassen des Seienden II (43)
3 Die Klassen des Seienden III (44)
4 Das Seiende, obgleich Eines und dasselbe, ist zugleich als Ganzes allerwärts I (22)
5 Das Seiende, obgleich Eines und dasselbe, ist zugleich als Ganzes allerwärts II (23)
6 Von den Zahlen (34)
7 Wie kam die Vielheit der Ideen zustande? Das Gute (38)
8 Der freie Wille und das Wollen des Einen (39)
9 Das Gute (Das Eine) (9)

Das ist die Anordnung der 54 Schriften in die sechs 148
Neuner. Zu einigen dieser Schriften haben wir einen Kommentar verfaßt, in willkürlicher Auswahl, dem Drängen der Freunde nachgebend, welche zu denjenigen Schriften unsere Erläuterung verlangten über die sie restlose Klarheit haben wollten. Ferner haben wir aber auch für sämt- 149
liche Schriften (außer für 'Das Schöne', denn diese Schrift fehlte uns) Inhaltsangaben nach der zeitlichen Reihenfolge ihres Erscheinens verfaßt. In der vorliegenden Ausgabe aber sind nicht nur die Inhaltsangaben bei jedem einzelnen Buche vorgelegt, sondern auch Rekapitulationen, die als Inhaltsangaben mitgerechnet werden (?).

150 Jetzt aber wollen wir versuchen die Bücher einzeln durchzugehen und dabei die Lesezeichen zu setzen und etwaige fehlerhafte Lesarten zu korrigieren — und was uns sonst noch am Herzen liegen mag, das soll das Werk selber zeigen.

INHALT

Seite

46. Die Glückseligkeit 1
I 4 *περὶ εὐδαιμονίας*

47. Von der Vorsehung I 22
III 2 *περὶ προνοίας α'*

48. Von der Vorsehung II 51
III 3 *περὶ προνοίας β'*

49. Über die erkennenden Wesenheiten und das Jenseitige 63
V 3 *περὶ τῶν γνωριστικῶν ὑποστάσεων καὶ τοῦ ἐπέκεινα*

50. Eros 92
III 5 *περὶ ἔρωτος*

51. Woher kommt das Böse? 108
I 8 *πόθεν τὰ κακά;*

52. Ob die Sterne wirken 127
II 3 *εἰ ποιεῖ τὰ ἄστρα*

53. Was das Lebewesen sei und was der Mensch . 147
I 1 *τί τὸ ζῷον καὶ τίς ὁ ἄνθρωπος*

54. Das erste Gute 161
I 7 *περὶ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ*

Anhang: Über Plotins Leben und über die Ordnung seiner Schriften, von Porphyrios. 167

Inhaltsübersicht über die gesamte Übersetzung

Band I enthält die Schriften Nr. 1—21
Band II enthält die Schriften Nr. 22—29
Band III enthält die Schriften Nr. 30—38
Band IV enthält die Schriften Nr. 39—45
Band V enthält die Schriften Nr. 46—54
und im Anhang Porphyrios' Lebensbeschreibung Plotins

Schlüssel für die chronologische Zählung der Schriften

Enn.	chron.	Enn.	chron.	Enn.	chron.	Enn.	chron.	Enn.	chron.	Enn.	chron.
I 1	53	II 1	40	III 1	3	IV 1	21	V 1	10	VI 1	42
2	19	2	14	2	47	2	4	2	11	2	43
3	20	3	52	3	48	3	27	3	49	3	44
4	46	4	12	4	15	4	28	4	7	4	22
5	36	5	25	5	50	5	29	5	32	5	23
6	1	6	17	6	26	6	41	6	24	6	34
7	54	7	37	7	45	7	2	7	18	7	38
8	51	8	35	8	30	8	6	8	31	8	39
9	16	9	33	9	13	9	8	9	5	9	9

Schlüssel für die 'Enneaden'-Zählung

chron.	Enn.	chron.	Enn.	chron.	Enn.	chron.	Enn.	chron.	Enn.	chron.	Enn.
1	I 6	11	V 2	21	IV 1	31	V 8	41	VI 6	51	I 8
2	IV 7	12	II 4	22	VI 4	32	V 5	42	VI 1	52	II 3
3	III 1	13	III 9	23	VI 5	33	II 9	43	VI 2	53	I 1
4	IV 2	14	II 2	24	V 6	34	VI 6	44	VI 3	54	I 7
5	V 9	15	III 4	25	II 5	35	II 8	45	III 7		
6	IV 8	16	I 9	26	III 6	36	I 5	46	I 4		
7	V 4	17	II 6	27	IV 3	37	II 7	47	III 2		
8	IV 9	18	V 7	28	IV 4	38	VI 7	48	III 3		
9	VI 9	19	I 2	29	IV 5	39	VI 8	49	V 3		
10	V 1	20	I 3	30	III 8	40	II 1	50	III 5		

EINE DEUTSCHE ÜBERSETZUNG DER SCHRIFTEN DES

NICOLAUS VON CUES

Länger als 25 Jahre stand der Plan einer deutschen Übersetzung der Schriften des Nikolaus von Cues auf dem Programm der „Philosophischen Bibliothek". Die Verwirklichung mußte vertagt werden, da erst eine sichere Textgrundlage zu schaffen war. Nunmehr sind die Arbeiten an der Heidelberger Akademie-Ausgabe soweit gefördert, daß begonnen werden kann, die philosophischen, theologischen, naturwissenschaftlichen und politischen Gedanken des Cusanus einem größeren Kreise nahezubringen. Die Leitung der Übersetzung liegt in den Händen des Leiters der lateinischen Schriften, Professor Ernst Hoffmann, so daß die Ausgabe die denkbar beste Gewähr für eine endgültige Gestaltung bietet.

Einleitungen, ausführliche Anmerkungen und Wortverzeichnisse der wichtigsten Begriffe sollen dem Verständnis jede nötige Hilfe bringen. Wie dem Cusanus seine Schriften kein Anliegen scholastischer Begriffsfügung waren, sondern ihm aus ursprünglichem Denkleben und philosophischem Reformwillen erwuchsen, so ist auch die Übersetzung bestrebt, über die genaue Textwiedergabe hinaus die Mittel und Symbole des cusanischen Denkens in ihrer geistigen Lebenskraft und Lebensfülle verstehbar zu machen.

Fertig liegt vor als Heft 1:

DER LAIE ÜBER DIE WEISHEIT von Dr. E. Bohnenstädt, mit einem Geleitwort über „Nikolaus von Cues als Philosoph" von Ernst Hoffmann. 1936. III, 108 Seiten. 3.50, Ganzleinen 4.50.

Weiter sollen zunächst folgen Übersetzungen der

CONCORDANTIA CATHOLICA durch Dr. Thea Buyken, mit Einleitung und Anmerkungen von G. Kallen.

ÜBER DEN BERYLL durch K. Fleischmann.

DE QUAERENDO DEUM / DE VISIONE DEI.

VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG

NICOLAI DE CUSA OPERA OMNIA

IUSSU ET AUCTORITATE ACADEMIAE LITERARUM HEIDELBERGENSIS AD CODICUM FIDEM EDITA

Zunächst sollen die philosophischen und staatstheoretischen Schriften veröffentlicht werden. Sie werden in 14 Bänden von etwa 1600 Seiten zu einem Gesamt-Subskriptionspreise von etwa RM 300.— erscheinen.

Bisher liegen vor:

Vol. I: DE DOCTA IGNORANTIA LIBRI TRES. Ediderunt Ernestus Hoffmann et Raymundus Klibansky. 4°. XIX, 179 Seiten. RM 36.—

Vol. II: APOLOGIA DOCTAE IGNORANTIAE. Edidit Raymundus Klibansky. 4°. XI, 49 Seiten. RM 12.—

Demnächst erscheint:

Vol. V: IDIOTA DE SAPIENTIA I. II; DE MENTE; DE STATICIS EXPERIMENTIS. Ed. L. Baur.

Vol. XII: DE VENATIONE SAPIENTIAE; DE APICE THEORIAE.

In Vorbereitung:

Vol. XIII/XIV: CONCORDANTIA CATHOLICA. Ed. G. Kallen.

„Mit dieser Ausgabe erfüllt die Heidelberger Akademie eine Ehrenschuld der deutschen Wissenschaft gegenüber dem großen deutschen Denker, der an einem der wichtigsten Knotenpunkte der geistesgeschichtlichen Entwicklungslinien, im Schnittpunkt des Mittelalters, der Renaissance und der Neuzeit zugleich steht. Immer wieder erneute Versuche der Deutung des großen Denkers und Gelehrten beweisen, wie sehr seine Gestalt und sein Werk in unserer gegenwärtigen Lage aktuell sind. So ist die erste, allen Anforderungen der Editionstechnik entsprechende Gesamtausgabe seiner philosophischen Werke also wirklich eine dringende Notwendigkeit, und es muß den verdienstvollen Herausgebern aufrichtig gedankt werden, daß sie die große Mühe der schwierigen Textherstellung nach allen Handschriften und Drucken, besonders aber auch die Riesenarbeit eines vollständigen Apparates der Stellennachweise, der Parallelstellen und der Nachwirkung bestimmter Texte bei Späteren übernommen haben.
Man kann jetzt schon sagen: die große Mühe der Cusanus-Edition lohnt sich reichlich und wird den Dank aller Forscher erhalten, denen sie die Arbeit der Klärung der menschlichen Geistesgeschichte so wesentlich erleichtert."

Prof. Dr. A. Dempf (Bonn) in den „Blättern für deutsche Philosophie"

VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG

Die Philosophische Bibliothek

die am 1. Oktober 1868 begründet wurde, ging stets führend voran und steht heute noch unerreicht da. Sie zeichnet sich insbesondere aus durch

Wertvolle Einleitungen
von oft hohem selbständigem wissenschaftlichem Wert

Aufschlußreiche Anmerkungen
zur Erleichterung des Verständnisses

Solide textkritische Arbeit
oder Übersetzungen erster Sachkenner

Eingehende Sach- und Namenregister
ohne die gerade ein philosophisches Buch kaum auszuschöpfen ist

Werkechte und geschmackvolle Ausstattung

Kurzes Verzeichnis der Sammlung

Bisher über 200 Bände. Ein eingehendes, 32 Seiten starkes Verzeichnis mit einer kurzen Verlagsgeschichte steht kostenfrei zur Verfügung.

ARISTOTELES
Philosophische Werke. Hrsg. von E. Rolfes. 3 Bände. Hpgt. 40.—
Daraus einzeln u. a.:
Metaphysik, 2 Bde., je 3.50, 4.50
Über die Seele 2.70, 3.60
Nikomachische Ethik . 4.—, 5.—
Politik 5.80, 7.20
Organon, kpl. geb. . . . 15.—
Jeder Teil des Organon ist auch einzeln zu haben.

AUGUSTINUS
Vom seligen Leben . . 1.50, 2.20

BERKELEY
Philos. Werke, 3 Bde. Hldr. 30.—
Jedes Werk ist auch einzeln zu haben, die „Prinzipien" *und die* „Drei Dialoge" *auch im englischen Text.*

BOLZANO
Wissenschaftslehre, 4 Bände, je . . . 10.—, 12.—
*Paradoxien d. Unendl. 4.—, 5.—

Die erste Ziffer nennt den broschierten, die zweite Ziffer den gebundenen Preis. *Alle Bände, mit Ausnahme der mit * bezeichneten, sind wieder auf holzfreiem Papier erschienen.*
Die Preise sind die im Januar 1937 gültigen.

NICOLAI DE CUSA OPERA OMNIA

IUSSU ET AUCTORITATE ACADEMIAE LITERARUM HEIDELBERGENSIS AD CODICUM FIDEM EDITA

Zunächst sollen die philosophischen und staatstheoretischen Schriften veröffentlicht werden. Sie werden in 14 Bänden von etwa 1600 Seiten zu einem Gesamt-Subskriptionspreise von etwa RM 300.— erscheinen.

Bisher liegen vor:

Vol. I: DE DOCTA IGNORANTIA LIBRI TRES. Ediderunt Ernestus Hoffmann et Raymundus Klibansky. 4°. XIX, 179 Seiten. RM 36.—

Vol. II: APOLOGIA DOCTAE IGNORANTIAE. Edidit Raymundus Klibansky. 4°. XI, 49 Seiten. RM 12.—

Demnächst erscheint:

Vol. V: IDIOTA DE SAPIENTIA I. II; DE MENTE; DE STATICIS EXPERIMENTIS. Ed. L. Baur.

Vol. XII: DE VENATIONE SAPIENTIAE; DE APICE THEORIAE.

In Vorbereitung:

Vol. XIII XIV: CONCORDANTIA CATHOLICA. Ed. G. Kallen.

„Mit dieser Ausgabe erfüllt die Heidelberger Akademie eine Ehrenschuld der deutschen Wissenschaft gegenüber dem großen deutschen Denker, der an einem der wichtigsten Knotenpunkte der geistesgeschichtlichen Entwicklungslinien, im Schnittpunkt des Mittelalters, der Renaissance und der Neuzeit zugleich steht. Immer wieder erneute Versuche der Deutung des großen Denkers und Gelehrten beweisen, wie sehr seine Gestalt und sein Werk in unserer gegenwärtigen Lage aktuell sind. So ist die erste, allen Anforderungen der Editionstechnik entsprechende Gesamtausgabe seiner philosophischen Werke also wirklich eine dringende Notwendigkeit, und es muß den verdienstvollen Herausgebern aufrichtig gedankt werden, daß sie die große Mühe der schwierigen Textherstellung nach allen Handschriften und Drucken, besonders aber auch die Riesenarbeit eines vollständigen Apparates der Stellennachweise, der Parallelstellen und der Nachwirkung bestimmter Texte bei Späteren übernommen haben.
Man kann jetzt schon sagen: die große Mühe der Cusanus-Edition lohnt sich reichlich und wird den Dank aller Forscher erhalten, denen sie die Arbeit der Klärung der menschlichen Geistesgeschichte so wesentlich erleichtert."

Prof. Dr. A. Dempf (Bonn) in den „Blättern für deutsche Philosophie"

VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG

Die Philosophische Bibliothek

die am 1. Oktober 1868 begründet wurde, ging ſtets führend voran und ſteht heute noch unerreicht da. Sie zeichnet ſich insbeſondere aus durch

Wertvolle Einleitungen
von oft hohem ſelbſtändigem wiſſenſchaftlichem Wert

Aufſchlußreiche Anmerkungen
zur Erleichterung des Verſtändniſſes

Solide textkritiſche Arbeit
oder Überſetzungen erſter Sachkenner

Eingehende Sach- und Namenregister
ohne die gerade ein philoſophiſches Buch kaum auszuſchöpfen iſt

Werkechte und geſchmackvolle Ausſtattung

Kurzes Verzeichnis der Sammlung

Bisher über 200 Bände. Ein eingehendes, 32 Seiten ſtarkes Verzeichnis mit einer kurzen Verlagsgeſchichte ſteht koſtenfrei zur Verfügung.

ARISTOTELES
Philoſophiſche Werke. Hrsg. von E. Rolfes. 3 Bände. Hpgt. 40.—
Daraus einzeln u. a.:
Metaphyſik, 2 Bde., je 3.50, 4.50
Über die Seele 2.70, 3.60
Nikomachiſche Ethik . 4.—, 5.—
Politik 5.80, 7.20
Organon, kpl. geb. . . . 15.—
Jeder Teil des Organon iſt auch einzeln zu haben.

AUGUSTINUS
Vom ſeligen Leben . . 1.50, 2.20

BERKELEY
Philoſ. Werke, 3 Bde. Hldr. 30.—
Jedes Werk iſt auch einzeln zu haben, die „Prinzipien" *und die* „Drei Dialoge" *auch im engliſchen Text.*

BOLZANO
Wiſſenſchaftslehre, 4 Bände, je . . . 10.—, 12.—
*Paradoxien d. Unendl. 4.—, 5.—

Die erſte Ziffer nennt den broſchierten, die zweite Ziffer den gebundenen Preis.
*Alle Bände, mit Ausnahme der mit * bezeichneten, ſind wieder auf holzfreiem Papier erſchienen.*
Die Preiſe ſind die im Januar 1937 gültigen.

BRENTANO

Vom Urſprung ſittlicher Erkenntnis. 3. Aufl. . . 2.50, 3.30
Lehre Jeſu . . . . . 4.—, 5.50
Pſychologie, Bd. I. u. II, je 9.—, 10.80
— Bd. III, 1: Vom ſinnl. u. noëtiſchen Bewußtſein 6.30, 7.60
Verſuch üb. d. Erkenntnis 6.70, 8.—
Die 4 Phaſen d. Philoſ. 4.—, 5.—
Üb. d. Zukunft d. Philoſ. 4.90, 5.80
Vom Daſein Gottes 24.—, 27.—
Wahrheit und Evidenz 7.—, 8.50
Kategorienlehre . . . 7.—, 8.50

BRUNO

Von der Urſache . . . 2.40, 3.30

COMTE

Geiſt des Poſitivismus . 2.40, 3.30

CUSANUS

Hauptſchriften in deutſcher Überſetzung, hrsg. von Ernſt Hoffmann. Heft 1: Der Laie über die Weisheit 3.50, 4.50

DESCARTES

Philoſophiſche Werke. Hrsg. v. A. Buchenau, 2 Bde. Halbpgt. 20.—
Daraus einzeln:
Abh. üb. d. Methode . . . —.70
*Die Regeln. Erforſchung der Wahrheit 1.80
Meditationen (Text) . . —.75
*Prinzipien 5.40, 6.80
Lateiniſche Ausgaben außerhalb der Geſamtausgabe:
Regulae 1.80
Meditationes 1.35

DIOGENES LAERTIUS

*Leben u. Meinungen berühmter Philoſoph.. 2 Bde., je 4.50, 5.70

FICHTE

Werke in 6 Bänden u. 1 Ergänzungsband. Hrsg. v. F. Medicus. Ganzleinen . . . . . 60.—
Daraus einzeln u. a.:
Anweiſg. z. ſelig. Leben 1.80, 2.70
Begriff d. Wiſſenſchaftsl. 1794 1.35

FICHTE

Beſtimmg. d. Menſchen 1.50, 2.70
*Vorleſ. über die Beſtimmung des Gelehrten (1794) . . . —.70
*Erſte und zweite Einleitung in die Wiſſenſchaftslehre . . 1.80
Grundlage der geſamten W.-L. (1794) . . . . . 4.—, 5.50
Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters . . . . . 3.50, 5.—
*Der geſchloſſenene Handelsſtaat . . . . . 1.20, 2.—
Machiavell . . . . . 1.—
Naturrecht . . . . . 5.—, 6.50
*Patriotismus 1.50
Reden an d. dt. Nation 1.50, 2.20
Sittenlehre von 1798 . . 4.—, 5.50
Wiſſenſchaftslehre von 1801 2.80
Wiſſenſchaftslehre von 1804 3.50
W.-L. von 1801 u. 1804, geb. 6.50
*Zurückford. d. Denkfreiheit 1.—
Fichtes Leben v. F. Medicus 2.50, 3.50
Außerhalb der Geſamt-Ausgabe:
Ideen über Gott und Unſterblichkeit . . . . . 1.—
Deduz. Plan e. zu Berlin zu err. höheren Lehranſtalt. Mit Einleitung v. E. Spranger 5.—, 6.—
Philoſ. d. Maurerei . . 2.—, 3.—

GOETHE's

Philoſophie 4.—, 5.—, Hldr. 6.50

Ed. v. HARTMANN

Kategorienlehre, 3 Bde., je 3.— zuſ. geb. 11.—

HEGEL

Sämtliche Werke. Erſte kritiſche Geſamtausgabe. Begründet v. G. Laſſon, fortgeführt v. Joh. Hoffmeiſter. In Ganzbuckram.
Bd. I-V, VII-IX, Xa, XII-XIV, XVIII . . . . . je 11.25
Bd. VI . . . . . 15.—
Bd. XIX, XX . . . . je 16.—
In der Philoſophiſchen Bibliothek:
Erſte Druckſchriften . 9.—, 10.80
Phänomenologie . . . 8.—, 9.80

HEGEL

Logik, 2 Bände, je . 8.—, 9.80
Encyclopädie . . . . 8.—, 9.80
Rechtsphiloſophie . . 7.20, 8.80
Schriften zur Politik und Rechtsphiloſophie . . . . 8.—, 9.80
Philoſophie der Weltgeſchichte:
I: Die Vernunft in der Geſchichte 4.50, 5.50
II: Die orient. Welt 4.—, 5.—
III: Die griechiſche u. römiſche Welt 3.50, 4.50
IV: Die german. Welt 3.50, 4.50
Äſthetik. I, 1: Idee u. Ideal 8.—, 9.80
Vorleſungen über die Philoſophie der Religion:
I: Begriff d. Relig. 6.—, 7.50
II, 1: Die Naturreligion 5.—, 6.—
II, 2. Kap.: Die Religionen d. geiſtig. Individualität 5.—, 6.—
III, 1: Abſolute Relig. 5.—, 6.—
III, 2: Die Beweiſe vom Daſein Gottes . . . . . 4.—, 5.—
Jenenſer Logik, Metaphyſik und Naturphiloſophie . . 8.—, 9.80
Jenenſer Realphiloſophie:
I: Vorleſ. v. 1803/4 12.—, 13.50
II: Vorleſ. v. 1805/6 12.—, 13.50
Hoffmeiſter, Goethe und Hegel *(Einführung)* 4.—, 5.—
Nürnberger Propädeutik *im Druck*

HERBART

Lehrb. d. Einl. i. d. Phil. 2.80, 3.80

HERDER's

Philoſophie 3.50, 4.50

HOBBES

Grundzüge der Philoſophie.
I: Lehre vom Körper 5.40, 6.70
II: Lehre v. Menſchen. — Lehre vom Bürger . . . 6.—, 7.50
The Metaphysical System of Hobbes . . . . . 6.—

HUMBOLDT

*Ideen . . . . . : Kart. 2.—

HUME

Üb. d. menſchl. Verſtand 2.70, 3.60
Engliſche Ausgabe . 3.50, 5.—
Dialoge üb. natürl. Rel. 3.—, 4.—
Prinzipien der Moral . 5.40, 6.80
Engliſche Ausgabe . . . 4.50

KANT

Sämtliche Werke. Hrsg. v. K. Vorländer. 10 Bde. Leinen 60.—
Daraus einzeln u. a.:
Kritik d. reinen Vern. . 6.—, 7.50
Ratke, Syſtematiſches Handlexikon z. Kr. d. r. V. 4.50, 5.50
Kritik der prakt. Vern. 2.70, 3.60
Kritik der Urteilskraft 3.50, 4.50
1. Einl. in d. Kr. d. U. 2.25, 3.15
Prolegomena 1.80, 2.70
Grundlegung z. M. d. S. 1.25, 1.80
Metaphyſik der Sitten . 5.40, 6.80
Logik 2.25, 3.15
Anthropologie . . . . 3.—, 4.—
Religion 2.70, 3.60
*Kleine Schriften zur Logik und Metaphyſik, 4 Tle., je 1.80, 2.70
Schriften z. Geſchichtsphiloſophie, Ethik und Politik . 3.50, 4.50
Beweisgrund zu einer Demonſtr. des Daſeins Gottes . 1.80, 2.70
Metaphyſiſche Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft . 1.80, 2.70

LEIBNIZ

Philoſophiſche Werke, 5 Bde. Halbleder . . . . . 40.—
Daraus einzeln:
Hauptſchriften zur Grundlegung der Philoſophie I. . . 4.50, 5.50
Hauptſchriften uſw. II 6.—, 7.50
Neue Abhandlungen über den menſchl. Verſtand . . 7.50, 9.—
Theodicee . . . . . 6.—, 7.50
Deutſche Schriften.
1. Mutterſprache und völkiſche Geſinnung 1.80, 2.70
2. Vaterl. u. Reichspol. 2.40, 3.30
Ausgew. philoſoph. Schriften im Originaltext. Bd. I 3.50, 4.50
Bd. II 4.50, 5.50

LESSING
Leſſings Philoſophie . . 4.—, 5.—

LOCKE
Verſuch über den menſchlichen Verſtand, 2 Bände, je 4.—, 5.—
Engliſche Ausgabe . . . 7.—
*Über den richtigen Gebrauch des Verſtandes 1.50, 2.20

LOTZE
Syſtem der Philoſophie:
Band I: Logik . . 10.—, 12.—
Bd. II: Metaphyſik 11.50, 13.50
Mikrokosmos, 3 Bde., je 5.—, 6.50

MACCHIAVELLI
Der Fürſt . 1.80, 2.70, Hpgt. 4.—

MAIMON, MOSE BEN
Führer der Unſchlüſſigen, 3 Bde. in 2 Bden. . . . . 10.—, 12.—

MILL, J. ST.
Die Freiheit . . . . . 3.—, 4.—

PLATON
Sämtliche Dialoge. Herausg. von O. Apelt, 7 Bde. Hpgt. 60.—
Daraus einzeln:
Protagoras / Laches u. Eutyphron / Apol. d. Sokr. u. Kriton / Gorgias / Menon / Kratylos / Phaidon / Phaidros / Euthydemos / Hippias I u. II, Ion / Alkibiades I u. II / Gaſtmahl / Charmides, Lyſis, Menexenos / Theätet / Parmenides / Philebos / Der Staat / Timaios u. Kritias / Sophiſtes / Politikos / Briefe / Geſetze, 2 Bde. Platon-Index als Geſamtregiſter.

PLOTIN
Schriften. In chronologiſcher Folge herausg. v. Rich. Harder. Bd. I-III, V liegen bereits vor. Bd. IV im Druck. Die Anmerkungshefte ſchließen ſich unmittelbar an.

PLUTARCH
Moral. Schrift., 3 Bde., je 3.—, 4.—

SCHELLING
Weſen der menſchlichen Freiheit 2.25, 3.25
Bruno 3.50, 4.50

SCHILLER
Philoſophiſche Schriften 3.—, 4.—
Hldr. 4.50

SCHLEIERMACHER
Werke, herausg. von O. Braun, Bd. I—III . . Ganzleinen 40.—
Daraus einzeln u. a.:
Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre . . . 6.—
Reden üb. die Religion 1.35, 2.70
Außerhalb der Geſamt-Ausgabe:
Monologen 3.50, 4.50
Weihnachtsfeier . . . 1.80, 2.70
Grundriß d. phil. Ethik 3.20, 4.20

SENECA
Dialoge, 2 Bände, je . 3.—, 4.—
Briefe an Lucilius, 2 Bde., je 4.-, 5.-

SHAFTESBURY
Unterſ. üb. d. Tugend 3.15, 4.—
Ein Brief über den Enthuſiasmus; Die Moraliſten . . . 4.50, 5.50

SMITH
Theorie der ethiſchen Gefühle. 2 Bände, je . . . . 5.—, 6.50

SPINOZA
Sämtliche Werke. Herausg. von C. Gebhardt, 3 Bde. Hpgt. 30.—
Daraus einzeln u. a.:
Kurze Abhandl. v. Gott 3.50, 4.50
Ethik 3.50, 4.50
Briefwechſel . . . . . 5.—, 6.—
Außerhalb der Geſamt-Ausgabe:
Robinſon, Kommentar zu Spinozas Ethik, Bd. I . . . . 5.—, 6.50

THOMAS VON AQUIN
*Philoſ. in Auszügen . 4.—, 5.—
Fünf Fragen über die intellektuelle Erkenntnis . . 1.80, 2.70

FELIX MEINER VERLAG IN LEIPZIG

Satz und Druck: Emil Mehnert, Leipzig O 27

COLUMBIA UNIVERSITY
0032140959

G.E. STECHERT & Co.
(ALFRED HAFNER)
NEW YORK

JUL 22 1937